

GV
1
A75

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale * Revista Internacional
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Arnold Burgmann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. **55. 1960**

XXVIII + 976 Seiten

Mit 11 Tafeln

14 Textillustrationen

5 Karten

XXVIII + 976 pages

With 11 plates

14 figures

5 maps

INDEX AUCTORUM

Tractatus

Adam Leonhard: The Abstract Art of the Aranda (2 fig., 3 pl.)	345-354
Aufenanger Heinrich: Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik . . .	135-144
— — New Stone Implements from the Central Highlands of New Guinea (1 pl.)	456-462
— — The Ayom Pygmies' Myth of Origin and Their Method of Counting . . .	247-249
— — The Kanggi Spirit in the Central Highlands of New Guinea	671-688
Barthel Thomas S.: Rezitationen von der Osterinsel.	841-859
Beidelman T. O.: A Note on Luguru Descent Groups (1 fig.)	882-884
Berger Hermann: Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal	657-664
Berner Ulrich: Die Handhabung des Ackergerätes in ihrer Bedeutung für die Feststellung von Zusammenhängen	765-777
Bouda Karl: Die Verwandtschaftsverhältnisse des Giljakischen	355-415
van Bulck V.: Raffaele Pettazzoni (3. 2. 1883 - 19. 12. 1959)	871-874
Closs Al.: Religionsgeschichte, Kulturhistorie, Universalgeschichte	239-242
Crazzolara J. P.: Notes on the Lajo-Omiru and on the Labwoor and Nyakwai (1 map)	174-214
Dornstauder Johann: Befriedung eines wilden Indianerstammes am Juruena (Mato Grosso)	576-578
Ehrenfels U. R.: Rejoinder to "A Note on Luguru Descent Groups"	884-885
Gusinde Martin: Paul Rivet und die Amerikanistik	249-250
— — and Sano Chiye: Stone Circles in Northern Japan (1 pl., 2 fig.) . . .	441-455
Honigmann John J.: Education and Career Specialization in a West Pakistan Village of Renown	825-840
Huber H.: Figürliche Darstellungen in der Dach-Dekoration der Krobo und ihre Symbolik	578-580
Hymes D. H.: Ob-Ugric Metrics	574-576
Ittmann Johannes: Orakelwesen im Kameruner Waldland (2 Abb.)	114-134
Jaritz Kurt: Die Kulturreste der Kassiten (5 Abb., 1 Karte)	17-84
Kamainda Thomas: Le culte des morts chez les Balambo	145-173
Löffler Lorenz G.: Khami/Khumi-Vokabulare. Vorstudie zu einer sprach- wissenschaftlichen Untersuchung	505-557
Maringer Johannes: Vorgeschichtliche Ritzzeichnungen in Stein und Fels Nordjapans. Die Fischgravierungen von Akita (2 Taf., 2 Abb., 1 Kt.) . . .	425-440
Mayer Fanny Hagin: Character Portrayal in the Japanese Folk Tale . . .	665-670
Messing Simon D.: The Nonverbal Language of the Ethiopian Toga (1 pl.) . .	558-560
Mohr Richard: Einige Notizen über die Tangale von Biliri (1 Taf.)	860-870
Mukherjee Bhabananda: Cousin Marriage among the Riang	734-738
Narr Karl J.: Hundert Jahre Neandertaler-Forschung. Ergebnisse und Pro- bleme im Rückblick auf das Jubiläumsjahr 1956	85-96

Overhage Paul: Hominisationsprobleme	243-247
Porée-Maspero Eveline: Cambodge	876-882
Ratan Ram: Adjudication of Disputes and Justice among the Kumarbhag Paharias	874-875
Rosner Victor: Falconry as Followed by the Tribals in Biru (2 pl.)	416-424
Sano Chiye: cf. Gusinde Martin and Sano Chiye	441-455
Sarkar S. S.: Onge Population and Settlements.	561-563
Sarma Jyotirmoyee: Puberty, Marriage, and Childbirth among the Panggi and the Minyong Abor Women (1 map)	97-113
Schmitz Carl A.: Die Problematik der Mythologeme „Hainuwele“ und „Pro- metheus“ (1 Abb.)	215-238
von Sicard Harald: Ausgrabungen in Rhodesien	564-574
Vanoverbergh Morice: Isneg Songs	463-504, 778-824
van Windekens A. J.: Contacts linguistiques aïnou-tokhariens	753-764
Worms E. A.: Tasmanian Mythological Terms	1-16
Zbinden Ernst A.: Nördliche und südliche Elemente im Kulturheroenmythus der Südathapasken	689-733
Zyhlarz Ernst: Zum Typus der kaschitischen Sprache	739-752

Miscellanea

Banerjee N. R. and Soundara K. V.: Megaliths in Central India	255
Barthel Thomas S.: Die Hauptgottheit der Osterinsulaner	894
— — Rundbauten auf der Osterinsel	259
Behrens Hermann: Archäologische Überlegungen zur Frage nach dem Ent- stehungsgebiet der ältesten Landwirtschaft	254
Bellizzi Ataliba Macieira: Anthropometrie bei brasilianischen Indianern . .	893
Bossink P.: Epouses des mânes à l'Oubangui	257
Bouchud J.: Les Paléolithiques ont-ils domestiqué le Renne?	251-252
Brandon S. G. F.: The Ritual Perpetuation of the Past	581
Bühler Alfred: Der Platz als bestimmender Faktor von Siedlungsformen in Ostindonesien und Melanesien	893-894
Burrow Thomas: Sanskrit and the Pre-Aryan Tribes and Languages	889
Carnoy Albert: Substrat et adstrat en Grèce	253
Chang Kwang-chih: A Working Hypothesis for the Early Cultural History of South China	585-586
Closs Alois: Das Religiöse im Schamanismus	581
Coe Michael D.: Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala	892
Crist Raymond E.: Acculturation in the Guajira	588-589
Damm Hans: Die sogenannten Haarkörbchen und verwandter Kopfputz in Melanesien	258-259
Díószei Vilmos: Die Elemente des Schamanismus in der ungarischen Volks- kultur	253
Dostal Walter: Zum Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien. . . .	254
Edzard D. O.: Die Beziehungen Babyloniens und Ägyptens in der mittel- babylonischen Zeit und das Gold	887
Egerod S.: A Note on Some Chinese Numerals as Loan Words in Tai	890
Engeström Tor: Origin of Pre-Islamic Architecture in West-Africa	890-891
Garbini Giovanni: Le problème de l'art araméen	889
Girard Rafael: Der Untergang der Maya-Kultur	893
Graydon J. J. et al.: Blood Groups in Pygmies of the Wissellakes in Nether- lands New Guinea	259
Guha B. S.: A Comparative Study of the Somatic Traits of the Onges of Little Andaman	889-890

Gusinde Martin: Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht	582
Haudricourt A.-G.: La première personne inclusive du singulier en Polynésie	589
de Hen F. J.: A propos de quelques chants de fables bolia	891
Hentze Carl: Das Ritual der Wiederbelebung durch die „neue Haut“ (Alt-China, Ozeanien, Amerika)	252
Herrmann Ferdinand: Die religiösen Momente bei der Entstehung der Pflugkultur	251
Herskovits Melville J.: Anthropology and Africa — a Wider Perspective.	256
Hirschberg Walter: Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Wildbeutekulturen	586
Hollyman K. J.: Polynesian Influence in New Caledonia. The Linguistic Aspect	590
Holý Ladislav: Eisengewinnung und Eisenbearbeitung bei den ostafrikanischen Bantu	891
Jäschke Gotthard: Die Frauenfrage in der Türkei.	584
Jones A. M.: Indonesia and Africa: The Xylophone as a Culture-Indicator	583
Keilbach Wilhelm: Transzendenz, Archetypus, Mysterium	886
Köhler Oswin: Sprachkritische Aspekte zur Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten	586–587
Koppers Wilhelm: Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes	886
Kunst Jaap: The Origin of the Kemanak	887
Lambert Maurice: Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes	584–585
op't Land C.: Sosom, the Sun of the Rainy Season of the Marind-anim (New Guinea)	259
Lessa William A.: Divining from Knots in the Carolines	589
Ling Shun-sheng: Origin of the Ancestral Temple in China	585
Machek V.: Origin of the God Vishnu	889
Marshall Lorna: Marriage among !Kung Bushmen	257
— — Some Marriage Regulations Among !Kung Bushmen, South Africa	587
Mattoso Câmara J. jr.: Vergleichende Erforschung primitiver Sprachen	258
Mayrhofer Manfred: Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien.	254
Megas George A.: Greek Calendar Customs	253
Moss Melvin L.: The Pathogenesis of Artificial Cranial Deformation	258
Nachtigall Horst: Zur Entstehung der amerikanischen Hochkulturen	892–893
Narr Karl J.: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas	583
Needham Rodney: Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables	894
Ney G.: Zur Ethnogenese des estnischen Volkes.	583–584
Odermann Gisela: Holz- und Steinsetzungen in Australien	590
Orczykowska Zofia: Anthropological Analysis of the Tadjiks of Pamir.	585
Paulson Ivar: Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker	251
Petri Helmut: Die Altersklassen der Vorinitiation bei Eingeborenen Nordwest-Australiens	894
Peuckert Will-Erich: Hexen und Weiberbünde	887
Pirenne Jacqueline: La religion de Hiérapolis de Syrie au début de notre ère à la lumière des documents récemment exhumés à Hatra	584
Pittioni Richard: Zum Herkunftsgebiet der Kelten	888
Rothacker Erich: Ontologische Voraussetzungen des Begriffs Muttersprache	252–253
Rudner I. and J.: Who were the Artists? Archaeological Notes from South West Africa	257
Ryckmans Jacques: La persécution des chrétiens himyarites au VI ^e siècle	254–255
della Santa Elizabeth: Deux remarquables ivoires nigériens	256–257
— — Les Cupisniques et l'origine des Olmèques	893
Schenkel R.: Lebensformung im sozialen Feld und menschliche Sprache.	581–582

Schmitz Carl A.: Die Nackenstützen und Zeremonialstäbe der Azera in Nordost-Neuguinea	589
Schori Dieter: Das Floß in Ozeanien	258
Schott Rüdiger: Religiöse und soziale Bindungen des Eigentums bei Naturvölkern.	886
Schoute-Vanneck C. A. and Walsh R. C.: The Tongaat Variant of the Wilton Culture.	892
Schwartz Douglas W.: Culture Area and Time Depth: The Four Worlds of the Havasupai	587-588
Singer Ronald: The Boskop "Race" Problem.	891
Suzuki H. and Takai F.: Ein pleistozäner Hominidenfund im mittleren Japan	255-256
Tailleur Olivier Guy: La place du ghiliak parmi les langues paléosibériennes	890
Trimborn Hermann: Raumerschließung und Planung in den Hochkulturen des alten Amerika'.	588
Vallois H. V.: Le nombre des Indiens aux Etats-Unis	587
de Vries Jan: Die Druiden	888
— — Kelten und Germanen	887-888
van de Walle Baudouin: Le « dieu primordial » chez les Egyptiens	256
Walter Hubert: Zusammenhang von Hautfarbenverteilung und Intensität der ultravioletten Strahlung	252
Wendt G. Gerhard: Untersuchungen an den Handfurchen des Menschen	582-583
Weninger Margarete: Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Zwergwüchsigen	586
Willcox A. R.: Australian and South African Rock-Art Compared	252
Wyss René: Ein neuer Schwerttyp aus dem hochalpinen Raum.	253

Recensiones

Libri recensiti

Abbs Akosua: Ashanti Boy. 256 pp., ill. London 1959. (H. H.)	634
Adam Leonhard: Art primitif. 345 pp., ill. Paris 1959. (H. C.)	628-629
— — und Trimborn Hermann (edit.): Lehrbuch der Völkerkunde. 3. Aufl. VII-303 pp., ill. Stuttgart 1958. (W. KOPPERS)	591-592
Africa: Social Change and Mental Health. 39 pp. London 1959. (H. H.)	955
Alegre Francisco Javier: Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España, 2. xxxii + 13 + 747 pp., ill. Roma 1958. (HENRI BERNARD-MAITRE)	301-302
Andersson Efraim: Messianic Popular Movements in the Lower Congo. XIII-287 pp., ill. Uppsala 1958. (S. N. KISANGA).	927-930
Anduze Pablo J.: Shailili-ko. Descubrimiento de las Fuentes del Orinoco. 414 pp., ill. Caracas 1960. (MARTIN GUSINDE)	931-932
Anthes Rudolf et al.: Mit Rahineh 1955. v-93 pp., ill. Philadelphia 1959. (W.V.)	317
Apakidze A. M. et al.: Archaeological Excavations at Armazis-Khevi Near Mzkheta in 1937-1946. VIII-282 pp., ill. Tiflis 1958. (A. B.)	954
A Phrase and Sentence Dictionary of Spoken Russian. vi-573 pp. New York 1958. (E. O.)	315-316
A Phrase and Sentence Dictionary of Spoken Spanish. iv-513 pp. New York 1958. (E. O.)	315-316
Aquilina Joseph: The Structure of Maltese. ix-358 pp., ill. Valletta 1959. (A.B.)	954
Arnold Guy: Longhouse and Jungle. An Expedition to Sarawak. 206 pp., ill. London 1959. (H. E.)	635
Atlas över Svensk Folkkultur, 1. 62 pp., ill. Uddevalla 1957. (H. H.)	315
Attenborough David: Zoo Quest for a Dragon. 174 pp., ill. London 1957. (H. A.)	636

- Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17-23 Aprile 1955). VIII-499 pp. Firenze 1956. (AL. CLOSS) 261-263
- Austerlitz Robert: Ob-Ugric Metrics: The Metrical Structure of Ostyak and Vogul Folk Poetry. 128 pp., ill. Helsinki 1958. (D. H. HYMES). 574-576
- Bachofen Johann Jakob: Gesammelte Werke, Bd. 7: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie — Römische Grablampen. 3. Aufl. 550 pp., ill. Basel 1958. (JOSEPH HENNINGER) 260-261
- Baden-Powell B. H.: The Indian Village Community. xvi-456 pp., ill. New Haven 1957. (STEPHEN FUCHS) 275
- Bannerth Ernst: Islam heute — morgen. 198 pp., ill. Wien 1958. (JOSEPH HENNINGER) 264-265
- Bauer Wolfgang: Der chinesische Personennamen. 407 pp., ill. Wiesbaden 1959 (HERMANN KÖSTER) 293-295
- Beardsley Richard K. et al.: Village Japan. xv-498 pp., ill. Chicago 1959. (M. EDER) 604-605
- Becker-Donner Etta (edit.): Zwettler-Codex 420 von P. Florian Paucke S. J., 1. Teil. 444 pp., ill. Wien 1959. (H. E.) 635
- Beckman Lars: A Contribution to the Physical Anthropology and Population Genetics of Sweden. 189 pp., ill. Lund 1959. (BERTIL LUNDMAN). 268-269
- Bergounioux F.-M. et Goetz Joseph: Les religions des préhistoriques et des primitifs. 123 pp. Paris 1958. (F. B.) 314
- Berque Jacques: Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle. 87 pp., ill. La Haye 1957. (ERNST BANNERTH) 608-609
- — Structures sociales du Haut-Atlas. v-466 pp., ill. Paris 1955. (ERNST BANNERTH) 607
- Bezacier Louis: Relevés de monuments anciens du Nord Viêt-Nam. xvi pp., ill. Paris 1959. (H. C.) 955
- Biasutti Renato: Le razze e i popoli della terra. 4 voll. 3a ed. Torino 1959. (BERTIL LUNDMAN) 592-594
- Birket-Smith Kaj: An Ethnological Sketch of Rennell Island. 222 pp., ill. København 1956. (A. B.) 319
- Bjerre Jens: Kalahari. Steinzeitmenschen im Atomzeitalter. 260 pp., ill. Wiesbaden 1960. (H. S.) 956-957
- Blanchard Wendell et al.: Thailand. x-528 pp., ill. New Haven 1957. (H. E.) 632
- Boelaars J.: Papoea's aan de Mappi. 264 pp., ill. Utrecht [1958]. (CARL A. SCHMITZ) 624-625
- Boeldeke Alfred: With Graziela to the Head-hunters. x-166 pp., ill. London 1958. (H. E.) 635
- Boutillier J.-L.: Bongouanou, Côte d'Ivoire. Etude socio-économique d'une sub-division. 224 pp., ill. Paris 1960. (HUGO HUBER) 921-922
- Bradbury R. E.: The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples of South-Western Nigeria. With the collaboration of P. C. Lloyd. xii-212 pp., ill. London 1957. (H. SÖLKEN) 923-925
- Brain C. K.: The Transvaal Ape-Man-Bearing Cave Deposits. 131 pp., ill. Pretoria 1958. (KARL J. NARR) 299-300
- Briffault Robert: The Mothers. Abridged edition. 451 pp., ill. London 1959. (HILDEGARD CHRISTOFFELS) 594-595
- Brøndstedt Johannes: The Vikings. 320 pp., ill. Harmondsworth 1960. (H. E.) 951
- Büchner Karl: Humanitas Romana. 356 pp. Heidelberg 1957. (L. T.) 952
- Brillant Maurice et Aigrain René (edit.): Histoire des Religions, 3. 443 pp. [Paris s. a.] (JOSEPH HENNINGER) 595-596
- — Histoire des Religions, 4. 384 pp. [Paris s. a.] (JOSEPH HENNINGER) 898-899
- Cadière L.: Syntaxe de la langue vietnamienne. xxvii-208 pp. Paris 1958. (ARNOLD BURGMANN) 283

- Campbell Joseph: *The Masks of God. Primitive Mythology.* viii-504 pp., ill. London 1960. (A. B.) 950
- Cardich Augusto: *Los Yacimientos de Lauricocha.* 65 pp., ill. Buenos Aires 1958. (MARTIN GUSINDE). 302-303
- Carpenter Edmund et al.: *Eskimo.* 66 pp., ill. Toronto 1959. (H. C.). 957
- Cazeneuve Jean: *Les dieux dansent à Cibola. Le Shalako des Indiens Zuñis.* 273 pp., ill. Paris 1957. (ERNST ZBINDEN). 619
- Cerulli Ernesta: *Peoples of South-West Ethiopia and its Borderland.* x-148 pp., ill. London 1956. (WALTER HIRSCHBERG). 615-616
- Chamla Marie-Claude: *Recherches anthropologiques sur l'origine des Malgaches.* 205 pp., ill. Paris 1958. (R. ZDANSKY). 617
- Charles-Picard Gilbert et Colette: *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal, III^e siècle av. Jésus-Christ.* 271 pp. Paris 1958. (JOSEPH HENNINGER). 607-608
- Christensen Dieter: *Die Musik der Kate und Sialum.* 126 pp., ill. Berlin 1957. (ZYGMUNT ESTREICHER). 945-947
- Christiansen Reidar Th.: *Studies in Irish and Scandinavian Folktales.* vii-249 pp. Copenhagen 1959. (L. L.). 630
- Cloward Richard A. et al.: *Theoretical Studies in Social Organization of the Prison.* 146 pp. New York 1960. (H. B.-M.). 949
- Colson Elizabeth: *Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia.* xvi-379 pp., ill. Manchester 1958. (WALTER HIRSCHBERG). 298
- Conklin Harold C.: *Hanunóo Agriculture.* xii-209 pp., ill. Rome 1957. (RUDOLF RAHMANN). 307-309
- Contributions to Indian Sociology, I. 64 pp. Paris, The Hague 1957. (A. B.) 631-632
- Cornevin Robert: *Histoire du Togo.* 427 pp., ill. Paris 1959. (HUGO HUBER). 296-297
- Crompton John: *La mer vivante.* 267 pp. Paris 1958. (H. E.). 630
- Crowder Michael: *Pagans and Politicians.* 224 pp., ill. London 1959. (W. H.). 633
- Cumulative Index to Current Literature on Anthropology and Allied Subjects for 1955, 1. (a, b) + 171 pp. Calcutta 1956. (R. R.). 316
- Daujat J.: *Physique moderne et philosophie traditionnelle.* 135 pp. Tournai 1958. (G. M.). 629-630
- Debrunner H.: *Witchcraft in Ghana.* 209 pp., ill. Kumasi 1959. (H. H.). 956
- Decraene Philippe: *Le panafricanisme.* 126 pp., ill. Paris 1959. (ROBERT CORNEVIN). 295-296
- Derolez R. L. M.: *De Godsdiensten der Germanen.* 282 pp., ill. Roermond en Maaseik 1959. (JAN DE VRIES). 265-268
- Deschamps Hubert: *Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar.* 283 pp., ill. Paris 1959. (HUGO HUBER). 921-922
- van Driessche Jan: *L'empêchement de « parenté » en droit coutumier africain.* 311 pp., ill. Bruges 1959. (GREGORIUS VAN DEN BOOM). 916-918
- Dumont Louis: *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* vi-460 pp., ill. La Haye 1957. (STEPHEN FUCHS). 276-280
- Dunselman Donatus: *Uit de literatuur der Mualang-Dajaks.* 79 pp., ill. 's-Gravenhage 1959. (A. B.). 958
- Durand Maurice: *Technique et panthéon des médiums vietnamiens.* 333 pp., ill. Paris 1959. (EVELINE PORÉE-MASPERO). 914
- Eckersley C. E. and J. M.: *A Comprehensive English Grammar for Foreign Students.* vii-440 pp. London 1960. (E. O.). 951
- Emory Kenneth P. et al.: *Fishhooks.* xiii-45 pp., ill. Honolulu 1959. (THOMAS S. BARTHEL). 948
- Ewers John C.: *The Blackfeet.* xviii-348 pp., ill. Norman 1958. (SYLVESTER A. SIEBER). 617-619

- Failletey Luciano S.: Panpa Simi o Lengua Común. 202 pp. Buenos Aires 1957.
(MARTIN GUSINDE) 305-306
- Faulhaber Johanna: Antropología Física de Veracruz. 2 tomos. 1 : LIV-239 pp.,
ill. 2 : 51 cartas. Veracruz 1950-1956. (MARTIN GUSINDE) 619-620
- Fedderson Martin: Japanisches Kunstgewerbe. XII-320 pp., ill. Braunschweig
1960. (H. C.) 955
- Feriz Hans: Zwischen Peru und Mexiko. 2 Bde. 220 pp., ill. Amsterdam 1959.
(MARTIN GUSINDE) 302
- Firth Raymond: We, the Tikopia. XXVI-605 pp., ill. London 1957. (R. R.) 319
- Force Roland W.: Leadership and Cultural Change in Palau. 211 pp., ill.
Chicago 1960. (CARL A. SCHMITZ) 941-942
- Forster Harold: Flowering Lotus. A View of Java. XIV-281 pp., ill. London
1958. (H. E.) 636
- Fourure G.: Les châtiments divins. 370 pp. Tournai 1959. (A. B.) 313
- Freedman Maurice: Lineage Organization in Southeastern China. IX-151 pp.,
ill. London 1958. (DOMINIK SCHRÖDER) 292-293
- Freeman J. D. and Geddes W. R. (edit.): Anthropology in the South Seas.
267 pp., ill. New Plymouth 1959. (CARL A. SCHMITZ) 939-941
- Funke Friedrich W.: Orang Abung. Volkstum Süd-Sumatras im Wandel.
XII-326 pp., ill. Leiden 1958. (CARL A. SCHMITZ) 935-938
- Gabrieli Francesco (edit.): L'antica società beduina. 157 pp., ill. Roma 1959.
(ERNST BANNERETH) 908-910
- Gale H. P.: Uganda and the Mill Hill Fathers. XII-334 pp., ill. London 1959.
(K. MÜLLER) 297
- Geiger Paul † und Weiss Richard: Atlas der Schweizerischen Volkskunde. II/5.
Basel 1959. (H. H.) 952
- van Gennep Arnold: The Rites of Passage. XXVI-198 pp. Chicago 1960. (H. C.) 950
- Giorgetti Filiberto: Musica africana. Sua tecnica e acustica. 128 pp., ill.
Bologna 1957. (ZYG MUNT ESTREICHER) 919-921
- Girard Rafael: Guatemala en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. 88 pp., ill. Guatemala 1958. (M. G.) 634
- Goichon A.-M.: Le récit de Hayy Ibn Yaqzān commenté par des textes
d'Avicenne. 255 pp. Paris 1959. (ERNST BANNERETH) 603
- Gollob Hedwig: Die Götter am Nil. 99 pp., ill. Wien 1959. (W. H.) 316
- — Religionsgeschichte der Archais. 58 pp., ill. Wien 1959 (J. MARINGER) 265
- Govinda Anagarika: Grundlagen tibetischer Mystik. XVII-357 pp., ill. Zürich
1957. (DOMINIK SCHRÖDER) 286-287
- Grace George William: The Position of the Polynesian Languages within the
Austronesian (Malayo-Polynesian) Language Family. v-77 pp., ill.
Baltimore 1959. (A. B.) 958
- Granet Marcel: Danses et légendes de la Chine ancienne. 2^e éd. 2 vol. 1: 390 pp.
2 : 391 pp. Paris 1959. (J. F.) 316
- Guardia Mayorga César: Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa.
192 pp. Lima 1959. (HERMANN TRIMBORN) 622-623
- Günther Herbert: Der Buddha und seine Lehre. 460 pp. Zürich 1956. (DOMINIK
SCHRÖDER) 280-281
- Guiart Jean: Espiritu Santo (Nouvelles Hébrides). 236 pp., ill. Paris 1958.
(VITTORIO MACONI) 312-313
- Gusinde Martin: Die völkerkundliche Ausrüstung des Missionars. 115 pp.
Kaldenkirchen 1959. (CARL LAUFER) 263-264
- Harris Dale B. (edit.): The Concept of Development. x-287 pp., ill. Minneapolis
1957. (R. R.) 313
- Harrisson Tom: World Within. A Borneo Story. XII-349 pp., ill. London 1959.
(H. E.) 319

- Heath Spencer: Citadel, Market and Altar. xxiv-259 pp., ill. ElkrIDGE 1957.
(R. R.) 314
- Hengstenberg Hans-Eduard: Philosophische Anthropologie. 2. Aufl. xiv-396 pp. Stuttgart (1960). (H. C.) 950
- Herzog Rolf: Die Nubier. 218 pp., ill. Berlin 1957. (WALTER HIRSCHBERG) 614-615
- de Heusch Luc: Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique. 268 pp. Bruxelles 1958. (GREGORIUS VAN DEN BOOM) 918-919
- Himmelheber Hans: Der gute Ton bei den Negeren. 104 pp., ill. Heidelberg 1957. (H. H.) 317
- — Negerkunst und Negerkünstler. viii-436 pp., ill. Braunschweig 1960. (WALTER HIRSCHBERG) 609-611
- Hintze Ursula: Bibliographie der Kwa-Sprachen und der Sprachen der Togo-Restvölker. vi-102 pp., ill. Berlin 1959. (J. LUKAS) 925
- Hinz Walther: Persisch I. 3. Aufl. ix-279 pp. Berlin 1959. (A. B.) 954-955
- Historia Mundi. 8. Bd.: Die überseeische Welt und ihre Erschließung. 542 pp., ill. Bern 1959. (JOHANN KRAUS) 895-896
- — 9. Bd.: Aufklärung und Revolution. 560 pp., ill. Bern 1960. (JOHANN KRAUS) 896-897
- Hoebel E. Adamson: Man in the Primitive World. 2nd Ed. xvi-678 pp., ill. London 1958. (R. R.) 313
- Hoffmann Helmut: Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 214 pp., ill. Freiburg, München 1956. (DOMINIK SCHRÖDER) 287-288
- Hogg Garry: Cannibalism and Human Sacrifice. 206 pp. London 1958. (JOSEPH HENNINGER) 902-903
- Holman Dennis: Noone of the Ulu. xviii-253 pp., ill. London 1958. (H. E.) 632
- Homenaje al Profesor Paul Rivet. 335 pp., ill. Bogotá 1958. (M. GUSINDE) 249-250
- Hubschmid Johannes: Mediterrane Substrate mit besonderer Berücksichtigung des Baskischen und der west-östlichen Sprachbeziehungen. 98 pp. Bern 1960. (ISO BAUMER) 905-906
- Hütteroth Wolf-Dieter: Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus. 190 pp., ill. Marburg 1959. (W. EBERHARD) 271-272
- Hussain Matlub: A Socio-Economic Survey of Village Baffa in the Hazara District of the Peshawar Division. x-393 pp., ill. Peshawar 1958. (STEPHEN FUCHS) 276
- Huxley Elspeth: The Flame Trees of Thika. 288 pp., ill. London 1959. (H. E.) 318
- Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes. Bd. 8. 196 pp., ill. Wien 1959. (L. L.) 631
- Jensen Ad. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern. 2. Aufl. ix-406 pp. Wiesbaden 1960. (A. B.) 949
- Johansen J. Prytz: The Maori and his Religion in its Nonritualistic Aspects. 298 pp. København 1954. (VITTORIO MACONI) 626-627
- Kalb Hannes W.: Zur Kenntnis des „Mongolismus“. 66 pp., ill. München 1957. (J. W.) 952-953
- Kihara H. (edit.): Peoples of Nepal Himalaya, 3. v + 427 + vii + 38 + 4 pp., ill. Kyoto 1957. (SIEGBERT HUMMEL) 284-286
- von Koenigswald G. H. R. (edit.): Hundert Jahre Neanderthaler / Neanderthal Centenary 1856-1956. xv-325 pp., ill. Köln 1958. (K. J. NARR) . 85-96
- Kohl-Larsen Ludwig: Der große Zug nach Mitternacht. 184 pp., ill. Kassel 1958. (H. E.) 315
- — Unter roten Hibiskusblüten. Ein Südseebuch. 141 pp., ill. Kassel 1957. (H. E.) 636
- — und Margit: Die Bilderstraße Ostafrikas. Felsbilder in Tanganyika. 144 pp., ill. Kassel 1958. (H. C.) 634

- Krahe Hans:** Indogermanische Sprachwissenschaft. 2 : Formenlehre. 3. Aufl. 100 pp. Berlin 1959. (A. B.) 314
- Krieger Kurt:** Geschichte von Zamfara, Sokoto-Provinz, Nordnigeria. 147 pp., ill. Berlin 1959. (H. SÖLKEN) 611-612
- Kronenberg Andreas:** Die Teda von Tibesti. XIII-160 pp., ill. Horn, Wien 1958. (WALTER HIRSCHBERG) 612-613
- Kucher Walter:** Tibet-Landeskunde. 44 pp., ill. Frankenau/Hessen 1959. (MATTHIAS HERMANN) 914-915
- Kunitzsch Paul:** Arabische Sternnamen in Europa. 240 pp. Wiesbaden 1959. (ERNST BANNERTH) 603
- Kunst Jaap:** Ethnomusicology. 3rd Ed. x-303 pp., ill. 1959. Supplement : 45 pp. 1960. The Hague. (ZYG MUNT ESTREICHER) 901-902
- Lebeuf Annie M.-D.:** Les populations du Tchad (Nord du 10^e parallèle). 130 pp., ill. Paris 1959. (HUGO HUBER) 612
- van der Leeuw Gerard:** Vom Heiligen in der Kunst. (Übers. nach der 3. Aufl.) 358 pp. Gütersloh 1957. (GONSALV MAINBERGER) 597-598
- Legge J. D.:** Britain in Fiji, 1858-1880. XI-307 pp., ill. London 1958. (CARL A. SCHMITZ) 625-626
- Les processus de l'homínisation.** Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 19-23 mai 1958. 215 pp., ill. Paris 1958. (P. OVERHAGE) 243-247
- Lietz Paul S. (edit.):** Calendar of Philippine Documents in the Ayer Collection of the Newberry Library. XVI-259 pp. Chicago 1956. (RUDOLF RAHMANN) 307
- Lipsky George A. et al.:** Saudi Arabia. 367 pp., ill. New Haven 1959. (ERNST BANNERTH) 604
- Liu Mau-tsai:** Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe). 2 Bde. 1 : 484 pp., ill. 2 : 485-831 pp., ill. Wiesbaden 1958. (DOMINIK SCHRÖDER) 283-284
- Lommel Andreas und Katharina:** Die Kunst des fünften Erdteils, Australien. 183 pp., ill. München 1959. (H. CHRISTOFFELS) 627-628
- Lopez Cecilio et al.:** An Annotated Bibliography of Philippine Social Sciences. 1 : Economics. x-525 pp. Quezon City 1956. (R. R.) 318-319
- Lowie Robert H.:** Robert H. Lowie, Ethnologist. A Personal Record. x-198 pp., ill. Berkeley, Los Angeles 1959. (FRITZ BORNEMANN) 900-901
- Malalasekera G. P. et Jayatilake K. N.:** Le bouddhisme et la question raciale. 71 pp. Paris 1958. (F. B.) 316
- Marotta Michele:** Società e uomo in Sardegna. XXI-415 pp., ill. Cagliari 1958. (A. B.) 631
- May Roger et Sanders Nik:** Vers la conquête des continents sous-marins. 270 pp., ill. Paris 1957. (H. E.) 630
- Mayer Adrian C.:** Caste and Kinship in Central India. XVI-295 pp., ill. London 1960. (MATTHIAS HERMANN) 910-911
- Mendieta y Núñez Lucio (edit.):** Etnografía de México. 684 pp., ill. México 1957. (MARTIN GUSINDE) 300
- Mesot Jean:** Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. XI-153 pp. Beckenried 1958. (K. M.) 314-315
- Métraux Alfred:** Le vaudou haïtien. 357 pp., ill. Paris 1958. (A. B.) 957
- Miller Robert James:** Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia. XI-152 pp. Wiesbaden 1959. (DOMINIK SCHRÖDER) 291-292
- Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata.** 2 vol. 1 : LXII-707 pp., 2 : 903 pp., ill. México 1958. (M. GUSINDE) 249-250
- Modupe:** I was a Savage. XI-168 pp. London 1958. (H. E.) 633-634
- Moore Sally Falk:** Power and Property in Inca Peru. IX-190 pp. New York 1958. (RÜDIGER SCHOTT) 932-934

- Morant Adelrich:** Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas. XXI-263 pp. Schöneck 1959. (GONSALV MAINBERGER) 613-614
- Morant Peter:** Die Anfänge der Menschheit. 423 pp., ill. Luzern 1960. (A. B.) 950
- Moreau Jacques:** Die Welt der Kelten. 269 pp., ill. Zürich 1958. (RICHARD PITTIONI) 904-905
- Moreno Martino Mario:** Il Somalo della Somalia. Grammatica e testi del Benadir, Darod e Dighil. VIII-404 pp. Roma 1955. (E. ZYHLARZ) 926
- Morgan Lewis Henry:** The Indian Journals 1859-62. 233 pp., ill. Ann Arbor 1959. (H. CHRISTOFFELS) 931
- Moscatti Sabatino (edit.):** Le antiche divinità semitiche. 147 pp. Roma 1958. (JOSEPH HENNINGER) 906-908
- Mühlmann Wilhelm Emil:** Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde. x-268 pp., ill. Wiesbaden 1955. (A. B.) 636
- Müller Ernst W.:** Le droit de propriété chez les Môngo-Bokôté. 79 pp. Bruxelles 1958. (J. HUPPERTZ) 616-617
- Murphy Robert F.:** Mundurucú Religion. v-146 pp., ill. Berkeley, Los Angeles 1958. (MARTIN GUSINDE) 303-305
- Muthmann Friedrich:** Die silberne Taufschale zu Siegen. Ein Werk aus der spanischen Kolonialzeit Perus. 88 pp., ill. Heidelberg 1956. (ALFRED A. SCHMID) 601
- Norbu Thubten Dschigme:** Tibet, verlorene Heimat. 286 pp., ill. Berlin 1960. (MATTHIAS HERMANN) 915-916
- Nordskog John Eric:** Social Change. VII-423 pp. New York 1960. (H. B.-M.) 948-949
- O'Neill P. G.:** Early Nô Drama. XIV-223 pp., ill. London 1958. (M. EDER) 606
- O'Reilly Patrick et Poirier Jean:** Nouvelle-Calédonie. 126 pp., ill. Paris 1959. (C. A. S.) 958
- Oxenstierna Eric:** Die Wikinger. 270 pp., ill. Stuttgart 1959. (H. E.) 951
- Palmier Leslie H.:** Social Status and Power in Java. x-171 pp., ill. London 1960. (KENELM O. L. BURRIDGE) 939
- Panikkar (S. E. le Sardar):** L'Inde et l'Occident. 57 pp. La Haye 1958. (STEPHEN FUCHS) 274
- Papa Ii John:** Fragments of Hawaiian History. XII-183 pp., ill. Honolulu 1959. (THOMAS S. BARTHEL) 627
- Pauw B. A.:** Religion in a Tswana Chiefdom. XVI-258 pp., ill. London 1960. (HARALD V. SICARD) 930-931
- Pérez de Barradas José:** Orfebrería Prehispánica de Colombia: Estilos Tolima y Muisca. 2 tomos. 1: xv-385 pp., ill. 2: 20 pp., ill. Madrid 1958. (MARTIN GUSINDE) 620-622
- Pienaar S. and Sampson Anthony:** South Africa. Two Views of Separate Development. VIII-81 pp., ill. London 1960. (H. S.) 956
- Pirenne Jacqueline:** Paléographie des inscriptions sud-arabes. I. Des origines jusqu'à l'époque himyarite. 337 pp., ill. Bruxelles 1956. (JOSEPH HENNINGER) 272-274
- Polski Atlas Etnograficzny.** 66 pp., ill. Wrocław 1958. (H. H.) 315
- Rackow Ernst:** Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos. XII-54 pp., ill. Wiesbaden 1958. (ERNST BANNER) 606-607
- Rassers W. H.:** Pañji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java. XI-304 pp., ill. The Hague 1959. (A. B.) 957
- Reay Marie:** The Kuma. Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands. XVI-222 pp., ill. Melbourne 1959. (CARL A. SCHMITZ) 943-945
- Ringgren Helmer und Ström Åke V.:** Die Religionen der Völker. VIII-538 pp. Stuttgart 1959. (AL. CLOSS) 597

- Rintchen B.:** Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I : Sources littéraires. XII-124 pp., Wiesbaden 1959. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . 916
- Ritter Hellmut:** Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāga) des 'Abdal-qāhir al-Curcānī. 33-479 pp., Wiesbaden 1959. (ERNST BANNERTH) . . 604
- Rivet Paul:** Les origines de l'homme américain. 183 pp., ill. Paris 1957. (M. GUSINDE) 249-250
- Robinson K. R.:** Khami Ruins. A Report on Excavations in Southern Rhodesia. XVI-192 pp., ill. London 1959. (H. v. SICARD). 564-574
- Roeder Günther (edit.):** Hermopolis 1929-1939. XVI-390 pp., ill. Hildesheim 1959. (WERNER VYČIHL) 922-923
- Röder Josef:** Felsbilder und Vorgeschichte des Mac-Cluer-Golfes, West-Neuguinea. VIII-162 pp., ill. Darmstadt 1959. (H. CHRISTOFFELS) 942-943
- de Roerich George:** Le parler de l'Amdo. 159 pp., ill. Roma 1958. (SIEGBERT HUMMEL) 288-289
- Rondot Pierre:** Destin du Proche-Orient. 270 pp., ill. Paris 1959. (J. H.) . . 954
- — Les Chrétiens d'Orient. 332 pp., ill. Paris 1955. (JOSEPH HENNINGER) 599-600
- — L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. 374 pp., ill. Paris 1958. (JOSEPH HENNINGER) 598-599
- de Rop Albert:** Théâtre Nkundô. 59 pp. Léopoldville 1959. (H. H.) . . . 318
- Rosenfeld Emmy:** Friedrich Spee von Langenfeld. 399 pp., ill. Berlin 1958. (H. E.) 630-631
- Roux Jean-Paul:** L'Islam en Asie. 304 pp., ill. Paris 1958. (J. H.) 953-954
- Rudolph Wolfgang:** Die amerikanische "Cultural Anthropology" und das Wertproblem. 184 pp. Berlin 1959. (HENRI BERNARD-MAITRE) 903-904
- Rydén Stig:** Andean Excavations, II. Tupuraya and Cayhuasi. 123 pp., ill. Stockholm 1959. (M. G.) 634-635
- Sankalia H. D. et al.:** The Excavations at Maheshwar and Navdatoli. XXVI-257 pp., ill. Poona-Baroda 1958. (STEPHEN FUCHS) 282-283
- Schlaginhaufen Otto:** Anthropologia Helvetica, II. Die Anthropologie der Kantone und der natürlichen Landschaften. 2 Bde. 1 : 708 pp., ill. 2 : 7 pp., ill. Zürich 1959. (MARTIN GUSINDE) 601-602
- Schebesta Paul:** Tanah Malayu. Wanderungen u. Forschungen in den Dschungeln Malayas. 222 pp., ill. Mödling-Wien (s. a.). (H. C.) 955
- Schlesier Erhard:** Die melanesischen Geheimkulte. 390 pp., ill. Göttingen 1958. (CARL A. SCHMITZ) 309-311
- Schlosser Katesa:** Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwest-Afrika. 355 pp., ill. Kiel 1958. (K. MÜLLER) 298-299
- Schmidt Leopold:** Die Entdeckung des Burgenlandes im Biedermeier. 170 pp., ill. Eisenstadt 1959. (L. L.) 631
- Schram Louis M. J.:** The Monguors of the Kansu-Tibetan Border, 2. Their Religious Life. 164 pp. Philadelphia 1957. (DOMINIK SCHRÖDER) . . 289-291
- Sebeok Thomas A. and Brewster Paul G.:** Studies in Cheremis. Vol. 6 : Games. XI-123 pp. Bloomington 1958. (DOMINIK SCHRÖDER) 269-270
- — and Ingemann Frances J. : Studies in Cheremis : The Supernatural. 357 pp., ill. New York 1956. (DOMINIK SCHRÖDER) 269-270
- Seifert Josef Leo:** Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. 356 pp. Wien 1954. (R. R.) 313
- Service Elman R.:** Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay. 106 pp., ill. Ann Arbor 1954. (H. FUCHS) 934-935
- Sirén Oswald:** Chinesische Skulpturen der Sammlung Eduard von der Heydt im Museum Rietberg Zürich. 189 pp., ill. Zürich 1959. (H. C.) . . . 632-633
- Sithole Ndabaningi:** African Nationalism. x-174 pp. Cape Town 1959. (W. H.) 633
- Slade Ruth:** The Belgian Congo. VIII-55 pp., ill. London 1960. (H. E.) . . 956
- Social Science Research in the Pacific Islands.** Revised Ed. IV-70 pp. Noumea 1959. (KENELM O. L. BURRIDGE) 947-948

- Soret Marcel: Les Kongo nord-occidentaux. viii-144 pp., ill. Paris 1959.
(THOMAS KAMAINDA) 616
- Soustelle Georgette: Tequila: un village nahuatl du Mexique oriental. x-268 pp.
ill. Paris 1958. (ARNOLD BURGMANN) 301
- Spoehr Alexander: Marianas Prehistory. 187 pp., ill. Chicago 1957. (J. MA-
RINGER) 311-312
- Steinberg David J. et al.: Cambodia. Its people, its society, its culture. 351 pp.,
ill. New Haven 1959. (E. PORÉE-MASPERO) 876-882
- Studia Orientalia Christiana. Collectanea No. 3. vii-406 pp., ill. Cairo 1958.
(J. H.) 317
- Subbarao Bendapudi: The Personality of India. Pre- and Proto-Historic Foun-
dations of India and Pakistan. 2nd Ed. xvi-193 pp., ill. Baroda 1958.
(STEPHEN FUCHS) 274-275
- Summers Roger: Inyanga. Prehistoric Settlements in Southern Rhodesia.
xviii-336 pp., ill. London 1958. (H. v. SICARD) 564-574
- Suzuki P.: Critical Survey of Studies on the Anthropology of Nias, Mentawai
and Enggano. 87 pp., ill. 's-Gravenhage 1958. (WALDEMAR STÖHR) 623
- Tardits Claude: Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'ouest
Cameroun. 139 pp., ill. Paris 1960. (HUGO HUBER) 921-922
- Tischner Herbert: Kulturen der Südsee. 150 pp., ill. Hamburg 1958. (CARL
A. SCHMITZ) 306-307
- Toshihiko Izutsu: The Structure of the Ethical Terms in the Koran. 275 pp.
Tokyo 1959. (E. B.) 630
- Trowell Margaret: African Design. 78 pp., ill. London 1960. (H. C.) 955
- Tüllmann Adolf: Das Liebesleben der Naturvölker. 339 pp., ill. Stuttgart 1960.
(H. C.) 629
- Tu Er-wei John: Studies about the Religions of Ancient China. 246 pp.
Taipei 1959. (D. S.) 316
- Tweedie M. W. F.: Prehistoric Malaya. x-43 pp., ill. Singapore 1955. (O. F. A.
MENGHIN) 911-913
- — The Stone Age in Malaya. 90 pp., ill. Singapore 1953. (O. F. A. MENGHIN) 911-913
- Uhlenbeck E. M.: Aantekeningen bij Tjan Tjoe Siem's Vertaling van de
Lakon Kurupati Rabi. viii-67 pp. 's-Gravenhage 1960. (A. B.) 958
- Vaudeville Charlotte: Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa
de Tulsi-Dās. xxiii-337 pp. Paris 1955. (STEPHEN FUCHS) 281-282
- Vereno Matthias: Religionen des Ostens. 132 pp., ill. Olten 1960. (J. H.) 629
- Vogt Evon Z. and Hyman Ray: Water Witching U. S. A. xi-248 pp., ill.
Chicago 1959. (L. G.) 318
- Wavell Stewart: The Lost World of the East. An Adventurous Quest in the
Malayan Hinterland. 195 pp., ill. London 1958. (H. E.) 632
- Wehler Karl: Die Welt in Umrissen. Eine Sammlung geographischer Skizzen.
55 pp., ill. Gotha 1957. (H. C.) 950-951
- Wening Rudolf und Somm A. F.: Wunderland Siam. 121 pp., ill. Zürich 1959.
(H. C.) 632
- van Wing J.: Etudes Bakongo. Sociologie — religion et magie. 2^e éd. 512 pp.,
ill. Bruges 1959. (PIE YANGALA) 926-927
- Wossidlo-Teuchert: Mecklenburgisches Wörterbuch. II/2-9. III/1-2. *Bullsäl*
bis *gramm.* Berlin, Neumünster 1955-58. (ED. STUDER) 600-601
- Wright Harry B.: Zauberer und Mediziner. 216 pp., ill. Zürich 1958.
(A. B.) 950
- Zender Matthias (edit.): Atlas der deutschen Volkskunde. N. F., 1. Lfg.
232 pp., ill. Marburg 1959. (H. H.) 951-952
- Ziegelmayer Gerfried: Über die Konstitution der Rothaarigen. 103 pp., ill.
München 1958. (J. W.) 952-953

Auctores recensentes

- AUFENANGER (H. A.) 636.
BANNERTH (E. B.) 603², 604², 606, 607,
608, 630, 908.
BARTHEL 627, 948.
BAUMER 905.
BERNARD-MAITRE (H. B.-M.) 301, 903,
948, 949.
VAN DEN BOOM 916, 918.
BORNEMANN (F. B.) 314, 316, 900.
BURGMANN (A. B.) 283, 301, 313, 314,
319, 631², 636, 949, 950³, 954², 957²,
958².
BURRIDGE 939, 947.
CHRISTOFFELS (H. C.) 594, 627, 628, 629,
632², 634, 931, 942, 950³, 955⁴, 957.
CLOSS 261, 597.
CORNEVIN 295.
EBERHARD 271.
EDER 604, 606.
EMMERICH (H. E.) 315, 318, 319, 630³,
632³, 633, 635³, 636², 951², 956.
ESTREICHER 901, 919, 945.
FRICK (J. F.) 316.
FUCHS H. 934.
FUCHS S. 274², 275, 276², 281, 282.
GOLOMB (L. G.) 318.
GUSINDE (M. G.) 249³, 300, 302², 303,
305, 601, 619, 620, 634², 931.
HELCK (W. H.) 316.
HENNINGER (J. H.) 260, 264, 272, 317,
595, 598, 599, 607, 629, 898, 902,
906, 953, 954.
HERMANN 910, 914, 915.
HIRSCHBERG (W. H.) 298, 609, 612, 614,
615, 633².
HUBER (H. H.) 296, 315², 317, 318, 612,
634, 921³, 951, 952, 955, 956.
HUMMEL 284, 288.
HUPPERTZ 616.
HYMES 574.
KAMAINDA 616.
KISANGA 927.
KÖSTER 293.
KOPPERS 591.
KRAUS 895, 896.
LAUFER 263.
LECHNER (L. L.) 630, 631².
LUKAS 925.
LUNDMAN 268, 592.
MACONI 312, 626.
MAINBERGER (G. M.) 597, 613, 629.
MARINGER 265, 311.
MENGHIN 911².
MÜLLER (K. M.) 297, 298, 314.
NARR 85, 299.
OEHL (E. O.) 315², 951.
OVERHAGE 243.
PITTIONI 904.
PORÉE-MASPERO 876, 914.
RAHMANN (R. R.) 307², 313³, 314, 316,
318, 319.
SCHMID 601.
SCHMITZ (C. A. S.) 306, 309, 624, 625, 935,
939, 941, 943, 958.
SCHOTT 932.
SCHRÖDER (D. S.) 269², 280, 283, 286,
287, 289, 291, 292, 316, 916.
V. SICARD 564², 930.
SIEBER 617.
SÖLKEN 611, 923.
STIRNIMANN (H. S.) 956².
STÖHR 623.
STUDER 600.
THOMAS (L. T.) 952.
TRIMBORN 622.
DE VRIES 265.
VYCICHL (W. V.) 317, 922.
WASTL (J. W.) 952².
YANGALA 926.
ZBINDEN 619.
ZDANSKY 617.
ZYHLARZ 926.

INDEX GEOGRAPHICUS *

Generalia

Die Welt in Umrisen R 950-951.
 La mer vivante R 630.
 Continents sous-marins R 630.
 Die überseeische Welt R 895-896.
 Aufklärung und Revolution R 896-897.
 Religionen der Völker R 597.
 Razze e popoli della terra R 592-594.
 Die Handhabung des Ackergerätes
 765-777.
 Die Trinität in den Mythen der Urvölker
 R 313.
 Châtiments divins R 313.
 Wiederbelebung durch die „neue Haut“
 M 252.
 Religionsgeschichte der Archais R 265.
 Mediterrane Substrate R 905-906.
 Islam heute — morgen R 264-265.
 Les Musulmans d'aujourd'hui R 598-599.
 Babylonien und Ägypten und das Gold
 M 887.
 Bouddhisme et question raciale R 316.
 Entstehung der amerikanischen Hoch-
 kulturen M 892-893.
 Australian and South African Rock-Art
 M 252.
 Origin of the Kemanak M 887.
 The Xylophone as a Culture-Indicator
 M 583.

Europa

Allgemeines

Bärenzeremoniell und Schamanismus in
 der Älteren Steinzeit M 583.
 Tierknochen im Jagdritual der nord-
 eurasischen Völker M 251.
 Arabische Sternnamen in Europa R 603.
 The Vikings R 951.
 Die Wikinger R 951.
 Hexen und Weiberbünde M 887.

Einzelländer

Irish and Scandinavian Folktales R 630.
 Der große Zug nach Mitternacht R 315.
 Atlas över Svensk Folkkultur R 315.
 Physical Anthropology and Population
 Genetics of Sweden R 268-269.
 English Grammar for Foreign Students
 R 951.

Atlas der deutschen Volkskunde
 R 951-952.

Mecklenburgisches Wörterbuch
 R 600-601.

Die Welt der Kelten R 904-905.
 Kelten und Germanen M 887-888.
 Herkunftsgebiet der Kelten M 888.
 Die Druiden M 888.
 Godsdiensten der Germanen R 265-268.
 Anthropologia Helvetica, II R 601-602.
 Atlas der Schweizerischen Volkskunde
 R 952.
 Schwerttyp aus dem hochalpinen Raum
 M 253.
 Österreichisches Volksliedwerk R 631.
 Burgenland im Biedermeier R 631.
 Schamanismus in der ungarischen Volks-
 kultur M 253.

Dictionary of Spoken Spanish R 315-316.
 Humanitas Romana R 952.
 Società e uomo in Sardegna R 631.
 The Structure of Maltese R 954.
 Substrat et adstrat en Grèce M 253.
 Greek Calendar Customs M 253.

Ethnogenese des estnischen Volkes
 M 583-584.

Polski Atlas Etnograficzny R 315.
 Dictionary of Spoken Russian R 315-316.
 Studies in Cheremis: Games R 269-270.
 Studies in Cheremis: The Supernatural
 R 269-270.

Asia

Allgemeines

Religionen des Ostens R 629.
 L'Islam en Asie R 953-954.

Vorderer Orient

Entstehungsgebiet der ältesten Land-
 wirtschaft M 254.
 Arische Sprachreste in Vorderasien M 254.
 Les Chrétiens d'Orient R 599-600.
 Destin du Proche-Orient R 954.
 Società beduina R 908-910.
 Divinità semitiche R 906-908.

Frauenfrage in der Türkei M 584.
 Bergnomaden und Yaylabauern im mitt-
 leren kurdischen Taurus R 271-272.
 Excavations at Armazis-Khevi Near
 Mzkheta R 954.

L'art araméen M 889.
 Religion de Hiéropolis de Syrie M 584.

* Wie beim Index Geographicus, so ist auch innerhalb der einzelnen Stichwörter im Index Rerum die Reihenfolge der Erdteile Europa, Asia, Africa, America, Oceania. Innerhalb eines Erdteiles oder seiner Untergliederung wurde, wenn keine andere Gruppierung hervorgehoben wird, die geographische Reihenfolge Nord-Süd, West-Ost gewählt. Sonst wurde die alphabetische Reihenfolge eingehalten. Seitenzahlen in Kursiv weisen auf „Tractatus“ hin, M auf „Miscellanea“, R auf „Recensiones“.

Kulturreste der Kassiten 17-84.
Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes M 584-585.

Mädchenbeschneidung in Arabien M 254.
Saudi Arabia R 604.
Inscriptions sud-arabes R 272-274.
Persécution des chrétiens himyarites M 254-255.
Le récit de Hayy Ibn Yaqzân R 603.
Geheimnisse der Wortkunst R 604.

Persisch R 954-955.
Anthropological Analysis of the Tadjiks of Pamir M 585.

Vorderindien

L'Inde et l'Occident R 274.
Origin of the God Vishnu M 889.
Der Buddha und seine Lehre R 280-281.
Sanskrit and the Pre-Aryan Tribes and Languages M 889.
Sources et composition du Rāmāyaṇa de Tulst-Dās R 281-282.
Pre- and Proto-Historic Foundations of India and Pakistan R 274-275.
Excavations at Maheshwar and Navdatoli R 282-283.
Indian Sociology R 631-632.
Indian Village Community R 275.

Forschungen im Hunzatal 657-664.
A West Pakistan Village of Renown 825-840.
Survey of Village Baffa in the Hazara District R 276.
Megaliths in Central India M 255.
Caste and Kinship in Central India R 910-911.
Justice among the Kumarbhag Paharias 874-875.
Falconry among the Tribals in Biru 416-424.
Une sous-caste de l'Inde du Sud R 276-280.

Cousin Marriage among the Riang 734-738.
Peoples of Nepal Himalaya R 284-286.
Khami/Khumi-Vokabulare 505-557.

Hinterindien

Panggi and Minyong Abor Women 97-113.
Chinese Numerals as Loan Words in Tai M 890.
Thailand R 632.
Wunderland Siam R 632.
Noone of the Ulu R 632.
Prehistoric Malaya R 911-913.
Stone Age in Malaya R 911-913.
Adventurous Quest in the Malayan Hinterland R 632.
In den Dschungeln Malayas R 955.
Ongé Population 561-563.
Somatic Traits of the Onges M 889-890.

Indochina

Cambodge 876-882.
La langue vietnamienne R 283.

Médiums vietnamiens R 914.
Monuments anciens du Nord Viêt-Nam R 955.

Nordasien

Tierknochen im Jagdritual der nord-eurasischen Völker M 251.
Ob-Ugric Metrics 574-576.
Verwandtschaftsverhältnisse des Giljakischen 355-415.
La place du ghiliak M 890.

Zentralasien

Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia R 291-292.
L'étude du chamanisme mongol R 916.
Le parler de l'Amdo R 288-289.
The Monguors of the Kansu-Tibetan Border R 289-291.
Tibet-Landeskunde R 914-915.
Die Religionen Tibets R 287-288.
Tibetische Mystik R 286-287.
Tibet, verlorene Heimat R 915-916.
Chinesische Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken R 283-284.

Ostasien

The Religions of Ancient China R 316.
Danses et légendes de la Chine ancienne R 316.
The Ancestral Temple in China M 585.
Chinesische Skulpturen R 632-633.
Der chinesische Personennamen R 293-295.
Lineage Organization in Southeastern China R 292-293.
Early Cultural History of South China M 585-586.
Village Japan R 604-605.
Character Portrayal in the Japanese Folk Tale 665-670.
Early Nō Drama R 606.
Japanisches Kunstgewerbe R 955.
Stone Circles in Northern Japan 441-455.
Ritzzeichnungen in Nordjapan 425-440.
Pleistozäner Hominidenfund im mittleren Japan M 255-256.
Contacts linguistiques ainou-tokhariens 753-764.

Africa

Allgemeines

Le panafricanisme R 295-296.
Social Change and Mental Health R 955.
Anthropology and Africa M 256.
Negerkunst und Negerkünstler R 609-611
African Design R 955.
Musica africana R 919-921.
Primitivität d. afrikanischen Wildbeutekulturen M 586.
Primitivität der afrikanischen Zwergwüchsigen M 586.
L'inceste royal en Afrique R 918-919.

- L'empêchement de « parenté » en droit coutumier africain R 916-918.
 Priesterseminarien Schwarz-Afrikas R 613-614.
 Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten M 586-587.

Nordafrika

- Structures sociales du Haut-Atlas R 607.
 Materielle Kultur Nordwest-Marokkos R 606-607.
 Vie quotidienne à Carthage R 607-608.
 Die Teda von Tibesti R 612-613.
 Le « dieu primordial » chez les Egyptiens M 256.
 Götter am Nil R 316.
 Mit Rahineh 1955 R 317.
 Hermopolis 1929-1939 R 922-923.
 Un village égyptien au XX^e siècle R 608-609.

Westafrika

- Pre-Islamic Architecture in West-Africa M 890-891.
 Pagans and Politicians R 633.
 Der gute Ton bei den Negeren R 317.
 Bongouanou, Côte d'Ivoire R 921-922.
 Witchcraft in Ghana R 956.
 Ashanti Boy R 634.
 Dach-Dekoration der Krobo 578-580.
 Kwa-Sprachen. Sprachen der Togo-Restvölker R 925.
 Histoire du Togo R 296-297.
 Ivoires nigériens M 256-257.
 The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples R 923-925.
 Geschichte von Zamfara R 611-612.
 Populations du Tchad R 612.
 Die Tangale von Biliri 860-870.
 Les populations Bamiléké de l'ouest Cameroun R 921-922.
 Orakelwesen im Kameruner Waldland 114-134.
 I was a Savage R 633-634.

Ostafrika

- Die Nubier R 614-615.
 Nonverbal Language of the Ethiopian Toga 558-560.
 Peoples of South-West Ethiopia R 615-616.
 Die kaschitische Sprache 739-752.
 Il Somalo della Somalia R 926.
 The Flame Trees of Thika R 318.
 The Lajo-Omiru and the Labwoor and Nyakwai 174-214.
 Das Eisen bei den ostafrikanischen Bantu M 891.
 Uganda and the Mill Hill Fathers R 297.
 Bilderstraße Ostafrikas R 634.
 Luguru Descent Groups 882-885.

Zentralafrika

- Les Kongo nord-occidentaux R 616.
 Epouses des mânes à l'Oubangui M 257.
 Propriété chez les Môngo-Bokoté R 616-617.

- The Belgian Congo R 956.
 Etudes Bakongo R 926-927.
 Théâtre Nkundô R 318.
 Culte des morts chez les Balambo 145-173.
 Chant de fables bolia M 891.
 Messianic Popular Movements in the Lower Congo R 927-930.

Südafrika

- South Africa R 956.
 African Nationalism R 633.
 Eingeborenkirchen in Süd- und Südwest-Afrika R 298-299.
 Ausgrabungen in Rhodesien 564-574.
 Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia R 298.
 The Transvaal Ape-Man-Bearing Cave Deposits R 299-300.
 The Tongaat Variant of the Wilton Culture M 892.
 The Boskop „Race“ Problem M 891.
 Archaeological Notes from South West Africa M 257.
 Kalahari R 956-957.
 Marriage among !Kung Bushmen M 257.
 Marriage Regulations Among !Kung Bushmen M 587.
 Religion in a Tswana Chiefdom R 930-931.
 L'origine des Malgaches R 617.
 Migrations intérieures à Madagascar R 921-922.

America

Allgemeines

- Paul Rivet und die Amerikanistik 249-250.
 Guatemala en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas R 634.
 Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala M 892.
 L'origine des Olmèques M 893.
 Zwischen Peru und Mexiko R 302.

Nordamerika

- Water Witching U. S. A. R 318.
 Eskimo R 957.
 Le nombre des Indiens aux Etats-Unis M 587.
 Indian Journals 1859-62 R 931.
 The Blackfeet R 617-619.
 Kulturheroenmythus der Südathapasken 689-733.
 Le Shalako des Indiens Zuñis R 619.
 The Four Worlds of the Havasupai M 587-588.

Mittelamerika

- Raumerschließung des alten Amerika M 588.
 Historia de Nueva España R 301-302.
 Etnografía de México R 300.
 Village nahuatl du Mexique oriental R 301.

Untergang der Maya-Kultur M 893.
 Antropología Física de Veracruz
 R 619-620.
 Le vaudou haïtien R 957.

Südamerika

With Graziela to the Head-hunters
 R 635.
 Orfebrería Prehispánica de Colombia
 R 620-622.
 Las Fuentes del Orinoco R 931-932.
 Mundurucú Religion R 303-305.
 Anthropometrie bei brasilianischen Indianern M 893.
 Befriedung am Juruena (Mato Grosso)
 576-578.
 Erforschung primitiver Sprachen M 258.
 Andean Excavations, II R 634-635
 Zettler-Codex 420 R 635.
 Los Yacimientos de Lauricocha
 R 302-303.
 Power and Property in Inca Peru
 R 932-934.
 Silberne Taufschale aus Peru R 601.
 Diccionario Kechwa-Castellano
 R 622-623.
 Spanish-Guaraní Relations in Early
 Paraguay R 934-935.
 Acculturation in the Guajira M 588-589.
 Panpa Simi o Lengua Común R 305-306.

Oceania

Allgemeines

Kulturen der Südsee R 306-307.
 Anthropology in the South Seas
 R 939-941.
 Research in the Pacific Islands R 947-948.
 Das Floß in Ozeanien M 258.
 Siedlungsformen in Ostindonesien und
 Melanesien M 893-894.

Philippinen

Bibliography of Philippine Social Sciences
 R 318-319.
 Philippine Documents in the Ayer Collection of the Newberry Library
 R 307.
 Hanunóo Agriculture R 307-309.
 Isneg Songs 463-504, 778-824.

Indonesien

Zoo Quest for a Dragon R 636.
 Anthropology of Nias, Mentawai and Engano R 623.

Die Orang Abung. Süd-Sumatra im Wandel R 935-938.

A Borneo Story R 319.
 Literatur der Mualang-Dajaks R 958.
 Expedition to Sarawak R 635.

Social Status and Power in Java R 939.
 A View of Java R 636.
 Structural Study of Religion in Java
 R 957.

Tjan Tjoe Siem's Vertaling van de Lakon
 Kurupati Rabi R 958.
 Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables
 M 894.

Mikronesien

Südseebuch R 636.
 Marianas Prehistory R 311-312.
 Divining from Knots in the Carolines
 M 589.
 Cultural Change in Palau R 941-942.

Melanesien

Die melanesischen Geheimkulte
 R 309-311.
 Haarkörbchen in Melanesien M 258-259.
 Espiritu Santo R 312-313.
 Rennell Island R 319.
 Britain in Fiji, 1858-1880 R 625-626.
 Nouvelle-Calédonie R 958.

Neuguinea

Blood Groups in Pygmies M 259.
 Papoea's aan de Mappi R 624-625.
 Marind-anim (New Guinea) M 259.
 Nackenstützen und Zeremonialstäbe der
 Azera M 589.
 Ayom Pygmies' Myth and Method of
 Counting 247-249.
 The Kuma in the New Guinea Highlands
 R 943-945.
 Jugendweihe am mittleren Sepik 135-144.
 Stone Implements from the Central Highlands 456-462.
 Kanggi Spirit in the Central Highlands
 671-688.
 Vorgeschichte des Mac-Cluer-Golfes
 R 942-943.
 Musik der Kate und Sialum R 945-947.

Polynesien

Polynesian Influence in New Caledonia
 M 590.
 Arioi und Mamaia, polynesische Kultbünde R 636.
 Polynesian Languages within the Austro-
 nesian R 958.
 La première personne inclusive du singulier en Polynésie M 589.
 Fishhooks R 948.
 We, the Tikopia R 319.
 The Maori and his Religion R 626-627.
 Hawaiian History R 627.
 Rezitationen von der Osterinsel 841-859.
 Die Hauptgottheit der Osterinsulaner
 M 894.
 Rundbauten auf der Osterinsel M 259.

Australien

Holz- und Steinsetzungen in Australien
 M 590.
 Abstract Art of the Aranda 345-354.
 Kunst Australiens R 627-628.
 Altersklassen in Nordwest-Australien
 M 894.
 Tasmanian Mythological Terms 1-16.

INDEX RERUM

Anthropologie**Allgemeines**

- Le razze e i popoli della terra R 592-594.
Menschenrassen niedrigster Körper-
höhe M 582.

Abstammung

- Hominisationsprobleme 243-247.
Primitivität der afrikanischen Zwerg-
wüchsigen M 586.
Neandertaler-Forschung 85-96.
Transvaal Ape-Man-Bearing Cave
Deposits R 299-300.
The Boskop „Race“ M 891.
Pleistozäner Hominidenfund in Japan
M 255-256.

Monographisches

- Physical Anthropology of Sweden
R 268-269.
Anthropologia Helvetica, II.
R 601-602.
Società e uomo in Sardegna R 631.
The Tadjiks of Pamir M 585.
Somatic Traits of the Onges M 889-890.
L'origine des Malgaches R 617.
Indiens aux Etats-Unis M 587.
Antropología Física de Veracruz
R 619-620.
Anthropometrie bei brasilianischen
Indianern M 893.
Blood Groups in Pygmies of the Wis-
sellakes M 259.

Cranial Deformation M 258.
Handfurchen des Menschen M 582-583.
Mongolismus R 952-953.
Hautfarbenverteilung und ultraviolette
Strahlung M 252.
Konstitution der Rothaarigen
R 952-953.

Astronomie

- Greek Calendar Customs M 253.
Arabische Sternnamen in Europa R 603.

Bibliographien

- Anthropology and Allied Subjects for
1955 R 316.
Kwa-Sprachen und Togo-Restvölker
R 925.
Philippine Social Sciences R 318-319.
Philippine Documents in the Newberry
Library R 307.
Anthropology of Nias, Mentawai and
Enggano R 623.
Pacific Islands R 947-948.

Biographien

- Robert H. Lowie R 900-901.
Morgan's Indian Journals R 931.

Raffaele Pettazzoni 871-874.

Paul Rivet 249-250.

H. D. Skinner R 939-941.

Tibet, verlorene Heimat R 915-916.

Ashanti Boy R 634.

I was a Savage R 633-634.

Noone of the Ulu R 632.

Ethnographie**Allgemeines**

- Razze e popoli della terra R 592-594.

Asien

- Bergnomaden und Yaylabauern im
mittleren kurdischen Taurus
R 271-272.
Società beduina R 908-910.
Saudi Arabia R 604.
Forschungen im Hunzatal 657-664.
Nepal Himalaya R 284-286.
Wunderland Siam R 632.
Thailand R 632.
Malayan Hinterland R 632.
Cambodge 876-882.
Monguors of the Kansu-Tibetan Border
R 289-291.
Tibet-Landeskunde R 914-915.

Afrika

- Die Tangale von Biliri 860-870.
Die Teda von Tibesti R 612-613.
Die Nubier R 614-615.
Populations du Tchad R 612.
South-West Ethiopia and its Border-
land R 615-616.
The Lajo-Omiru and the Labwoor and
Nyakwai 174-214.
Les Kongo nord-occidentaux R 616.

Amerika

- The Blackfeet R 617-619.
Ethnografia de México R 300.

Ozeanien

- Die Orang Abung Süd-Sumatras
R 935-938.
Kulturen der Südsee R 306-307.
Espíritu Santo (Nouvelles Hébrides)
R 312-313.
Rennell Island R 319.
Nouvelle-Calédonie R 958.
Papoea's aan de Mappi R 624-625.
The Kuma in the New Guinea High-
lands R 943-945.

Expeditionen und Reisen

- Der große Zug nach Mitternacht R 315.
Tanah Malayu R 955.
Flame Trees of Thika R 318.
Kalahari R 956-957.
Zwischen Peru und Mexiko R 302.

Indian Journals R 931.
 With Graziela to the Head-hunters (South America) R 635.
 Las Fuentes del Orinoco R 931-932.
 Indianerstamm am Juruena (Mato Grosso) 576-578.
 Expedition to Sarawak R 635.
 View of Java R 636.
 Zoo Quest (Indonesia) R 636.
 A Borneo Story R 319.
 Südseebuch R 636.

Geographie

Welt in Umrissen R 950-951.
 La mer vivante R 630.
 Continents sous-marins R 630.

Geschichte

Allgemeines

Historia Mundi. 8. Bd. R 895-896.
 Historia Mundi. 9. Bd. R 896-897.
 Universalgeschichte 239-242.

Länder

Destin du Proche-Orient R 954.
 Inscriptions sud-arabes R 272-274.
 Foundations of India and Pakistan R 274-275.
 Le panafricanisme R 295-296.
 Histoire du Togo R 296-297.
 Geschichte von Zamfara R 611-612.
 Rhodesien 564-574.
 Les migrations à Madagascar R 921-922.
 Hawaiian History R 627.

Völker und Stämme

Die Wikinger R 951.
 The Vikings R 951.
 Welt der Kelten R 904-905.
 Herkunftsgebiet der Kelten M 888.
 Kelten und Germanen M 887-888.
 Humanitas Romana R 952.
 Ethnogenese des estnischen Volkes M 583-584.

Arische Sprachreste in Vorderasien M 254.

Kulturreste der Kassiten 17-84.
 Persécution des chrétiens himyarites M 254-255.
 Peoples of Nepal Himalaya R 284-286.
 Chinesische Nachrichten über die Ost-Türken R 283-284.

Mit Rahineh 1955 R 317.
 The Benin Kingdom R 923-925.
 The Lajo-Omiru and the Labwoor and Nyakwai 174-214.

Maya-Kultur M 893.

Kolonialfragen

Pagans and Politicians R 633.
 The Belgian Congo R 956.
 South Africa R 956.
 Britain in Fiji, 1858-1880 R 625-626.

Kultur

Kulturbeziehungen

Kulturreste der Kassiten 17-84.
 L'Inde et l'Occident R 274.
 Peoples of Nepal Himalaya R 284-286.
 Indonesia and Africa M 583.
 Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables M 894.
 The Four Worlds of the Havasupai M 587-588.
 Polynesian Influence in New Caledonia M 590.
 Polynesische Kultbünde R 636.

Kulturgeschichte

Cultural History of South China M 585-586.
 Anthropology and Africa M 256.
 Vie quotidienne à Carthage R 607-608.
 Afrikanische Wildbeutekulturen M 586.
 Amerikanische Hochkulturen M 892-893.
 Die Orang Abung Süd-Sumatras R 935-938.

Kulturwandel

Frauenfrage in der Türkei M 584.
 Monasteries in Inner Mongolia R 291-292
 The Guajira M 588-589.
 Early Colonial Paraguay R 934-935.
 Leadership in Palau R 941-942.

Kunst

Allgemeines

Art primitif R 628-629.
 Vom Heiligen in der Kunst R 597-598.
 Bildnerische Darstellung des Hochgottes M 886.
 L'art araméen M 889.
 Negerkunst und Negerkünstler R 609-611.
 Eskimo R 957.
 Die Kunst Australiens R 627-628.

Baukunst

Monuments anciens du Nord Viêt-Nam R 955.
 Pre-Islamic Architecture in West-Africa M 890-891.
 Rundbauten auf der Osterinsel M 259.

Malerei und Plastik

Ritzzeichnungen in Nordjapan 425-440.
 African Design R 955.
 Felsbilder in Tanganyika R 634.
 Notes from South West Africa M 257.
 Felsbilder des Mac-Cluer-Golfes (West-Neuguinea) R 942-943.
 Abstract Art of the Aranda 345-354.
 Australian and South African Rock-Art M 252.

Chinesische Skulpturen R 632-633.
 Dach-Dekoration der Krobo 578-580.
 Ivoires nigériens M 256-257.

Kunstgewerbe

- Japanisches Kunstgewerbe R 955.
- Orfebrería Prehispánica de Colombia R 620-622.
- Silberne Taufschale aus Peru R 601.

Musik

- Ethnomusicology R 901-902.
- Musica africana R 919-921.
- Quelques chants de fables bolia M 891.
- The Xylophone as a Culture-Indicator M 583.
- The Origin of the Kemanak M 887.
- Musik der Kate und Sialum R 945-947.

Tanz, Theater

- Danses et légendes de la Chine ancienne R 316.
- Théâtre Nkundô R 318.

Linguistik**Allgemeines**

- Lebensformung und menschliche Sprache M 581-582.
- Voraussetzungen des Begriffs Muttersprache M 252-253.
- Erforschung primitiver Sprachen M 258.
- Indogermanische Sprachwissenschaft R 314.
- Arische Sprachreste in Vorderasien M 254.
- Inscriptions sud-arabes R 272-274.
- Bericht über sprachliche und volkswissenschaftliche Forschungen im Hunzatal 657-664.
- Bibliographie der Kwa-Sprachen und Togo-Restvölker R 925.

Etymologie

- Arabische Sternnamen in Europa R 603.
- Substrat et adstrat en Grèce M 253.
- Ethical Terms in the Koran R 630.
- Chinese Numerals in Tai M 890.
- Tasmanian Mythological Terms 1-16.

Grammatik

- English Grammar R 951.
- Persisch R 954-956.
- The Structure of Maltese R 954.
- La langue vietnamienne R 283.
- Der chinesische Personenname R 293-295.
- Le parler de l'Amdo R 288-289.
- Kaschitische Sprache 739-752.
- Il Somalo della Somalia R 926.
- Un village nahuatl du Mexique R 301.
- Panpa Simi o Lengua Común R 305-306.
- La première personne en Polynésie M 589.

Ob-Ugric Metrics 574-576.

Sprachvergleichung

- Mediterrane Substrate R 905-906.
- Sanskrit and the Pre-Aryan Tribes M 889.

Verwandtschaftsverhältnisse des Giljakischen 355-415.

Le ghiliak parmi les langues paléo-sibériennes M 890.

Contacts ainou-tokhariens 753-764.

Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten M 586-587.

Polynesian Influence in New Caledonia M 590.

The Polynesian Language R 958.

Texte

- Le Rāmāyana de Tulsi-Dās R 281-282.
- Isneg Songs 463-504, 778-824.
- Osterinsel 841-859.

Wörterlisten

- Mecklenburg R 600-601.
- Spoken Spanish R 315-316.
- Spoken Russian R 315-316.
- Khami/Khumi 505-557.
- Kechwa-Castellano R 622-623.

Literatur

- Geheimnisse der Wortkunst des 'Abdalqāhir al-Curcānī R 604.
- Le Rāmāyana de Tulsi-Dās R 281-282.
- Early Nō Drama R 606.
- Ob-Ugric Metrics 574-576.
- Isneg Songs 463-504, 778-824.
- Vertaling van de Lakon Kurupati Rabi R 958.
- Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables M 894.
- Literatuur der Mualang-Dajaks R 958.
- Rezitationen von der Osterinsel 841-859.

Materielle Kultur

- Nordwest-Marokko R 606-607.
- Dach-Dekoration der Krobo 578-580.
- Eisenbearbeitung bei den ostafrikanischen Bantu M 891.
- Haarkörbchen in Melanesien M 258-259.
- Nackenstützen und Zeremonialstäbe in Nordost-Neuguinea M 589.

Methode

- Lehrbuch der Völkerkunde R 591-592.
- Man in the Primitive World R 313.
- Kulturhistorie 239-242.
- The Concept of Development R 313.
- „Cultural Anthropology“ und das Wertproblem R 903-904.
- Anthropology and Africa M 256.
- Problematik der Mythologeme 215-238.

Mission

- Völkerkundliche Ausrüstung des Missionars R 263-264.
- Heidenbekehrung bei Ambrosius R 314-315.
- Priesterseminarien Schwarz-Afrikas R 613-614.
- Uganda and the Mill Hill Fathers R 297.

Historia de Nueva España R 301-302.
Zwettler-Codex 420 R 635.

Philosophie

Philosophische Anthropologie R 950.
Physique moderne et philosophie traditionnelle R 629-630.
Le récit de Hayy Ibn Yaqzān R 603.

Prähistorie und Archäologie

Allgemeines

Neandertaler-Forschung 85-96.
Les Paléolithiques ont-ils domestiqué le Renne? M 251-252.
Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas M 583.
Entstehungsgebiet der ältesten Landwirtschaft M 254.

Monographisches

Megaliths in Central India M 255.
Prehistoric Malaya R 911-913.
Stone Age in Malaya R 911-913.
The Tongaat Variant of the Wilton Culture M 892.
Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala M 892.
L'origine des Olmèques M 893.
Marianas Prehistory R 311-312.

Funde

Schwerttyp aus dem hochalpinen Raum M 253.
Excavations at Armazis-Khevi Near Mzkheta in 1937-1946 R 954.
Excavations at Maheshwar and Nandatoli R 282-283.
Hominidenfund im mittleren Japan M 255-256.
Stone Circles in Northern Japan 441-455.
Ritzzeichnungen in Nordjapan 425-440.
Hermopolis R 922-923.
Los Yacimientos de Lauricocha R 302-303.
Andean Excavations R 634-635.
Fishhooks R 948.
Stone Implements from New Guinea 456-462.
Holz- und Steinsetzungen in Australien M 590.

Kunst

Archaeological Notes from South West Africa M 257.
Felsbilder des Mac-Cluer-Golfes, West-Neuguinea R 942-943.

Religion

Allgemeines

VIII Congresso di Storia delle Religioni R 261-263.
Raffaele Pettazzoni 871-874.
Transzendenz, Archetypus, Mysterium M 886.

Vom Heiligen in der Kunst R 597-598.
Religionen des Ostens R 629.
Religions des préhistoriques et des primitifs R 314.
Mythos und Kult bei Naturvölkern R 949.
Châtiments divins R 313.

Religionsgeschichte

Religionsgeschichte 239-242.
Histoire des Religions, 3 R 595-596.
Histoire des Religions, 4 R 898-899.
Religionen der Völker R 597.
Godsdiensten der Germanen R 265-268.
Religionsgeschichte der Archaik R 265.
Islam heute — morgen R 264-265.
Persécution des chrétiens himyarites M 254-255.
Antiche divinità semitiche R 906-908.
Religion de Hiérapolis de Syrie M 584.
Religions of Ancient China R 316.
Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia R 291-292.
Religionen Tibets R 287-288.

Glaubensanschauungen

Darstellung des Hochgottes M 886.
Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie R 260-261.
The Supernatural in Cheremis R 269-270.
Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes M 584-585.
Religious Life of the Monguors R 289-291.
Le « dieu primordial » chez les Égyptiens M 256.
Religion des Bakongo R 926-927.
Mundurucú Religion R 303-305.
Study of Religion in Java R 957.
The Kanggi Spirit in New Guinea 671-688.
Weltbild am mittleren Sepik 135-144.
Sosom, the Sun of the Marind-anim M 259.
The Maori and his Religion R 626-627.
Die Hauptgottheit der Osterinsulaner M 894.

Mythologie

Primitive Mythology R 950.
Sinndeutung des Mythos R 313.
Mythologeme „Hainuwele“ und „Prometheus“ 215-238.
Kulturheroenmythus der Südathapaken 689-733.
The Ayom Pygmies' Myth of Origin 247-249.
Tasmanian Mythological Terms 1-16.

Kult und Riten

Perpetuation of the Past M 581.
Wiederbelebung durch die „neue Haut“ M 252.
The Rites of Passage R 950.
Cannibalism and Human Sacrifice R 902-903.

- Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas M 583.
 Die Druiden M 888.
 Jagdritual der nordeurasischen Völker M 251.
 The Ancestral Temple in China M 585.
 Culte des morts chez les Balambo 145-173.
 Epouses des mânes à l'Oubangui M 257.
 Le Shalako des Indiens Zuñis R 619.
 Die melanesischen Geheimkulte R 309-311.
 Zeremonialstäbe in Nordost-Neuguinea M 589.
- Schamanismus**
 Das Religiöse im Schamanismus M 581.
 Schamanismus in der ungarischen Volkskultur M 253.
 Chamanisme mongol R 916.
- Magie**
 Zauberer und Medizinmänner R 950.
 Friedrich Spee von Langenfeld R 630-631.
 Médiuns vietnamiens R 914.
 Witchcraft in Ghana R 956.
 Orakelwesen im Kameruner Waldland 114-134.
 Divining from Knots in the Carolines M 589.
- Hochreligionen**
 Die Götter am Nil R 316.
 The God Vishnu M 889.
 Der Buddha und seine Lehre R 280-281.
 Le bouddhisme et la question raciale R 316.
 Tibetische Mystik R 286-287.
 Die Anfänge der Menschheit R 950.
 Les Chrétiens d'Orient R 599-600.
 Studia Orientalia Christiana R 317.
 Eingeborenenkirchen in Süd- und Süd-west-Afrika R 298-299.
 Messianic Popular Movements in the Lower Congo R 927-930.
 Religion in a Tswana Chiefdom R 930-931.
 Le vaudou haïtien R 957.
 Islam heute — morgen R 264-265.
 L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui R 598-599.
 Ethical Terms in the Koran R 630.
 L'Islam an Asie R 953-954.
- Soziologie**
Allgemeines
 Social Change R 948-949.
 The Mothers R 594-595.
 Citadel, Market and Altar R 314.
 Social Organization of the Prison R 949.
 Indian Sociology, I. R 631-632.
- Onge Population and Settlements 561-563.
 African Nationalism R 633.
 Africa : Social Change R 955.
 Der gute Ton bei den Negern R 317.
 Nonverbal Language of the Ethiopians 558-560.
 Sociologie des Bakongo R 926-927.
 Eingeborenenkirchen in Süd- und Süd-west-Afrika R 298-299.
 Raumerschließung in den Hochkulturen des alten Amerika M 588.
 Siedlungsformen in Ostindonesien und Melanesien M 893-894.
 We, the Tikopia R 319.
- Soziale Struktur**
 Hexen und Weiberbünde M 887.
 Società e uomo in Sardegna R 631.
 L'antica società beduina R 908-910.
 The Indian Village Community R 275.
 A West Pakistan Village of Renown 825-840.
 Village Baffa in the Hazara District of the Peshawar Division R 276.
 Organisation sociale des Pramalai Kallar R 276-280.
 Village Japan R 604-605.
 Structures sociales du Haut-Atlas R 607.
 Un village égyptien au XX^e siècle R 608-609.
 Populations Bamiléké de l'ouest Cameroun R 921-922.
 Un village nahuatl du Mexique R 301.
 Frauenfrage in der Türkei M 584.
 Mädchenbeschneidung in Arabien M 254.
 Jugendweihe am mittleren Sepik 135-144.
 Altersklassen der Vorinitiation in Nordwest-Australien M 894.
- Familie**
 Caste and Kinship in Central India R 910-911.
 Cousin Marriage among the Riang 734-738.
 Panggi and Minyong Abor Women 97-113.
 Epouses des mânes à l'Oubangui M 257.
 Der chinesische Personennamen R 293-295.
 Lineage Organization in Southeastern China R 292-293.
 Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia R 298.
 Marriage Among !Kung Bushmen M 257.
 Marriage Regulations Among !Kung Bushmen M 587.
 Luguru Descent Groups 882-885.
 L'empêchement de «parenté» R 916-918.
 Liebesleben der Naturvölker R 629.
 L'inceste royal en Afrique R 918-919

Recht

- Bindungen des Eigentums bei Naturvölkern M 886.
- Droit de propriété chez les Môngo-Bokóté R 616-617.
- Justice among the Kumarbhag Paharias 874-875.
- Power and Property in Inca Peru R 932-934.
- Social Status and Power in Java R 939.

Tagungsberichte

- VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni R 261-263.
- XXXIII Congreso Internacional de Americanistas R 634.

Volkskunde**Monographisches**

- Atlas över Svensk Folkkultur R 315.
- Atlas der deutschen Volkskunde R 951-952.
- Atlas der Schweizerischen Volkskunde R 952.
- Polski Atlas Etnograficzny R 315.
- Das Burgenland im Biedermeier R 631.
- Österreichisches Volksliedwerk R 631.
- Cheremis Games R 269-270.

Legenden, Märchen, Sagen

- Irish and Scandinavian Folktales R 630.
- Légendes de la Chine ancienne R 316.
- Character Portrayal in the Japanese Folk Tale 665-670.

Wirtschaft**Allgemeines**

- Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus R 271-272.
- Water Witching U.S.A. R 318.

Jagd und Fischfang

- La mer vivante R 630.
- Conquête des continents sous-marins R 630.
- Falconry in Biru 416-424.

Bodenbau

- Handhabung des Ackergerätes 765-777.
- Entstehung der Pflugkultur M 251.
- Entstehungsgebiet der ältesten Landwirtschaft M 254.
- Hanunóo Agriculture R 307-309.

Viehzucht

- Les Paléolithiques ont-ils domestiqué le Renne? M 251-252.

Handel und Verkehr

- Babylonien und Ägypten und das Gold M 887.
- Bongouanou, Côte d'Ivoire R 921-922.
- Das Floß in Ozeanien M 258.

Zahlssysteme

- The Ayom Pygmies' Method of Counting 247-249.

INDEX ILLUSTRATIONUM**Kartenskizzen**

- Die Kassiten in Vorderasien, 19.
- Abor Hills (Assam), 98.
- Präfektur Akita (Japan), 425.
- Layo District (Kenya), 184-185.

Verbreitungskarten

- Stone Circles in Northern Japan, 447.

Bilder**Generalia**

- Kulturenschema, 217.

Asia

- Kulturreste der Kassiten, 21, 34, 35, 56, 67.

- Falconry in Biru (India), opp. 424.
- Nordjapanische Ritzzeichnungen, 430, 434, opp. 440.
- Stone Circles in Northern Japan, opp. 448, 453.

Africa

- Bauten der Tangale von Biliri (Nigeria), opp. 864.
- Orakelutensilien (Kamerun), 122, 125.
- Symbolic Expressions of the Ethiopian Toga, opp. 560.
- Kinship System of the Luguru (Tanganyika), 883.

Oceania

- Stone Implements (New Guinea), opp. 462.
- Rock Engravings (Aranda), opp. 352, 353.

Tasmanian Mythological Terms

By E. A. WORMS

Contents:

1. Old Reports about Tasmanian Religion
2. Etymological Investigation of Tasmanian Mythological Terms
 - a) Results
 - b) Comparison of Tasmanian and Australian Mythology
3. Tasmanian Mythological Terms
 - a) *Digana Mara Bona*, The Twilight Man
 - b) *Nama Burag*, The Spirit of the Thunderstorm
 - c) *Ragi Roba*, The Revered Spirit
 - d) *Laga Rabana*, The Awe-ful Spirit of the Dead
 - e) *Maian Ginja*, The Killer
 - f) *Mura Bugana Luwana*, The Bright Spirit of the Night
 - g) *Wara Wana*, The Spirit Being
 - h) *Tini Drini*, The Island of the Dead
 - i) *Badanela*, The Shadow Man
 - j) *Kana Tana*, The Bone Man
 - k) *Nangina*, The Ghost
 - l) *Buga Nubrana*, The Man's Eye

Our knowledge of the religion of the extinct Tasmanians is very meagre and unsatisfactory. The population had completely disappeared before a thorough scientific research could be undertaken. The natives took most of their spiritual secrets with them to the funeral pyre and to *Tini Drini*, the island of the dead (3 h).

1. Old Reports about Tasmanian Religion

What little has been discovered about their religious heritage has been minutely collected and recorded in the compendious but rare book by H. LING ROTH, *The Aborigines of Tasmania*¹. LING ROTH quotes many of the contemporary authors who had been interested in the life and thoughts of these unfortunate negritos. Some of these writers were convinced that the Tas-

¹ H. LING ROTH, *The Aborigines of Tasmania*, 2nd edition. Halifax 1899.

manians did not practise any religion. LING ROTH was of the opinion that "most writers" attributed to them "some idea of religion" ². For instance, F. R. NIXON, the Anglican Bishop, remarked that the Tasmanians had, at least, "the dread of a malignant spirit, which seems to have been their predominant, if not their only feeling on the subject" ³. J. E. CALDER heard from G. A. ROBINSON that they quite believe in a life . . . after the destruction of the body at the funeral pile . . . , that they were fatalists, and also that they believed in the existence of both a good and an evil spirit. "The latter", he says, "they called *Raegoo wrapper* ⁴, to whom they attributed all their afflictions. They used the same word to express thunder and lightning" ⁵. LEIGH is mentioned as writing: ". . . they believe in two spirits; one, who, they say, governs the day, and whom they call the good spirit, the other governs the night, and him they think evil." ⁶ J. MILLIGAN, the eager doctor and protector of the aborigines, expressed his observation to the Royal Society of Van Diemen's Land in 1855, that the Tasmanians believe in the immortality of the soul, according to their legends, "in a host of malevolent spirits and mischievous goblins in caverns, dark recesses of dense forests, clefts in rocks on the mountain tops, in one or two spirits of omnipotent energy. But that they do not seem to have invested even these last with attributes of benevolence, although they reposed unqualified trust in the tutelar agencies of the spirits of their departed friends and relations . . ." ⁷.

The names of most of these preternatural beings can be found in the old vocabularies gathered by H. LING ROTH ⁸, and, especially, in the recent comprehensive "Die Tasmanischen Sprachen" by W. SCHMIDT ⁹. The latter brought most of the somewhat peculiar and complicated spelling of the old writers to a uniform, clear and phonetically correct standard.

² LING ROTH, l. c. p. 53.

³ FRANCIS RUSSEL NIXON, *The Cruise of the Beacon*. London 1875. Cf. LING ROTH, l. c., pp. 53 and xcvi.

⁴ See 3 c).

⁵ JAMES ERSKINE CALDER, *Some Account of the War of Extirpation and Habits of the Native Tribes of Tasmania*. *Anthropol. Inst.* 3. 1874, pp. 7-28. Cf. LING ROTH, l. c., pp. 55 and xcii.

GEORGE AUGUSTUS ROBINSON, *Speech of Sydney*, 19th October, 1838. Report of Public Meeting of Australian Aborigines Protection Society. Reprinted from "The Colonist", 31st October, 1838, Vol. 8, Bath 1865. Cf. LING ROTH, l. c., p. xcvi.

⁶ LEIGH, *The Aborigines of Van Diemen's Land*. Missionary Notes. . . of the Methodist Conference. Vol. III, London 1822. Cf. LING ROTH, l. c., pp. 53 and xcv.

⁷ LING ROTH, l. c., pp. 54-55, and JOSEPH MILLIGAN, *Religious Belief of the Tasmanian Aborigines*, Pap. and Proc. Roy. Soc. Tasm. 1854.

⁸ LING ROTH, l. c., Appendix A: NORMAN's Vocabulary (1832), I-VII; Appendix B: DOVE (1842), COOK (?), GAIMARD (1830, 1833), LA BILLARDIÈRE (1792), McGEARY (1835), PÉRON (1803), ROBERTS (1831), SCOTT (1826), pp. VII-XVIII; Appendix C: JOSEPH MILLIGAN (1847) (Vocabulary of the Dialects of some of the Aboriginal Tribes of Tasmania, Pap. and Proc. Roy. Soc. Tasm. 3, pp. 239-274, 275-282, Hobart 1858), pp. XIX-XLIX; Appendix F: G. W. WALKER (1832), pp. XLIX-LXI.

⁹ WILHELM SCHMIDT, *Die Tasmanischen Sprachen*. Utrecht-Anvers 1952 (cited as SCHMIDT).

2. Etymological Investigation of Tasmanian Mythological Terms

Some of the religious aspects of Australian tribes revealed their origin and depth of meaning when I recently attempted the analysis of their mythological terms¹⁰. In the present study I have made a similar attempt in the hope of enlarging upon our scant knowledge of Tasmanian preternatural beings and of drawing the veil of Tasmanian mythology a little aside by an etymological resolution of their components, as far as the scanty linguistic material has allowed.

a) Results

The early explorers attributed several sinister qualities to these spiritual beings, such as "malignant", "malevolent", "mischievous", "evil spirit", "devil", etc., frequently applying mythological and biblical ideas which they had brought with them from the British Isles. Some of the English renderings reflect the meaning of the terms correctly, but others, in view of their primary significance, must be transposed into the sphere of a sacred and numinous world.

In this study we have collected thirty Tasmanian mythological terms. Eleven of them have been satisfactorily rendered by the old authors who used English terms identical with or nearly equivalent to the original meaning of words for "ghost". They have been correctly translated as "ghost" in four cases (3 a, c, g). Among these we find J. MILLIGAN's important single being *Tiggana Marrabona*, "spirit of great creative power" (3 a). In four other cases, the Tasmanian words for "ghost" are rather adequately rendered as "shadow", "apparition" of the spirit, "spirit of the dead" and even by "widow" (3 a, c, e, g).

The early explorers were correct in calling a bad spirit "demon", "imp", and "devil" (3 c, e), but in only three cases are they in perfect accord with the Tasmanian meaning of "bad spirit".

But in seven cases, Tasmanian words for "ghost" or "spirit", without any qualification of good or bad, were wrongly rendered by the substitution of "demon", "devil" or by the more harmless "fairy", "elf" and "goblin" (3 c, d, i, j, k).

A few native words intuitively equated the spirits with clouds, storm and thunder; but the old writers here adopted the funeral expressions "corpses" and "spirit of the dead" (3 b, e).

Physical events such as shooting stars, echoes and wills-o'-the-wisp could be explained as mythological features, as the proper phenomena and natural activity of the spirit (3 e).

Even the word "frightened", with its unpleasant implication, may now be recognized as an expression of the religious respect and reverence of the islanders for "the spirit of the departed here present" (3 c).

¹⁰ E. A. Worms, *Australian Mythological Terms : Their Etymology and Dispersion*. *Anthropos* 52. 1957, pp. 732-768.

I will briefly discuss some of the more important adjectives and nouns used by the early Tasmanians for the formation of their mythological terms:

(1) *raba*. It should be kept in mind that this word expresses not so much a negative, moral quality of the preternatural being, as the subjective feeling of uneasiness and reverential fear and awe of the natives, while they seem to experience the presence of the mysterious and powerful spirit, surpassing all human proportion, to whom they attributed not only the creation but their manifold afflictions. A more accurate translation than W. SCHMIDT's "bad" would therefore be "feared", "revered, awe-ful" or "holy dread".

(2) *di-ga, de-na*, originally "dark", is a frequently used descriptive word for the indistinct and faint appearance of a ghost. It is equivalent to "dim", "shadowy", used for things in the shadow, the twilight and the forests. The Tasmanian term for each of these three things has been formed with the help of *di-ga*. We can take *di-ga* as a concrete expression for the spiritual being of the Tasmanian mythological realm. A similar equating of shadow and spirit can often be observed in Australian languages.

(3) *ragi, riga, ridja, ria*, originally, "spooky", "ghostly", "spectral", has been used primarily for the soul of the departed or the spirit of the dead with no reference to his good or bad qualities. Later on, at the time of the invasion of English settlers and convicts, the Tasmanians applied it to the white man, who was believed to be a reappearance of one departed who had returned from the land of the dead. This same aspect and application can be found all over Australia.

(4) *wina, wana* often appears together with *wura*, "ghost". W. SCHMIDT translated it by a diminutive form of "devil" (Teufelchen). But its original meaning is more general, signifying human and ghostly beings as well as personified astral bodies. By the addition of *wara, wura* the preternatural state is especially emphasized.

b) Comparison of Tasmanian and Australian Mythology

The small number of Tasmanian mythological terms, a little more than thirty, is rather trifling when compared with the hundreds of similar terms which I compiled in my "Australian Mythological Terms" ¹¹.

This fact may be explained in one of two ways. It might be due to a deficiency in the reports of the early writers. But it is also possible that they are not to be blamed for this and that no great number of mythological terms ever existed in Tasmania, owing to the small size of the island and its population. Tasmania has an area less than one hundredth the size of Australia, and had a population of only about one seventieth that of the probable number of the Australian natives. The greater similarity of the few tribes and their proximity to one another — they made scarcely any penetration into the extremely rough southwestern part of the island — probably brought about a greater uniformity of custom and belief than in Australia. New rites could develop independently and with rich variety in Australia on account of the

¹¹ See note 10.

great distances. Prehistoric physical and spiritual contact probably took place before the Australians finally expelled the last Tasmanian negritos, but the result is hardly recognizable on account of rudimentary amalgamation. Further reciprocal fructification, mythological as well as ethnical and linguistic, was impeded later on by the natural barrier of Bass Strait. The Tasmanian situation, therefore, was the product of spiritual inbreeding; there was little danger of this happening in Australia with its widely dispersed population.

The design of the supreme beings, whether single ones or pairs of so-called culture heroes, and the hierarchy of spirits is clearer in Australia than in Tasmania. But thanks to the intense Australian research work which continues to this day, it is clear that belief in the spirits of the dead was more prevalent in Tasmania — which may indicate an older stratum of religion. However, in both countries we observe the same great awe of the spirits and the same belief in the existence of a distant island of the dead. The custom of cremation, similar to that of Tasmania, can still be found in Australia today, but only in the far-away corners of North Queensland and of North-Western Australia. The knowledge of symbolic animals such as the Eaglehawk and Rainbow Serpent, so widely spread in Australia, cannot be found in the material available, this being one of the marks of a younger period (See *a*).

Here are six words in Tasmanian mythology which are seemingly identical with those found in Australia:

raba (Tasm.) and *reb, reba* (North Austral.), "bad", "awful"; *mara* (Tasm.), "light", "star" and *mara* (Austral.), "fire", "sun"; *mai* (Tasm.), "dead" and *mara, maia* (Austral.), "ghost of the dead", "ancestor"; *guna* (Austral. and Tasm.), "tree", "shadow", "ghost"; *ban* (Austral. and Tasm.), "man"; *bere* (Tasm.) and *bere, mere* (Austral.), "eye".

The great similarity of the widely spread Australian root *ban, bal, bir*, used for "men", things connected with them and for animal names, with the Tasmanian *ban* (SCHMIDT, no. 754), *bal* (no. 765), *bag* (nos. 981, 985), "man", and a kind of genus prefix for animals, strongly suggests a linguistic dependency of the two peoples. W. SCHMIDT also observed the use of *bun*, etc. for the formation of animal names in Tasmania, and saw in this treatment an indication of a special position animals may have held in Tasmanian mythology and legends which have not come down to us (p. 168).

3. Tasmanian Mythological Terms

a) Digana Mara Bona, The Twilight Man

J. MILLIGAN maintained the existence of the name of an East Tasmanian creator spirit, namely, "*Tiggana Marrabona*", "spirit of great creative power"¹². Its phonetical transcription is *diga-na mara bo-na* which means verbally, "dim-light-man", or "The Twilight Man", or simply "The Spirit"¹³. The very similar

¹² LING ROTH, l. c., p. xxxvi.

¹³ W. SCHMIDT (no. 1294) put this term tentatively under *tokana*, "foot", "heel", "vertex", translating it by "top of a towering one" (Scheitel einer ragenden). He gave a similar translation in his „Der Ursprung der Gottesidee“, Vol. I, 269 (Münster 1926), according to J. HAEKEL's "Ethnologische und prähistorische Probleme Australiens", Wiener Völkerkundliche Mitteilungen 1, 1954, p. 80: "utmost one prominent" (Äußerste, eine Hervorragende), rendering *mara* by "one" and *boona* by the general term "prominent"

geographical signification of Schotten Island, "*Tiggana marraboona*" ¹⁴, should rather read *diga-na mara muna*, verbally, "shady-land-ocean" or "The Dark Island", like "*Tiarra marra moona*", Maria Island (see below).

This term consists of three different elements :

1st element : *diga-na*.

This is the most complete form of several variations : *diga(daga)-na*, *-da*, *-ra* ; *deia(dia)-na* ; *dei(die)-na* ; *de-na* ; *da-nila*, "dark", "dim", "shadowy", "ghostly" ¹⁵. *-na*, *-da*, *-ra*, *-nila* are noun-suffixes. *diga* and its variations appear in the following words, some of which have a mythological character :

dia-nanana wine (*teenananga winne*, ghost) ¹⁶, verb., "dim being",
wura wina dia-da (*wurrawina tietta*, shadow) ¹⁷, verb., "ghostly being's shadow",
ba da-nila (*patanila*, demon) ¹⁸, verb., "man shadowy",
diga-ra mara (*tigrama* for *ligrame*, tomorrow) ¹⁹, verb., "dark light" = "the day after the next night",
daga mara (*tagama*, day) ²⁰, verb., "dark light" = "night and day",
daga maranj (*tuggamarannye*, early, twilight) ²¹, verb., "dim light",
daga-ra mabag (*taggremapack*, dark) ²², verb., "dark all",
ba-la gurdu deia (*blagurdediur*, dead) ²³, verb., "man small shady" = "ghost of a child",
dia-da mabala (*Teethermobberlar*, men of Ben Lomond tribe) ²⁴, verb., "black all" = "all or many natives",
dia-ra mara muna (*Tiarra marra moona*, Maria Island) ²⁵, verb., "dark land sea" = "Dark Island".

2nd element : *marā*.

The considerable difference in the meanings of *marā* points to a difference of roots with a similar appearance, as may be observed in Australian languages regarding the same word. The Tasmanian *marā* can mean "one" ²⁶, "land" ²⁷, "light" ²⁸, "grass, rushes" ²⁹ and "dead" ³⁰ (*marā* > *maia*, *moia*, *made*). The Australian *marā* can be rendered by

(*hervorragend*), an abstract resultant of the different meanings of *pu(na)*, "wart", "scar", "wrinkle", "tail", "halo" (no. 1027). — A monotheistic emphasis (as is suggested by the translation "*marā* = one") would hardly harmonize with the unsophisticated attitude of our solitary islanders.

¹⁴ SCHMIDT, no. 1294 (MO d).

¹⁵ SCHMIDT, nos. 1157, 1222.

¹⁶ SCHMIDT, no. 1461 (W).

¹⁷ SCHMIDT, no. 1222 (MO h).

¹⁸ SCHMIDT, no. 807.

¹⁹ SCHMIDT, no. 1157 (SO b).

²⁰ SCHMIDT, no. 1157 (SO a).

²¹ SCHMIDT, no. 1157 (MO g).

²² SCHMIDT, no. 1157 (MO a).

²³ SCHMIDT, p. 228, 9th line.

²⁴ SCHMIDT, no. 1256 (NO c-f). W. SCHMIDT translated "excrements altogether" (*Exkrementen-Kerle*, *Dreck-Kerle* ; cf. p. 520) deriving the word *teether* from *tiana*, "intestines", instead of from *di-da*, *dia-da diga-da*, "dark" (nos. 1157, 1222). Regarding abusive terms in the Australian mythological sphere, see "Australian Mythological Terms", p. 764 f.

²⁵ SCHMIDT, l. c., no. 416 (MO g). He translated "rats ground eucalyptus" referring to *tuarana*, "rat" (no. 1287), instead of to *dia-ra*, "dark", and to *muna*, "eucalyptus" (no. 570), instead of to *mana*, *mena*, *muna*, "river", "creek", "lake", "ocean" (no. 470). *marā-muna*, verb., "land-ocean", probably means, "the land in the ocean", i. e., "island".

²⁶ SCHMIDT, no. 420.

²⁷ SCHMIDT, no. 416.

²⁸ SCHMIDT, no. 417 : *marā-na*, "star" ; no. 418 : *marā-nig*, "to burn" ; no. 579 : *mur-duna*, "star" ; cf. no. 1157 (MO b, g).

²⁹ SCHMIDT, no. 505 (*mira*).

³⁰ SCHMIDT, no. 393.

"grass", "wood", "light", "hand", "man", etc.³¹. A correct translation much depends on the understanding of the context in which the term was originally used. Here we often have to rely on the transliteration which the first lexicographers left us. In this section *mara* means "light", with the one exception (*mara* = "land") shown at the end of the previous paragraph.

3rd element: *bu-na*.

bu-na, *ba-na*, *bu-ga*, *bu-gana*, *bu-gada* means "man", "male"³². It has been used as a genus indication as, for instance, in *bu-na munda*, "emu"³³, *gida bu-na*, "gosling"³⁴, verb., "little man". Sometimes it appears in tribal names: *gida bu-na*, "men of Ben Lomond tribe"³⁵, verb., "small men", or with a reduplication as in *ba ba-na*, "boy"³⁶.

b) *Nama Burag*, The Spirit of the Thunderstorm

Two spellings of this term have come down to us, both of them with the usual stereotyped translation of "spirit of evil" and "the devil". Their verbal translation unfolds the genuine and really characteristic meaning of "The Spirit or Ghost of the Thunderstorm".

We have

namneboorack, "spirit of evil, the devil"³⁷ = *nama-na bura-g*, verb., "ghost thunderstorm", and

nameberick, the devil"³⁸ = *nama beri-g*, verb., "ghost thunderstorm".

The first element, *nama*, can be found as an independent form for "spirit of evil", the "devil", and for "white man". The reason for this equivalence has been explained in 3 c, h).

The second element, *bura*, has been used for "rain" as well as for "thunder"³⁹.

c) *Ragi Roba*, The Revered Spirit

There are few Tasmanian words which have been used as often for the formation of mythological terms as *ragi*, sometimes alone and sometimes as a component. It is frequently connected with *raba*, "bad", "dreaded", "aweful", "revered", and *wara*, "ghost". The former word will be treated in this section, the latter under g).

Ragi, *riga*, *ridja*, *ria* for "bad spirit", "white person"⁴⁰, "ghost", "phantom", "spooky", "spectral" was found all over Tasmania except in the western regions. It has been used to signify the appearance of the spirits and the departed, and, later on, the white newcomers, e. g., *ria-na*, "white man", *ria lowana*, "white woman"⁴¹, as the islanders had considered them to be the

³¹ See H. NEKES and E. A. WORMS, *Australian Languages*, MBA, Vol. 10. 1953, Part III.

³² SCHMIDT, nos. 21, 754, 781.

³³ SCHMIDT, no. 992.

³⁴ SCHMIDT, no. 991 (MO b); cf. SCHMIDT, p. 168.

³⁵ SCHMIDT, no. 991, at the end, and pp. 516-517.

³⁶ SCHMIDT, no. 780.

³⁷ SCHMIDT, no. 595 (SO. b).

³⁸ SCHMIDT, no. 595 (N a).

³⁹ SCHMIDT, no. 966.

⁴⁰ SCHMIDT, no. 1093.

⁴¹ SCHMIDT, no. 1093 (MO f, c).

ghosts of their dead, returned from *Tini Drini*, the realm of the dead⁴², as was so often done in Australia⁴³. The Tasmanians did not apply their special word for "white" colour, *mali*⁴⁴, to them.

*reŋa, raba*⁴⁵ has been rendered by W. SCHMIDT as "böse". But being mainly employed for the making of expressions meaning spirits, this constitutive adjective should not be taken as a purely moral description if there was only one case where it was used in connection with "lie", but it should be translated as "dreaded", "awe-ful", etc. or something similar.

The mythological terms formed with the help of *rāgi*, etc. are as follows :

Raŋu reŋa (*Raŋeroropper*, demon, evil spirit or devil, also Thunder and Lightning, verb.,

"spirit revered", which our natives connected with the Evil Presence⁴⁶,

rāgi reŋa (*rāggeropper*, spirit of evil, devil)⁴⁷, verb., "spirit revered",

rāgi roba (*rāgeropper*, devil)⁴⁸, verb., "spirit revered",

reŋa raba (*reŋiarapa*, devil)⁴⁹, verb., "spirit revered",

ria wara wa (*ria warawa*, apparition)⁵⁰, verb., "departed ghost being",

ria wara wa noŋe (*ria warawah noŋe*, demon)⁵¹, verb., "departed ghost being bad",

na wara waba noŋe (*na warappi noŋe*, imp)⁵², verb., "departed ghost being bad",

ria wara waba ha (*ria warawah*, ghost)⁵³, verb., "departed ghost being man",

laga nāpa (*guganēpa*, shooting star)⁵⁴, verb., "man ghostly",

haga nān (*gaganēpa*, will-o'-the-wisp)⁵⁵, verb., "man ghostly".

Rāgi Reŋa and most of the similar terms could be translated by "The Awe-ful Spirit of the Dead" or "The Ghost of the Departed inspiring Awe".

d) *Laga Rabana*, The Awe-ful Spirit of the Dead

JAMES NORMAN handed down this expression for "evil spirit"⁵⁶ giving the term a rather involved spelling, namely, *larguerropperne*. It makes a more simple word picture if written *laga raba-na*. Its original meaning is "The awe-ful spirit of the dead".

1st element: *laga*.

Finding no explanation for *laga*, and failing to discover it in connection with other words, I first thought it identical with *laga-na*, Tasmanian tiger *Thylacinus cynocephalus*⁵⁷. But there seems to be no instance where Tas-

⁴² See A).

⁴³ E. A. WORMS, *Australian Mythological Terms*.

⁴⁴ SCHMIDT, no. 494.

⁴⁵ SCHMIDT, no. 1057.

⁴⁶ SCHMIDT, no. 1057 (SO b), LING Roth, l. c., 55.

⁴⁷ SCHMIDT, no. 1057 (SO a).

⁴⁸ SCHMIDT, no. 1057 (N a).

⁴⁹ SCHMIDT, no. 1057 (N b).

⁵⁰ SCHMIDT, no. 1093 (SO g).

⁵¹ SCHMIDT, no. 1093 (SO f).

⁵² SCHMIDT, no. 1093 (SO d).

⁵³ SCHMIDT, no. 1093 (SO e).

⁵⁴ SCHMIDT, no. 988 (MO b).

⁵⁵ SCHMIDT, no. 755.

⁵⁶ SCHMIDT, p. 255, and no. 1057.

⁵⁷ SCHMIDT, no. 173.

manians combined the name of an animal with that of a ghost or spirit, in contrast with the frequent custom of the Australian aborigines of giving the Supreme Being a symbolical epithet taken from the animal kingdom, for instance, The Rainbow Snake or The Eaglehawk.

The difficulty was solved when I found in H. LING ROTH's book a sentence of ROBINSON's, reported by J. E. CALDER⁵⁸ and fully quoted under *h*), which has *parlevar loggernu* = *ba-li war luga-na*, verb., "man here dead" or "this dead man". *luga* can therefore be translated by "dead". SCHMIDT mentions *logurner*, "to sleep"⁵⁹ = *lo-gana*, which may be connected with "dead".

2nd element: *raba*.

raba, *roba*, "bad", "dreaded", "awful", "revered" has been discussed under 3 c).

e) *Maian Ginja*, The Killer

Maian Ginja obviously represents the most awe-ful of all Tasmanian names given to supernatural beings. Arranging this word under *maiengiña*, "hostile", W. SCHMIDT probably had reasons for not extending its relation to *mai*, etc., "dead". But MILLIGAN's *mienginnya*, "fiend", and *mieng-inya*, "demon", "spirit of evil - the devil"⁶⁰, find a more appropriate place under *mai*, "dead"⁶¹, together with several words having related meanings. It is perhaps the abbreviated form of *mara*. We can observe the same word, with a similar change of the *r* into *i* and with a similar meaning, in the west of Australia⁶². Wherever *mai* appears, we may expect terms connected with the gloomy realm of death.

Here are the two elements *mai-an* and *ginja*.

1st element: *mai*.

mai-, *moi*-, *moy*-, *ma*-, *mo*-, "dead"⁶³, with their nominative and adjective suffixes *-an*-, *-en*-, *-da*-, *-de*-, as in:

godo mai-an dona-ag (*krotto mientoneack*, apparition)⁶⁴, verb., "young dead person's skeleton unpleasant" = "the awe-ful skeleton or ghost of the dead young person", *mai-ag bura-ag* (*miack bourack*, carcass)⁶⁵, verb., "dead unpleasant thunderstorm unpleasant" = "the awe-ful spirit of the dead in the thunderstorm",

⁵⁸ LING ROTH, l. c., p. 55.

⁵⁹ SCHMIDT, no. 312.

⁶⁰ SCHMIDT, no. 395 c.

⁶¹ SCHMIDT, no. 393; LING ROTH, l. c.; pp. xxxiii, xxxvii.

⁶² *maji*, "white man", at Eucla, Western Australia (E. M. CURR, *Australian Race*, Vol. I, p. 304); *mai-yara*, "death-adder", verb., "bringer of death", in Dampier Land, North-Western Australia; *maian-gari*, "tjuringa", in NW, Australia; *maia-yara*, "a supernatural being", in NW, Australia. Cf. E. A. WORMS, *Australian Mythological Terms*, §§ 19 and 20.

⁶³ SCHMIDT, no. 393.

⁶⁴ SCHMIDT, no. 393 (MO b). Regarding *-ag*, expressing an unpleasant quality, see SCHMIDT, p. 189; I translated it as "unpleasant", "uneasy", "awful"; *tona*, *tena*, *teni*, *tini*, "bone"; cf. SCHMIDT 1237 (3 h).

⁶⁵ SCHMIDT, no. 393 (MO d). SCHMIDT (no. 26) explains *burak* as a term for the past participle in the passive voice. I regard it as *bura*, "thunderstorm" (no. 966), connected with *-ag*, mentioned in the previous footnote. According to LING ROTH (l. c., p. 55) G. A. ROBINSON said in 1838: "They [i. e. the Tasmanians] used the same word [as the one designating spirits] to express thunder and lightning."

mai-an dona bura-ag (*mientung bourrach*, dead)⁶⁶, verb., "dead man's skeleton thunderstorm unpleasant" = "the awe-ful skeleton or spirit in the thunderstorm",
gena mai-de (*kanna mayete*, echo)⁶⁷, verb., "voice deadly" = "the voice of the dead",
mai-dena (*maydena*, shadow)⁶⁸, verb., "dead man's skeleton"; cf. 3 h, j).

2nd element: *ginja*.

It may be the present participle of the auxiliary verb *gana*, "to put", "to bring", i. e., "the bringer", "the cause"⁶⁹, or the common noun or verbal ending *gina* which would not change the principal meaning of the first explanation. We may therefore translate *maian ginja* as "the cause of death" or "the killer".

f) *Mura Bugana Luwana*, The Bright Spirit of the Night

One of the more attractive mythological terms in Tasmania is *Mura Buga-na Luwa-na*, verb., "light-man-night", or, more smoothly, "The Nocturnal Light Man" or "The Bright Spirit of the Night". Such a translation of *murrambukanya lowana* reflects the original idea more accurately than MILLIGAN's "fairy", "witch", and "goblin", with their quite different European ideological background.

This term proves that there was room in the mind and religious attitude of the Tasmanians not only for menacing evil ghosts but also for good and joyful spirits. It also offers a welcome change for the student, after the rather frequent recurrence of words such as "devil", "demon", etc.

We found two similar terms for this being:

mura buga-na (*murrumbuckannya*, fairy), and

mura buga-na luwa-na (*murrambukanya lowana*, witch or female goblin said to be clothed in grass or fibrous bark)⁷⁰.

To gain the right insight we must analyse the three parts:

1st element: *mura*, *muru* = *mara*.

It means *mara*, "light", according to our previous explanations for the same, second element of the mythological term *Digana Mara Bona*⁷¹.

2nd element: *buga-na*.

We discussed *buga-na*, "man"⁷², in the first section. It is probable that we have it again in two words which give a mythological explanation for two exciting natural phenomena: *buga ridje* (*puggareetya*, shooting star), verb., "man-ghost", and *baga ridia* (*packareetea*, will-o'-the-wisp)⁷³, verb., "man-ghost" or "The Ghost".

3rd element: *luwa-na*.

W. SCHMIDT translated *lowana* as "female", deriving the word from *luna*, *lowa*, "woman"⁷⁴; he was probably influenced by MILLIGAN's translation of "female goblin". But the compound *bugan-ga lewa* (*pugganga lewa*, glow-worm or phosphorescence)⁷⁵ points to *lue-na*, *liwa-ra*, "night"⁷⁶, and can be rendered by "nocturnal man".

⁶⁶ SCHMIDT, no. 393 (MO h).

⁶⁷ SCHMIDT, no. 393 (SO a), 79.

⁶⁸ SCHMIDT, no. 393 (SO c).

⁶⁹ SCHMIDT, no. 75; cf. *wōŋ-gana*, verb., circle to put = to turn, (no. 1480).

⁷⁰ SCHMIDT, no. 560.

⁷¹ See a.

⁷² SCHMIDT, no. 981.

⁷³ SCHMIDT, no. 988; regarding *ridje*, see 3 c).

⁷⁴ SCHMIDT, no. 362.

⁷⁵ SCHMIDT, no. 1020. ⁷⁶ SCHMIDT, nos. 297, 354.

g) *Wara Wana*, The Spirit Being

The word *wara* or *wura* has very often been used for the formation of terms reaching far into the sphere of the hidden world of spirits. It is significant that we nearly always find this word together with the component *wana*, *wina*, etc.

1st element : *wara*, *wura* ⁷⁷.

Rather like *ragi*, etc. (cf. 3 c), with which this word is sometimes combined, it is used to describe things and beings of a more or less transcendental nature, such as "the shadow", "the spirit of a deceased person", "the echo" as the voice of the dead, "the bereaved", and "the ghost". It is possible that *wara*, "sky" ⁷⁸, is phonetically and semiologically identical with the above *wara*, *wura*. In this case the sky would be looked upon as the personification of a spirit.

2nd element : *wana*.

The fundamental meaning of *wana*, *wena wina*, *wa* seems to be "man" or "being". Not only has the word been used to mean "imp", "fiend", "evil spirit" ⁷⁹, but it has, as such, or in its phonetical changes, been applied to *weba*, "the moon" ⁸⁰, which is thus regarded as the incorporation of a benevolent and venerated sky-being. It has, moreover, been used to mean *wiba*, "native" ⁸¹.

The following are the traditional and verbal meanings of some composites of *Wara Wana* and related terms :

wara wa (*warrawah*, spirit of the dead), verb., "ghostly being",
wura wa noa-de (*wurrawa noattye*, widow) ⁸², verb., "ghostly being good",
wura wana (*wurrawana*, ghost, apparition) ⁸³, verb., "ghostly being",
wura wina dia-da (*wurrawina tietta*, shadow) ⁸⁴, verb., "ghostly being's shadow",
gu-gana wura wina (*kukanna wurrawina*, echo) ⁸⁵, verb., "voices of-or-persons ghostly beings".

h) *Tini Drini*, The Island of the Dead

I found this very interesting and important proper name in a somewhat lengthy reference by LING ROTH in connection with a discussion about the religion of the Tasmanians in the chapter entitled "Psychology". This was at a time when E. B. TYLOR in his "Supplementary Note to the Second Edition, 1899" of LING ROTH's "The Aborigines of Tasmania", felt no qualms about calling these people "these rude savages".

LING ROTH mentioned a report by J. E. Calder who again referred to a statement made by G. A. ROBINSON, saying ⁸⁶.

⁷⁷ SCHMIDT, no. 1481 (SO e).

⁷⁸ SCHMIDT, no. 1416.

⁷⁹ SCHMIDT, no. 1461.

⁸⁰ SCHMIDT, no. 1453.

⁸¹ SCHMIDT, no. 1448.

⁸² SCHMIDT, no. 1481 (MO d) ; SCHMIDT translated "bad", referring to *noia*, "no", "bad" (see no. 678). But there is *noa*, "good", "beautiful" (no. 675), which I prefer.

⁸³ SCHMIDT, no. 1481 (MO e, f).

⁸⁴ SCHMIDT, no. 1481 (MO g).

⁸⁵ SCHMIDT, no. 1481 (MO b).

⁸⁶ LING ROTH, l. c., p. 55.

"... While the natives were making the funeral pile, ROBINSON took occasion to extract from them what their ideas were of a future state, and where they thought the departed went to. They all answered Dreeny, that is, to England, saying :

Parleevar loggernu uenee, toggerer Teeny Dreeny, mobberly Parleevar Dreeny.

Native dead fire, goes road England, plenty natives England".

I suggest the following transcription and translation :

ba-li war ⁸⁷ *lugana uni dagara* ⁸⁸ *tini* ⁸⁹ *Drini.*

Man here dead cremated goes bones to the island.

mabali ba-li war Drini.

All men here to the island.

A freer translation would read : "After his cremation this dead man will go to the Island of the Dead. All men here present will also have to go to this Island."

This simple and genuine statement of the Tasmanians gives us the following information :

- 1) It points out the custom of cremation.

LING ROTH reports the finding of human ashes and charred bones under tentlike bark sheets, by the first European visitors.

U. McCONNEL describes the Australian cremation of a mummified body on a funeral pyre in the myth "Mbu, the Ghost, Patron of funeral rites" among the Muḡkan tribe on the westerly shore of Cape York, North Queensland ⁹⁰. In 1955, I found charred human bones from a recent cremation, immediately under miniature rock paintings (Giro Giro) at Anju on the westerly peninsula of Napier Broome Bay, in the land of the Bemba, in the utmost north of Western Australia ⁹¹.

- 2) The above sentence makes it clear that the Tasmanians believed in the existence of a remote island, situated in Bass Strait between Tasmania and the mainland of Australia, where the souls of the departed were living a new, spirit-like form of life.

JAS. BACKHOUSE confirmed this belief, writing : "... when they die, they shall go to some of the islands in the Straits, and jump up white men" ⁹². England and the English conquerors represented to the minds of the Tasmanians, on the one hand, the Hades of old, and, on the other hand, the ghost-like and skeleton-like relatives whose bodies they had prepared for their last journey by complete destruction through fire and by burial. As

⁸⁷ A demonstrative adverb, cf. SCHMIDT, p. 165.

⁸⁸ *da-gara, da-gana*, "to go", SCHMIDT, no. 1156.

⁸⁹ The original translator mistook it for *tia-ta*, "road", from *tia*, "to walk". Cf. SCHMIDT, pp. 203, 472.

⁹⁰ URSULA McCONNEL, *Myths of the Muḡkan*. Melbourne 1957, pp. 151-153, with photograph of a funeral pyre, to p. 25.

⁹¹ E. A. WORMS, *Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley*. *Anthropos* 50. 1955, p. 547.

⁹² LING ROTH, l. c., 56. JAS. BACKHOUSE, *Narrative of a Visit to Australian Colonies* London 1843. See LING ROTH, l. c., p. xci. — With regard to cremation BACKHOUSE stated: "It is said to be extended to the natives of Bruny Island ; but those of the east coast put the deceased into hollow trees, and fenced them with bushes". LING ROTH, l. c., pp. 120-121.

they thought the Island of the Dead was situated far away in the ocean, they simply assumed it to be the very island home of the white invaders, the *raga-na* or *ria-na* ⁹³. They identified these white invaders with the ghosts of their dead who had returned from the Island of the Dead. This identification holds good in Australia up to the present day.

The Australian Aborigines also believe in the existence of the remote islands of the dead. Here are some examples :

The Bād of Dampier Land suppose it to be situated in the Indian Ocean and call it *Luman*.

Among the Ungarinjen of Central Kimberly it is known as *Djiligun*, the Island of the Shadows ⁹⁴.

The people of Arnhem Land (Northern Territory), call it *Puralko* ⁹⁵.

Among the Gogadja, in the Great Sandy Desert, it is named *Djurawa-gu yura*, the Land of the Dead ⁹⁶.

The Narindjeri of South Australia call it *yuru yaua*, the Land of the Ghosts ⁹⁷.

The proper name consists of two elements : a) *Tini*, and b) *Drini*.

a) *Teeny* = *Tini*

Tane, teni, tina tene, etc., means "bone" ⁹⁸. We find it again in *com-tena* or *comp-tena* = *Kana-Tina*, the "devil" (verb., "the bone man", as will be explained under j).

b) *Dreeny* = *Drini*

We have sufficient reason to recognize in this word *-tera, tere, tia, tra-na*, meaning "stone", "land", "island" ⁹⁹, and again in *Tere-lina*, the native name for the narrow neck connecting the infamous penal colony on the East coast of Tasmania to the mainland, and which is better known to us as Eaglehawk Neck ¹⁰⁰. This element also occurs in *Terebasse* ¹⁰¹, or rather, *Tere-bedje*, "Swan Island".

We have therefore good reason to translate *Teeny Dreeny* (or rather, *Tini Drini*) as "bone island" or "the island of the skeletons" or "the Island of the Dead" or "the Land of the Ghosts".

i) *Badanela*, The Shadow Man

There is another Tasmanian term translated in the usual way as "demon" and "devil" : *patanela, pawtening-eelye* ¹⁰² = *ba-danela, ba-deninli-li*. It consists

⁹³ See c).

⁹⁴ A. CAPELL, Mythology in Northern Kimberley. Oceania 9. 1939, p. 386.

⁹⁵ C. P. MOUNTFORD, Arnhem Land : Art, Myth and Symbolism. Melbourne 1956, pp. 325 ss.

⁹⁶ C. STREHLOW, Aranda- und Loritja-Stämme. Frankfurt/M. 1908, Vol. II, pp. 6-7.

⁹⁷ G. TAPLIN, From Murray River to Lacepede Bay. In : E. M. CURR, The Australian Race, Vol. II, pp. 243-273. Melbourne 1886.

⁹⁸ SCHMIDT, no. 1237.

⁹⁹ SCHMIDT, no. 1324.

¹⁰⁰ SCHMIDT, p. 431.

¹⁰¹ SCHMIDT, no. 1245.

¹⁰² SCHMIDT, no. 807.

of *ba*, "man"¹⁰³, and *danela* or *deina-lia*, *deia-lia*, the West Tasmanian variation of *diga-na*, *deia-na*, *de-na*¹⁰⁴, "dark", "dim", "shadow" = "ghost".

We may translate *Badenela* as "The Dark Man", which is the same as "The Ghost" or "The Spirit".

j) *Kana Tana*, The Bone Man

In Appendix B, p. IX, LING ROTH mentions three similar words for "devil", namely, *comtana* (found by G. W. WALKER, 1832¹⁰⁵), *comtena* (by THOMAS DOVE, 1842)¹⁰⁶, and *comptena* (by J. MILLIGAN, 1858)¹⁰⁷.

At first glance these words may appear to be equivalent to *gomtena-na*, "grass tree", sometimes called the "Black Boy". However, without doing violence to these terms, we may explain them differently, thus getting at their essence in a simpler way.

The translation into the term "devil" reflects a multicoloured European-Asiatic background, whereas by *comtana*, etc., the Tasmanians intended to describe the spirit of the dead, which may exercise a good or bad influence on their affairs.

Kana Tana contains the two elements a) *kana*, and b) *tana*.

a) *Kana*

Kana (West Tasmanian), *kukana* (Northeastern Tasmania) means "person", "man", "being". This last meaning has even been applied to the stars in the nice compound *leni-gugana* (verb., "fire-beings")¹⁰⁸.

b) *Tana*

We mentioned under h) *tane*, *teni*, *tina*, "bone", "skeleton"¹⁰⁹, to which we now add the variations of *tana*, *tena*. In each of these words, we notice the change of *n* into *m* before *t*, and in one case the insertion of the plosive *p*, the effect of the natural stopping of the air stream by the following dental.

Kana Tana therefore means "the Bone Man", or the appearance of a departed one, or "the Spirit of the Dead".

k) *Nangina*, The Ghost

It was J. MILLIGAN who gave us the name of an elf or fairy which is "fond of children and dances in the hill, after the fashion of the Scotch fairies", *nunghuna* or *nanginnya*¹¹⁰.

By giving it another phonetical spelling, *nuna-gina* or *nana-gina*, I refer it to *nuna* or *nina*, "darkness", "twilight", or "dim", "shadow" = "ghost"¹¹¹, with the nominal suffix *-gina*¹¹². But if the latter should be *guna*, "shadow" = "ghost" as in 3 j), then we have the reduplication *nuna guna*, "shadow shadow" = "The Ghost" without change of meaning.

¹⁰³ SCHMIDT, no. 754.

¹⁰⁴ SCHMIDT, no. 1222; see 3 a).

¹⁰⁵ Cf. SCHMIDT, p. 25.

¹⁰⁶ THOMAS DOVE, Moral and Social Characteristics of the Aborigines of Tasmania (Flinders Island), Tasm. Journ. 1. 1842, pp. 347-354.

¹⁰⁷ LING ROTH, l. c., p. XXXVI.

¹⁰⁸ SCHMIDT, no. 144.

¹⁰⁹ SCHMIDT, no. 1237.

¹¹⁰ SCHMIDT, no. 705.

¹¹¹ SCHMIDT, no. 725.

¹¹² SCHMIDT, pp. 173 ss.

Our verbal translation then changes the legendary meaning of MILLIGAN's "elf", "fairy", into the Tasmanian idea of "ghost".

1) *Buga Nubrana*, The Man's Eye

As W. SCHMIDT first pointed out, all the following words for "sun" literally mean "the eye of the man" :

bu-ga nu-brana (*pugganoobranah*)

bu-ga ne-brena (*pukkanebrenah*)

ba-la nu-brana (*ballanubranah*)

ba nu-bere (*panubere*)

ba nu-mere (*panumere*)¹¹³

It probably has a mythological significance and is perhaps the name of a Tasmanian Supreme Being.

The identification of the sun with a preternatural spirit is customary in the north of Kimberley, West Australia. AGNES SCHULZ published four Wandjina or cave paintings which the Frobenius Expedition of 1938-1939 discovered in this district and which show human figures with a sun in place of the head. One is called *Wolang-Kolong*¹¹⁴ (*wola-ŋ golo-ŋ*, verb., "sky man"), and another *Bradwodingari*¹¹⁵ (*bra-wodjin-gari*), verb., perhaps, "they (personal plural prefix) star belonging"; here "The Star or Sun Men", called by SCHULZ "The Rising Sun".

In 1954, I found, in the same region, a rock painting of the sun in the form of a big wheel (diameter : 110 cm., ex memoria) opposite the Wandjina cave of *Galnaura* (verb., "man-spirit"), near Napier-Broome Bay (North Kimb.)¹¹⁶ establishing the highly suggestive concurrence of Sun — Rainbow Serpent — Fertility — Death (human bones in closed niche at the abode of the spirit) which we already trace in the paleolithic caves of Western Europe¹¹⁷.

I am inclined to believe that the engraved "shock-headed fellow" of the petrolyphic site at the Upper Yule River (North West Australia)¹¹⁸ represents the sun in the same way.

1st element : *ba*, *bu-ga*, *ba-la*.

This word for "man" has been discussed under 3 a) and f)¹¹⁹.

2nd element : *nu-brana*.

(1) The prefix *nu-*, *ne-* may be a possessive or personal pronoun¹²⁰ which we find again in Tasmanian words for parts of the body, e. g., *ni-bera-na*, "cheek" (verb., "his

¹¹³ SCHMIDT, no. 721.

¹¹⁴ AGNES SCHULZ, North-West Australian Rock Paintings. Mem. Nat. Mus. Vic. 20, Melbourne 1956, fig. 7, text p. 19.

¹¹⁵ AGNES SCHULZ, l. c., plate XIII, text pp. 30-31.

¹¹⁶ E. A. WORMS, Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley. *Anthropos* 50, 1955, p. 551.

¹¹⁷ J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*. Zürich 1956, pp. 146-193. E. O. JAMES, *Prehistoric Religion*. London 1957 (various references).

¹¹⁸ E. A. WORMS, Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River. *Anthropos* 49, 1954, p. 1075.

¹¹⁹ SCHMIDT, nos. 754, 765, 835.

¹²⁰ SCHMIDT, p. 503.

cheek"), *na-ragu-na*, "chest", *no-gagala*, "head"; *wa-bra-na*, "upper jaw", and *li-bera*, "neck", may be still unknown pronoun prefixes¹²¹. In Dampier Land (North West Australia) names for parts of the body always begin with a pronoun prefix, e. g. (3rd pers. sing.) *ni-ayal*, "tongue", *ne-g*, "back", *ni-lev*, "mouth", *ni-mid*, "knee"¹²².

(2) *bera*, *bere*, *bra*, *bre*, *ba*, *bi*¹²³ and *meri* (*ma-meri-ga*, *na-muru-g*, *mra-ga*)¹²⁴ with the interesting consonant change from *b* to *m*— means "eye".

To all appearances we have before us another Tasmanian term related to the widely spread Australian word for "eye" as the following shortened and provisional list will demonstrate :

<i>bera</i> (Tasm.)	<i>mera</i> (Tasm.)
<i>ma-bera</i> (Yuin, Kulin — N. S. W.)	<i>nu-marō, limura</i> (Northern Territory)
<i>mi-bere</i> (Coast of N. S. W.)	<i>mir</i> (Buandik, Kulin — South Austr. and Victoria)
<i>di-bari</i> (Lower Cape York)	<i>mina</i> (Yaoro — Kimb.)
<i>bani</i> (Garadjeri — Kimb.)	<i>man-gura</i> ¹²⁵ (east of L. Eyre), verb., "eye-eye"
<i>bili</i> (South Narrinyeri — Lower Murray River)	<i>mala</i> (Djao — East Kimb.)
	<i>ni-mil-gar</i> (Dampier Ld. — Kimb.), verb., "his-eye-eye".

bu-ga nu-brana, etc., "sun", therefore suggests the following verbal rendering: "man-his-eye", i. e., "The Man's Eye" — a wonderfully simple and poetical term the Tasmanians used for the life-giving and light-producing being in the sky*.

¹²¹ SCHMIDT, no. 672, pp. 499, 497, nos. 1394, 259.

¹²² *ya-mid*, "my knee", *nji-mid*, "thy knee", *ni-mid*, "his knee", *a-mid*, dual, *ar-mid*, "our knee", *gor-mid*, "your knee", *er-mid*, "their knee".

¹²³ SCHMIDT, nos. 721, 260.

¹²⁴ SCHMIDT, no. 597, writes: "*name- (viga)* Auge; sehen. Nord-Spr."

¹²⁵ The rare Australian *guru*, *gur*, *gar* for "eye" is found on the Murchison (Central Coast of West Australia), in the land of the Gogadja (Great Sandy Desert, W. Austr.), and in Halifax Bay (Lower Cape York Peninsula).

* The author is grateful to J. E. MERTZ for revising the English form of the article.

Die Kulturreste der Kassiten

Von KURT JARITZ

Inhalt:

- | | |
|---|--|
| Einleitung | III. Symbole und symbolartige Schmuckelemente |
| I. Bauten, Baustil, sowie Bautätigkeit der Kassitenkönige | 1. Auf Siegeln vorkommend |
| 1. Uruk | 2. Kudurru-Symbole |
| 2. Dûr-Kurigalzu ('Aqar-Qûf, Tell-el-Abyâd) | IV. Materielle Kulturgüter |
| 3. Nippur | 1. Domestizierte Tiere |
| 4. Babylon (Merkes) | 2. Geräte und Fahrzeuge |
| 5. Ur | 3. Kleidung |
| 6. Tempel- und Palastbautätigkeit der Kassitenkönige | 4. Bewaffnung |
| II. Archäologische Kleinfunde aus der Kassitenzeit | V. Geistige Kulturgüter |
| 1. Keramik | 1. Bestattungsformen |
| 2. Schmuck- und Kleinkunsterzeugnisse | 2. Religion und Magie |
| 3. Siegelzylinder | 3. Recht und Rechtsform |
| 4. Grenzsteine | 4. Literatur |
| | VI. Sprache |
| | VII. Herkunftsfrage und Zugehörigkeit der Kassiten |

Einleitung

Die allgemeine Meinung über die kulturellen Leistungen des kassitischen Volkes war seit jeher ziemlich einheitlich. So sagt z. B. O. SCHRÖDER¹: „Durch die Kassitenherrschaft wurde die Kultur Babyloniens, das sie in *Karduniaš* umtaufen, ungünstig beeinflusst. Es ist eine Periode starker Verarmung und Unsicherheit, was sich auch darin zeigt, daß die Zahl der aus kassitischer Zeit stammenden Kunstdenkmäler auffallend gering ist.“ Ähnlich urteilt E. MEYER² wenn er im Rahmen der Betrachtung der babylonisch-ägyptischen Beziehungen über das kassitische Babylonien u. a. schreibt: „An innerer Kraft freilich hat es nichts gewonnen. Das Geschäftsleben bewegt sich in den herkömmlichen Formen weiter, und auch die überlieferte Kultur und Religion wird fortge-

¹ O. SCHRÖDER in RLV 6. 1926, „Kaššu“, p. 239 f.

² E. MEYER, Geschichte des Altertums II₁, 2. Aufl. 1928, p. 153 f.

spinnen : aber irgend etwas Neues hat sie, im Gegensatz zu Ägypten, all diese Jahrhunderte hindurch nicht geschaffen : besäßen wir Kunstdenkmäler aus dieser Zeit, so würde uns der fortschreitende Verfall zweifellos drastisch entgegenreten.“ Wenn aber im Gegensatz zu der allgemein verbreiteten negativen Beurteilung der kassitischen Kulturleistungen bereits 1932 WALTER OTTO einen etwas vorsichtigeren Standpunkt zur Beurteilung dieses Problems eingenommen hat ³, so zeigt dies, daß man gerade bei der Wertung der Leistungen eines Volkes, von dem außer der Kunde über seine Existenz nur sehr wenig bekannt ist, immer wieder mit neuen Funden und Erkenntnissen zu rechnen hat.

Die Tatsache, daß die Kassiten ein Bergvolk waren, mag viel dazu beigetragen haben, ihre kulturelle Stellung von vornherein zu bagatellisieren. Aus der Prisma-Inschrift Sanheribs ⁴ wissen wir, daß ihn sein zweiter Feldzug in das Land der *Kaš-ši-i* geführt hatte, das dem der *Ja-su-bi-gal-la-ai* benachbart war. Die Bevölkerung des unwirtlichen Zagrosgebietes ⁵ siedelte er in *Har-diš-pi* und *Bit-Ku-bat-ti* neu an. Weiteres Quellenmaterial für eine späte Ansiedlung von Kassiten im östlichen Bergland findet sich bei F. DELITZSCH, Die Sprache der Kossäer (Leipzig 1884).

Auch griechische Quellen bezeugen, daß die Kassiten, von ihnen *Κοσσαιοι* bzw. *Κίσσιοι* genannt, zu ihrer Zeit im Zagros ansässig waren. Sie sind freilich in bezug auf die Kassiten der 3. babylonischen Dynastie sehr spät und wenig stichhaltig, wurden aber seit eh und je als Argument dafür verwendet, daß die Kassiten auch schon vor dem Antritt ihrer Herrschaft in Babylon im Zagrosgebiet, bzw. in Luristan gesiedelt und nach ihrer Vertreibung aus Babylonien um 1160 sich wieder in ihre Heimatgaue zurückgezogen hätten. Diese Auffassung ist weit verbreitet und wird bis heute stillschweigend akzeptiert. Daneben tritt neuerdings die Meinung, daß das Zagrosgebiet nur eine Durchgangsstation gewesen sei ; die eigentliche kassitische Urheimat soll in der Gegend des Kaspischen Meeres liegen ⁶. Dabei wird nur auf Grund von vielleicht rein zufälligen Wortähnlichkeiten versucht, die ethnische Stellung der Kassiten klarzustellen ⁷.

Praktisch gibt es nur einen Weg, die kulturelle und die ethnische Zugehörigkeit des kassitischen Volkes zu klären : er führt über die Ausgrabungen.

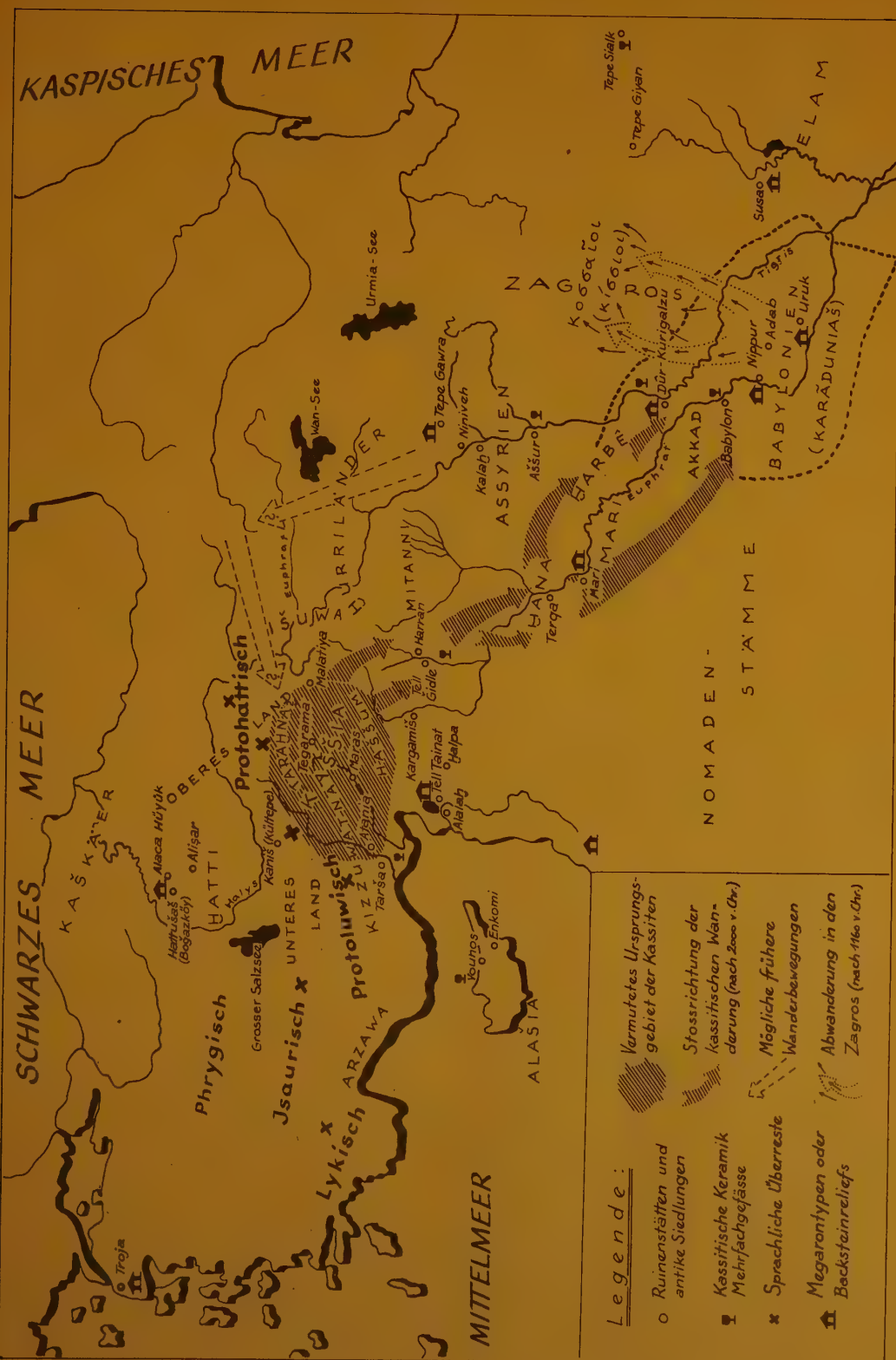
³ Historische Zeitschrift, Bd. 146. 1932, p. 211, Anm. 2 : „Ob der Niedergang Babylonien unter den Kossäern so entscheidend gewesen ist, wie manche annehmen, erscheint mir noch nicht gesichert ; das gefährliche argumentum ex silentio spielt hierbei eine starke Rolle, und neue archäologische Funde — ich erinnere etwa an die JORDANS in Uruk, die uns einen besonderen Kunststil der Kossäerzeit kennen gelehrt haben — scheinen mir das Bild doch zugunsten einer etwas positiveren Beurteilung dieser Periode zu ändern.“

⁴ Sog. Taylor-Cylinder (nach C. BEZOLD in KB II, 1890), I 63-II 33.

⁵ *ki-rib hur-ša-a-ni zaq-ru-ti* (67) *eqil nam-ra-ši i-na sisē ar-kab-ma* (68) *narkabat šepi-ia i-na ti-ik-ka-a-ti u-ša-aš-ši* (69) *aš-ru šup-šu-qu i-na šepi-ia ri-ma-niš at-tag-giš*.

⁶ A. MOORTGAT in: Ägypten und Vorderasien im Altertum (München 1950), p. 332.

⁷ Der von B. HROZNÝ (Die älteste Geschichte Vorderasiens, Prag 1940, pp. 50 ff.) gemachte Versuch, auf Grund von Wörtern (vor allem Volks- und Ländernamen), die das Element *kas*, *kaš*, *kusch*, *kos*, *kis* und *kisch* beinhalten, irgendwelche Rückschlüsse auf die tatsächlichen ethnologischen Verhältnisse zu ziehen, ist absolut abwegig und daher abzulehnen. Mit dieser Methode läßt sich alles beweisen, daher ist sie auch im gegebenen Falle völlig unbrauchbar.



Das archäologische Material aus alten kassitischen Städten, wie Uruk und Dûr-Kurigalzu, ist in letzter Zeit beträchtlich angewachsen. Dazu kommen Funde aus Nuzi, sowie aus Gebieten, von denen wir aus Inschriften oder auf Grund sicherer kassitischer Namen wissen, daß sie zumindest kassitisches Einflußgebiet gewesen sein müssen. Am wichtigsten sind für uns die Reste von Baudenkmälern (z. T. in typischem Stil), Keramiken aller Art, Terrakotta- und Goldschmiedearbeiten, Siegelzylinder, wie überhaupt alle Erzeugnisse der bildenden Kunst. Daneben können vielleicht auch die zahlreichen Symbole auf Siegeln und Kudurrus, sowie die besonderen Rechtsformen (Grundstücksverleihung usw.) zur Klärung unserer Frage beitragen. Für das Herkunftsproblem scheinen vor allem die Realien des täglichen Lebens bedeutungsvoll zu sein, daneben natürlich auch die Haustiere, vor allem das Pferd. Schließlich wird noch der sprachliche Befund zur Vervollständigung des Kulturbildes der Kassiten beitragen.

Erst auf Grund einer zusammenfassenden Untersuchung aller genannten Elemente, die bis heute noch aussteht, ist es möglich, die Frage nach den Kulturleistungen und der Herkunft der Kassiten zu beantworten. Dabei wird man stets damit rechnen müssen, daß neue Funde neue und oft überraschende Ergebnisse zeitigen mögen. Zweck dieser Arbeit kann es also nur sein, auf Grund des bis heute bekannten Materials zu versuchen, einen kleinen Beitrag zur Klärung der an und für sich äußerst verworrenen ethnologischen Situation des Alten Orients in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu leisten.

I. Bauten, Baustil, sowie Bautätigkeit der Kassitenkönige

Sichere kassitische Siedlungsschichten finden wir vor allem in Uruk, Dûr-Kurigalzu, Nippur und teilweise in Babylon (Merkel), sowie in Ur. Andere Fundstätten (z. B. Sippar) sollen hier übergangen werden, da das für unsere Betrachtung notwendige Material in ziemlich großer Menge durch die erstgenannten Ruinenstätten bekannt ist.

1. Uruk

Im *Innin*-Tempel ⁸ des Karaindaš aus dem 15. Jahrhundert besitzen wir den bisher ältesten vollständig ausgegrabenen Kultbau. Dieser Tempel ist im Gegensatz zu den meisten anderen Kultbauten in Babylonien aus Backsteinen erbaut. Ob die Ursache dafür der eigentümliche Fassadenschmuck ist, auf den wir noch zurückkommen werden, sei dahingestellt. Das entscheidende Merkmal ist sein Grundriß. Im Gegensatz zu der sonst in Babylonien üblichen Breit-

⁸ Erster vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen (J. JORDAN, Berlin 1930) = Abh. d. preuß. Akad. d. Wissensch., Jahrg. 1929, Phil.-hist. Kl., 7 (= UVB), pp. 30 ff. Dort auch genaue topographische Angaben, sowie Einzelheiten zur archäologischen Situation.

raumcella tritt uns hier die Cella als Langraum entgegen, der sich hinter einem querliegenden, nahezu quadratischen Vorraum befindet. Zu beiden Seiten dieses Mittelkomplexes, der den eigentlichen Kern des Kultbaues darstellen dürfte, liegt ein in der Mitte unterteilter Langraum (Abb. 1). Der Langraumgrundriß der Heiligtümer ist ein Kulturelement, das deutlich nach Norden weist. Nach JORDAN⁹ bezeugt diese Bauform kulturelle Beziehungen mit Assyrien, ist doch der alte *Sin-Šamaš*-Tempel überhaupt der älteste historische Kultbau mit ausgesprochener Langhausform, in dem das Allerheiligste geborgen wird. Auch späterhin begegnen uns in Assyrien Langhauszellen in größerer Zahl. Das diese typische Langhausform tatsächlich in den nord-mesopotamischen Gebieten lange Zeit verwendet wurde und vielleicht sogar auf Beziehungen mit Kleinasien weist, zeigt der Grundriß eines Tempels aus Tepe Gawra der Schicht XI, die nach V. CHRISTIAN¹⁰ ungefähr der Uruk-Zeit entspricht. Der Grundriß dieses Baues deckt sich in den wesentlichen Zügen mit dem des *Innin*-Tempels in Uruk. Der sich ebenfalls in Tepe Gawra befindende, aus Schicht XIII stammende Tempel¹¹ weist eine ähnliche Grundrißlösung auf. Da ihm aber an der Stirnseite der Eingang fehlt, kommt er für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Dagegen scheint sich in Uruk ein dritter Bau zu befinden, der den typisch zweistufigen Langraum aufweist. Es handelt sich dabei um einen Kultbau aus der Schicht IV, der, obwohl unvollständig erhalten, doch die Langraumform zeigt, wobei der Eingang sich nach der Situationsskizze an der schmalen Seite des Raumes befunden haben muß¹². Außer den genannten Gebäuden ist für uns noch eine Grabanlage aus Ur¹³ interessant, die in der Grundrißlösung starke Ähnlichkeiten mit der Langform zeigt und sich davon nur durch die seitliche Lage des Einganges unterscheidet. Hiefür mögen jedoch kultische Gründe (Vorraum zur Totenkammer) maßgebend gewesen sein.

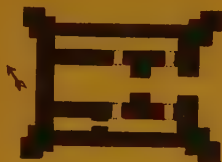


Abb. 1

Die Frage nach der Beziehung zwischen Langhauscella und Megaron gibt vielleicht weiteren Aufschluß über die Kulturbeziehungen und -beeinflussungen. Ein typisches Megaron mit drittem Raum finden wir in Tell Tainat in der Nähe des alten Alalāḥ^{13a}, hinter dem großen Gebäude mit Bit ḫilani, der einem Herdhaus vorgelagert ist.

Alle diese Bauten weisen als Kern eine Grundrißform auf, die sehr stark an den Typus des Megaron erinnert. Daß das Megaron eine Erweiterung erfahren und — vor allem seitlich — Zubauten bekommen kann, zeigt sehr deutlich der salomonische Tempel in Jerusalem, der allerdings eine relativ späte

⁹ UVB 1, Berlin 1930, p. 33.

¹⁰ VIKTOR CHRISTIAN, *Altertumskunde des Zweistromlandes* (Leipzig 1940), Taf. 74/1, ebenso BASOR 57. 1935, p. 13, fig. 2.

¹¹ CHRISTIAN, a. a. O., Taf. 75, ebenso BASOR 66. 1937, p. 5, fig. 3.

¹² CHRISTIAN, a. a. O., Taf. 87, ebenso UVB 6, Taf. 3.

¹³ CHRISTIAN, a. a. O., Taf. 154, Nr. 5, ebenso UE II. Textabb. Nr. 35, Tafelabb. 24.

^{13a} ZA 1939, p. 162, Abb. 7, und McEWAN, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute*, AJA 41. 1937, pp. 8 ff., Abb. 4.

Bauzeit (ca. 1000 v. Chr.) aufweist¹⁴. Ein alleinstehendes kassitisches Fort, wahrscheinlich aus der Zeit des Kurigalzu, finden wir in Ur¹⁵. Dieses Gebäude stellt in der Anordnung des Mauerwerks geradezu ein klassisches Beispiel für ein Megaron dar, lediglich der Eingang wurde — vielleicht auf Grund starker babylonischer Beeinflussung — an das Ende der einen Breitseite verlegt. Mit dieser einen kleinen Änderung in der Baulösung wurde natürlich die ursprünglich zugrundeliegende Form, die mit großer Wahrscheinlichkeit durch die Kassiten mitgebracht, bzw. im Zweistromland zu neuem Leben erweckt worden ist, verwischt. Trotzdem aber ist hier nur unschwer der ursprüngliche Kern, die ursprüngliche (geistige) Form eines Megarons zu erkennen.

Das Megaron kommt in alter Zeit mit Sicherheit nur in Kleinasien und in Jericho vor. Typische Megara kennen wir vor allem aus Troja und aus Tiryns. Besonders charakteristisch ist jenes aus Troja III (II)¹⁶; es wird an beiden Längsfronten von ganz dicht angerückten Bauten begrenzt, von denen der rechte ein etwas weiter entwickeltes Megaron darstellt. Verschmelzen nun diese dicht angerückten Seitenbauten mit dem Hauptmegaron zu einem homogenen Komplex, dann ergibt sich eine Form, die der des *Innin*-Tempels sehr ähnlich ist. Eine völlig analoge Form zu diesem Typus wurde bis heute in Kleinasien noch nicht gefunden. Von den beiden Megara aus Tiryns¹⁷ stellt das kleinere eine ursprünglichere Form dar. Wichtig für uns ist es vor allem wegen der zwei Eingänge an den Seitenwänden, die unabhängig vom Haupteingang an der Stirnfront sind, und die wir auch bei vielen der früher genannten Bauten — u. a. auch beim *Innin*-Tempel — finden. Eine Beziehung zwischen dem kassitischen *Innin*-Tempel und den kleinasiatischen Megara kann also vorläufig, unter Zugrundelegung der Grundrißlösung, als wahrscheinlich angenommen werden. Es soll jedoch nicht gesagt sein, daß diese Beziehung mit einer direkten Übernahme identisch sein muß. Das Wesentliche an dieser Bauform ist ihre Zweckentsprechung¹⁸, nämlich eine gewisse Schirmwirkung gegen Witterungsunbilden. Daß daher die Entwicklung und Verwendung der primitiven Megara vor allem in unwirtlichen Gegenden — auch Kleinasien kann dazu gezählt werden — zu suchen ist, versteht sich von selbst. Bei einer Übernahme dieses Typus in eine klimatisch günstige Gegend wie Babylonien fallen die ursprünglichen Zweckgründe weg. Es können sich also Varianten und Abarten bilden, die auf Grund des günstigen Klimas oftmals sehr stark von der ursprünglichen Form abweichen. Lediglich der Kern des Grundrisses bleibt nach wie

¹⁴ Vgl. vor allem J. PRESTEL, Die Baugeschichte der jüdischen Heiligtümer und der salomonische Tempel (Straßburg 1902); daneben FRIEDRICH WACHTSMUTH, Der Raum (Marburg 1929), p. 93.

¹⁵ CHRISTIAN, a. a. O., Taf. 15, Planquadrate LL, MM, 34, 35. Ebenso in The Museum Journal 22, pl. XXVIII.

¹⁶ C. SCHUCHHARDT, Prähist. Zeitschrift 1. 1909, p. 234 f. Genaue Situationsskizze bei CLAUDE F. A. SCHAEFFER, Stratigraphie comparée et Chronologie de l'Asie occidentale (Oxford 1948), pl. XXXIII.

¹⁷ C. SCHUCHHARDT, a. a. O., ebenso RUDOLF MERINGER, Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron (SBAW, phil.-hist. Kl. 181/5. 1916), p. 59.

¹⁸ R. MERINGER, a. a. O., p. 68.

vor ein typisches (zweiteiliges) Megaron¹⁹. Wir werden also schwerlich fehlgehen, wenn wir die eigenartige Form des kassitischen *Innin*-Tempels mit dem Megaron vergleichen und darin eine durch Zubauten erweiterte Form desselben erblicken. Daß diese Form spezifisch kassitisch ist, ergibt sich daraus, daß sie in Babylonien zur Zeit des Karaindaß erstmalig aufscheint. Daneben spricht eindeutig für einen kassitischen Ursprung die eigenartige Dekoration der Außenfront.

Ihre Gliederung ist durch vier massive Ecktürme gegeben. Durch sie erscheinen die von ihnen begrenzten Wandflächen als Nischen²⁰. Die Verwendung von Ganzsteinen und vorgesetzten Halbsteinen ergab eine Reihe mit zwei Typen reliefartiger Figuren, in Abwechslung männliche und weibliche, die alle eine einfach gehörnte Götterkappe in der Form eines niedrigen Zylinders tragen. Durch die eigenartige Haltung der Arme, dadurch bedingt, daß die Hände ein Wassergefäß tragen, erscheint der relativ kurze obere Teil des Körpers sehr stark vom trapezförmigen unteren Teil abgesetzt. Beim männlichen Typus ist eine breite Leibbinde gut ausgeprägt erkenntlich, während der Rock der weiblichen Figur absatzlos verläuft. Der Rock der männlichen Figuren ist mit dem Bergmotiv geschmückt, während der weibliche Rock eine leicht geschwungene Riefelung aufweist, die das Wasser symbolisieren soll. Von den Gefäßen in den Händen der Figuren geht nach beiden Seiten ein Wasserstrom aus, der sich im Raum zwischen den Figuren oben trifft und unten auf je zwei „dachziegelartigen“ Gebilden — vielleicht Bergsymbolen — endigt. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß wir es bei den Figuren mit einer Berg- und einer Wasser- (vielleicht Regen-) Gottheit zu tun haben. Der Figurenfries wäre dann unter Umständen als eine allegorische Darstellung des Wassers, das, von den Bergen kommend — vielleicht auch als Regen — das Land befruchtet, aufzufassen. Rein klimatisch und geographisch gesehen, ist eine solche Auffassung für das ebene, regenarme Babylonien einigermaßen fremd, doch im Hinblick auf die unten erwiesene nördliche Herkunft des Typus „Berggott“ wird diese Darstellung durchaus verständlich.

Als Gegenstück zum Figurenfries des *Innin*-Tempels besitzen wir ein kassitisches Kultrelief aus Gipsstein (Berlin Ass. 17566 = VA Ass. 1358), das im Brunnen des *Aššur*-Tempels in Aššur gefunden wurde²¹. Diese, von ANDRAE

¹⁹ A. a. O., p. 74 f. stellt MERINGER vier Entwicklungsstufen des Megaron fest: 1. Lange, nur vorne offene Vorhalle; 2. Lange Vorhalle, durch Wand mit Tür oder durch Säulen geteilt; 3. Offene Vorhalle, nur durch Säulen begrenzt; 4. Zweiter Raum hinter dem Hauptraum. Als Hauptcharakteristika in der Entwicklung finden wir, daß die Vorhalle kleiner und luftiger wird, sowie die Entstehung eines zweiten Raumes. MERINGER schreibt wörtlich: „Aber damit war die Entwicklung des Megarons nicht abgeschlossen. Wann und wo sind um das Megaron Lauben und geschlossene Räume entstanden, wie wir es auf dem Plane von St. Gallen bei den Gästehäusern so klar sehen können und wie wir es für das römische atrium testudinatum nach VITRUVS Beschreibung annehmen müssen?“ Zur Frage der kassitischen Megaronform siehe K. JARITZ, Mesopotamische Megara als kassitischer Import (ZfE 83. 1958), pp. 110 ff.

²⁰ UVB 1, Taf. 10, dort auch genaue Lageskizze.

²¹ W. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur (Leipzig 1938), p. 117, Taf. 52 c, und WVDOG 53. 1931.

als kassitisch angesprochene Darstellung, zeigt einen Berggott. Aus seinen Händen und Hüften sprießen Pflanzen, von denen Böcke fressen. Diese Berggotttheit wird von zwei kleinen, weiblichen Wassergotttheiten flankiert, die in jeder Hand ein Gefäß halten, aus dem bogenförmig Wasser zur Erde strömt. Die Parallelität dieser Darstellung, die wahrscheinlich schon vor Adad-narâri I. als Beutestück nach Aššur gelangte, zum Figurenfries des *Innin*-Tempels erscheint gesichert. Ein Terrakottarelief aus Ur ²², das eine weibliche Wassergotttheit mit einem Wassergefäß in den Händen zeigt, entspricht fast völlig der wasserspendenden Göttin vom Tempelfries in Uruk. Diese Darstellung darf aus formalen und stilistischen Gründen wohl sicher den Kassiten zugeschrieben werden. Aus Aššur kennen wir eine weitere Berggottdarstellung, die einen Bestandteil des sogenannten Elfenbeinfrieses ²³ bildet. Diese Berggottfigur hält ebenfalls ein Gefäß in den Händen, von dem Wasserströme in vier Richtungen fließen, die an ihrem Endpunkt wiederum von gleichartigen Gefäßen aufgefangen werden. Dieser Fund ist von HERZFELD ²⁴ als kassitisch erkannt worden. Eine Gegenüberstellung dieser Berggotttheiten mit kleinasiatischen Parallelen ²⁵ zeigt, daß die Übereinstimmung zwischen beiden Typen keine rein zufällige sein kann, sondern hier ein direkter Einfluß und Zusammenhang angenommen werden muß.

Vor allem kennen wir einige Darstellungen von Berggotttheiten aus Yazilikaya bei Boğazköy. In erster Linie handelt es sich dabei um eine Großkönigsinschrift ²⁶ des Tuthalia oder Arnuwanda, in deren Mitte ein Berggott steht. Die Bedeutung der Berggötter in Kleinasien zeigt sich auch durch ihre Verwendung als Schriftzeichen und nicht zuletzt durch ihre Stilisierung in der Hieroglyphe ²⁷. Noch wichtiger als diese Darstellung ist vielleicht das große Relief an der Nordwand von Yazilikaya, in dem der Sonnengott *Šantaš* (oder *Tešup* ?) auf dem Nacken der beiden Berggötter *Namni* und *Hazzi* steht ²⁸. In ihrem unteren Teil decken sich die kleinasiatischen Berggötter mit denen der Kassiten völlig. Daß die Beeinflussung nur in der Richtung von Klein-

²² The Illustrated London News, Nr. 4796, p. 455; AfO 7. 1931, p. 130, Abb. 5.

²³ Berliner Museen 59, Heft 1, 5, 12 (Ass. 10015/18 = VAAss. 981), und ANDRAE, a. a. O., Taf. 54, sowie E. HERZFELD, AMI 8. 1937, p. 137 f.

²⁴ A. a. O., p. 138. Die Zuordnung erfolgte, weil solche Beineinlegearbeiten schon aus altkassitischer Zeit (REUTHER, Merkes = WVD OG 47, Leipzig 1926, Taf. 48, 24, 1) bekannt sind.

²⁵ Vgl. vor allem K. BITTEL, Felsbilder von Yazilikaya (Istanbuler Forschungen 5. 1934), Taf. XII-XIV.

²⁶ Abb. bei O. WEBER, Die Kunst der Hethiter (Orbis Pictus 9, Berlin, o. J.), Taf. XVI; BOSSERT, Altanatolien (Berlin 1942), Taf. 159, Abb. 705.

²⁷ H. G. GÜTERBOCK, Siegel aus Bogazköy I (AfO, Beiheft 5. 1940), p. 39 f., Nr. 64.

²⁸ H. TH. BOSSERT, Das hethitische Pantheon, AfO 8. 1933, p. 299. Ergänzend sei noch auf eine hethitische Elfenbeinstatuetten (h = 3,68 cm) von der untersten Stadtterrasse von Boğazköy hingewiesen, deren Oberkörper aus einem Bergkegel herauswächst. Die gut proportionierte Figur hat übergroße Ohren, die Hände sind gefaltet, der Kopf ist von einer spitzen Hörnermütze gekrönt. Veröffentlicht ist dieser bedeutungsvolle Kleinfund in: Boghazköy III, Funde aus den Grabungen 1952-55 = Abh. d. deutschen Orientgesellschaft Nr. 2, hrsg. v. KURT BITTEL u. a. (Berlin 1957), pp. 25 ff., Taf. 23-52.

asien nach Babylonien und niemals umgekehrt angenommen werden kann, erhellt allein schon aus den geographischen Gegebenheiten.

Die Zahl der Figuren, die die Außenfront des *Innin*-Tempels zierten, beträgt — bei Annahme einer steten Abwechslung von männlichen und weiblichen Gottheiten — rund achtzig. Anscheinend waren die Backsteinreliefs ohne jeglichen Stucküberzug; ebenso fehlt jede Spur einer Bemalung. Eine ikonographische Deutung der beiden Götterfiguren kann nicht gegeben werden, da es unsicher ist, ob sich die Darstellung auf einheimische, sumerisch-akkadische Götter, die nur äußerlich in ungewohnter Art dargestellt wurden, oder aber auf echte kassitische Gottheiten bezieht. Literarische Hinweise jeglicher Art fehlen.

Es scheint sicher, daß die von den Kassiten erstmals verfertigten Backsteinreliefs (vielleicht eine Übertragung von Felsreliefs auf einen neuen Werkstoff?) als Vorläufer der späteren neubabylonischen und achämenidischen Schmelzziegelreliefs gelten dürfen. Daß hierbei der Weg über Elam führte, zeigen Backsteinreliefs aus Susa²⁹, die dem 12. und 11. Jahrhundert zugeordnet werden können und vom Tempel des Kutir-Nahhunte und des Šilhak-Inšušinak stammen. Eine Entlehnung aus Elam durch die Kassiten erscheint durch nichts begründet und ist auch, zeitlich betrachtet, äußerst unwahrscheinlich, da der *Innin*-Tempel aus Uruk nach wie vor das älteste Bauwerk dieser Art darstellt.

Aus Mari kennen wir die Darstellung einer Wassergottheit, die der von *É.AN.NA* in Uruk fast völlig gleicht³⁰. Sie wurde in zerbrochenem Zustand auf einem Sockel (Raum Nr. 64) gefunden. Die gleiche, einfach gehörnte Wassergottheit findet sich im unteren Fach des großen Wandgemäldes (cour 106)³¹ wieder, nur daß diesmal die beiden sich gegenüberstehenden Figuren im Profil dargestellt sind. Von ganz besonderer Bedeutung ist das aus Mari stammende, dem aus Dûr-Kurigalzu ähnliche (s. u.) Fragment eines Keulenknaufes³², dessen erhaltene figurale, von zwei Wassergöttinnen flankierte Berggottsdarstellung, ein Teil einer ursprünglich geschlossenen Reihe von sich abwechselnden Berg- und Wassergottheiten sein dürfte. Endlich ist aus der Zeit des Jasmah-Adad noch der Torso einer Berggottheit³³ erhalten, welcher bezeugt, daß dieser Typus unbedingt vor Antritt der Kassitenherrschaft in Babylonien und in Syrien geläufig war. Es kann also auf Grund dieser Funde angenommen werden, daß der ursprünglich kleinasiatische Typ des Berggottes — der streng zu trennen ist von den babylonischen *Šamaš*-Darstellungen, auf denen der Gott mit einem Bein auf einen Berg tritt oder hinter einem solchen hervorsteigt — über Mittelsyrien und das Gebiet von Mari seinen Weg in das eigentliche Mesopotamien gefunden hat. Seitdem wir wissen, daß im Königtum

²⁹ RA 19, 21 (DE MECQUENEM).

³⁰ A. PARROT, Mari, une ville perdue (Paris 1936), Abb. 34, genaue Angaben in Syria 18. 1937, pp. 78 ff., pl. XIII, XIV.

³¹ Zu diesem Wandgemälde vor allem M.-Th. BARRELET, Une peinture de la cour 106 du palais de Mari, Studia Mariana (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 4, Leiden 1950), pp. 8 ff., sowie A. PARROT, Les peintures du palais de Mari (Syria 18. 1937), p. 335 f.

³² Louvre, AO 19810, Abb. bei M.-Th. BARRELET, a. a. O., p. 73, fig. 13 B.

³³ BARRELET, a. a. O., p. 34, fig. 13 C; F. THUREAU-DANGIN, Mélanges Syriens I, Abb. bei p. 158.

von Ḫana, etwa um die Blütezeit von Mari, Kassiten eine Rolle spielten (Kaštiliaš von Ḫana), wird man wohl annehmen müssen, daß die Kassiten auf ihrer Wanderung für die Verbreitung dieses sicherlich höchst seltsamen Kulturelementes sorgten.

2. Dûr-Kurigalzu ('Aqar-Qûf, Tell-el-Abyâd)

Seit 1942, als das Directorate General of Antiquities den Auftrag gab, in der alten Siedlung 'Aqar-Qûf, ca. 30 km westlich von Bagdad, Versuchsgrabungen vorzunehmen, wurden auch in dieser alten Ruinenstätte zahlreiche Bauten aus kassitischer Zeit freigelegt. Die Räume der Tempelareals von *É.SAG.DINGIR.RI.E.NE*, *É.UMUN.GAL* und *É.GAŠAN.AN.TA.GAL* sind ausnahmslos — wie auch die des Tempels *É.AN.NA* in Uruk — in der typisch babylonischen Form nach der Breitseite orientiert, d. h. der Eingang befindet sich an der Breitseite des Raumes³⁴. Die gleiche Anlage zeigt das kleine Gebäude des „Mound A“³⁵. Das Gebiet der Ziqqurat, durch ihre bizarre Ruine bekannt, ist ebenfalls architektonisch für unsere Untersuchung unergiebig; erwähnt sei nur die nischenförmige Gliederung an der Basis³⁶. Der einzige Komplex in Dûr-Kurigalzu, der eine Langraumanlage aufweist, dürfte das Palastgebiet vom Tell-el-Abyâd sein. Hier finden wir vor allem in den Teilabschnitten A³⁷ (z. B. Raum 12-14, 27, 36 usw.) und H³⁷, dem sogenannten „Bemalten Palast“ (z. B. Raum 37, 39, 99, 100 usw.) nach der Längsseite orientierte Räume. Der Name „Bemalter Palast“ stammt von den Wandmalereien in den „doorways“ I-IV, die als Eingänge zu den Räumen 37, 59, 33 und 99 gedient haben. TAHA BAQÎR (a. a. O., p. 79) streicht die völlig isolierte Stellung dieses Bauwerkes im Rahmen der zeitgenössischen mesopotamischen Architektur heraus und sagt: „The architectural effect of multiple openings leading from a courtyard into a narrow gallery is a great deal more reminiscent of the early Hittite palaces at Bogaz-köy³⁸, where this treatment anticipates the development of the *bît hilani*. The painted dadoes with their processions of human figures are, for that matter, not unlike the Hittite orthostat decoration.“

Der Palast, der nicht auf einer älteren Anlage errichtet wurde, zeigt in sämtlichen erhaltenen Räumen Reste von ornamentaler Wandmalerei. Die Verwendung von Fresken zu dekorativen Zwecken reicht in Mesopotamien bis in die Tell-Ḫalaf-Zeit³⁹ zurück. Auch in der Kassitenzeit, der hohen Zeit von Dûr-Kurigalzu, stehen die hier gefundenen Wandbemalungen nicht vereinzelt da. Sieht man von Ägypten⁴⁰ ab, so sind die wichtigsten gleichzeitigen Paral-

³⁴ Vgl. dazu die Ausgrabungsskizze 1943 bei TAHA BAQÎR in „Iraq“ (London), Suppl. 1944, pl. II; Suppl. 1945, pl. I.

³⁵ Iraq, Suppl. 1945, pl. II.

³⁶ Iraq 8. 1946, pl. XXII.

³⁷ Vgl. den Plan in Iraq 8. 1946, fig. I, p. 75.

³⁸ GARSTANG, *The Hittite Empire* (London 1929), p. 89.

³⁹ Tepe Gawra, Schicht XVI, vgl. BASOR 70. 1938, pp. 4 ff., und Tell 'Uqair, vgl. JNES 2. 1943, 2, p. 139.

⁴⁰ Z. B. die gemalten Wanddekorationen in Tell-el-Amarna.

lelen in Mâri (Tell Hariri) ⁴¹ zu finden. Etwas späterer Herkunft sind die gemalten Wanddekorationen aus Nuzi und Kâr-Tukulti-Ninurta ⁴², noch später die assyrischen Wandmalereien, die in Verbindung mit Reliefs entstanden ⁴³.

Im bemalten Palast vom Tell-el-Abyâd finden sich Reste von herabgefallenen Malereien in den Schichten Ic-IV ⁴⁴. Die Hauptfundplätze für ornamentale Verzierungen waren die langen Räume 37 und 59, sowie der kleinere Raum 38. Die hauptsächlich verwendeten Farben waren gelb, scharlachrot und blau, teilweise wurden schwarze Umrandungen angebracht.

Lediglich auf die „doorways“ beschränkt sind die Wandgemälde mit figuralen Darstellungen. Hier können wir wiederum zwei Figurentypen unterscheiden, die in der Kleidung Verschiedenheiten aufweisen. Die Figurenreihen der „doorways“ I und II sind in Schulterhöhe durch die Böschung des Hügels zerstört. Dagegen sind die Darstellungen der „doorways“ III und IV in relativ gut erhaltenem Zustand. Die figuralen Darstellungen des „doorway“ IV, unterhalb eines geometrischen Ornaments ⁴⁵, scheinen direkt auf dem Fußboden zu stehen. Auf jeder Seite des Ganges befinden sich zehn Figuren in halber Lebensgröße, während je eine, nach der Ornamentlinie, die hier den Fries, zum Boden verlaufend, abschließt, um die Ecke herum steht. Der Mauergrund, auf den die Figuren gemalt sind, ist von gelblicher Farbe. Die Konturen sind in Rot gezogen, die Zwischenflächen mit Kobaltblau gefärbt. Einzelheiten der Kleidung, sowie Gesicht und Arme, sind rot gehalten; Haar, Bart und Schuhwerk dagegen schwarz. In einzelnen Fällen ist die ganze Figur mit einer schwarzen Kontur eingefasst, doch erlauben häufige Renovierungsarbeiten nicht, festzustellen, ob diese Konturlinie ursprünglich ist oder eine spätere Zutat darstellt. Als Kleidung wurde ein knielanges, gefälteltes Gewand mit sehr kurzen Ärmeln verwendet, und ein längerer Rock, der ebenfalls gefältelt erscheint, als Unterkleid. Die Hals- und Ärmelöffnung ist schwarz eingefasst. Der Gürtel, sowie ein Saum in Kniehöhe und eine Diagonalborte zwischen beiden ist rot gehalten. Die Figuren sind barhäuptig dargestellt mit Voll- und kleinem Schnurrbart. Das Haar wird durch ein Stirnband zusammengehalten und fällt als massiver Schopf rückwärts auf die Schultern ⁴⁶.

Die Darstellungen des „doorway“ III weichen im Figuralen stark von den vorgenannten ab. Je acht Figuren flankieren den „doorway“, und man nimmt an, daß dieser Figurenfries rund um die ganze Kammer 38 seine Fortsetzung gefunden hat. Die Figuren sind auf dem gelblichen Malgrund in schwarzer Farbe ausgezogen, die Kleidung ist weiß angelegt, während die Einzelheiten in Rot wiedergegeben sind. Interessant ist die Kopfbedeckung, die — weiß

⁴¹ Wie Anm. 31, dazu noch A. HALDAR, *On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari* (*Orientalia Suecana* 1. 1952), p. 51 f.

⁴² R. F. S. STARR, *Nuzi I.* (Cambridge, Mass., 1939), p. 57 f.; W. ANDRAE, *Farbige Keramik aus Assur* (Berlin 1923), Taf. I-IV.

⁴³ Z. B. in Nimrud-Kalāḥ (G. SMITH, *Assyrian Discoveries*, pp. 77 ff.) und Chorsabad (G. LOUD, *Khorsabad I*, pl. I-III).

⁴⁴ Iraq, Suppl. 1945, p. 14; Iraq 8. 1946, p. 80 f.

⁴⁵ Iraq 8. 1946, p. 81, pl. XIII, XIV.

⁴⁶ Damit stimmt die Darstellung eines bemalten Terrakottakopfes völlig überein (a. a. O., pl. XV, fig. 9).

gemalt — einem hochgezogenen Fez nicht unähnlich ist. Möglicherweise haben wir es mit einem Vorläufer der späteren assyrischen Königskrone⁴⁷ zu tun.

Reste einer geformten Ziegelfassade, die der von Uruk (s. o.) und Ur (s. u.) ähnlich sind und die sich jetzt im Iraq-Museum befinden, wurden im Hof von *É.UMUN.GAL*⁴⁸ gefunden. Diese noch nicht veröffentlichten Fassadenreste zeigen, daß die Außenfrontgestaltung von *É.AN.NA* in Uruk nicht vereinzelt dasteht, sondern unter der Kassitendynastie ein häufig verwendetes Bauelement darstellt, das für den kassitischen Baugedanken typisch sein dürfte.

3. Nippur⁴⁹

Im Grundriß weist Nippur keinerlei Elemente auf, die als rein kassitisch anzusprechen wären. Aus dem Altorientalischen Museum in Istanbul sind kürzlich zwei Reliefziegel (Inventarnummer 5216, für beide Stücke gleich) bekannt geworden, die beide aus Nippur stammen (F. KRAUS, XVIII Istanbul Arkeoloji Müzeleri Yillığı Nr. 5, pp. 74 ff.). Sie stellen die mittlere Rumpfpartie mit den angewinkelten Armen dar, in deren Händen sich ein Gefäß befindet. Die Art der Darstellung deckt sich — vor allem motivmäßig — fast völlig mit der aus Uruk. Daraus läßt sich schließen, daß die Ziegel der Kassitenzeit angehören und wahrscheinlich als Schmuck einer Tempelfassade Verwendung fanden. Die Vermutung, daß der zugehörige Tempel im Grundriß dem *Innin*-Tempel von Uruk ähnlich war, ist erlaubt. Diese alten, für uns jedoch neuen Ziegelfragmente, beweisen schließlich, daß das Ziegelrelief (vgl. Uruk, Dûr-Kurigalzu und Ur) in der Kassitenzeit allgemein in Verwendung stand, ja, vielleicht sogar das eigentliche architektonische Charakteristikum jener Epoche darstellt.

Zur Bautätigkeit der Kassitenkönige in dieser Stadt siehe Buchstabe f).

4. Babylon (Merkès)

Durch die Ausgrabungen im Merkès besitzen wir Kunde von jenem Haustypus, der nach der Hammurabi-Dynastie in Babylon durch die Kassiten für Wohnzwecke verwendet wurde. Während in der älteren kassitischen Epoche die Grundmauern — wie zur Zeit der 1. Dynastie — auf Backsteinsockeln errichtet waren, sitzt bei den jüngeren Bauten die Mauer aus ungebrannten Lehmziegeln direkt am Boden auf. Tontafelfunde mit Daten der Könige Kurigalzu, Kadašman-Durgu, Kudur-Ellil, Ellil-nadin-šumi, Melišipak und Marduk-apaliddina geben neben zahlreichen Siegelabdrücken und ägyptischen Skarabäen des Neuen Reiches ein sicheres stratigraphisches und chronologisches Gerüst.

Der Zeitpunkt für die Wiederbesiedlung nach der Zerstörung der alten

⁴⁷ Vgl. die Darstellungen des Aššur-našir-pal, Šamši-Adad IV. und Sargon in „Ars Asiatica“ 11. 1928.

⁴⁸ Iraq, Suppl. 1944, p. 11.

⁴⁹ Genaues Material über die Ausgrabungen in Nippur bei CLARENCE S. FISHER, Excavations at Nippur (Philadelphia 1905); H. V. HILPRECHT, Explorations in Bible Lands (Philadelphia 1903), p. 289 f.

Stadt ⁵⁰ läßt sich nicht genau feststellen. Vollständige Hausgrundrisse wurden in keinem einzigen Fall gefunden. Alle Ergänzungsversuche führen immer wieder auf das gleiche Planschema: Binnenhof mit herumgelagerten Breiträumen ⁵¹. REUTHER (a. a. O., p. 51) läßt jedoch die Möglichkeit einer eigenen kassitischen Hausform auch für die privaten Wohnbauten offen. Er sagt: „An sich wäre es nicht undenkbar, daß das neue Herrenvolk seine eigene Hausform mitgebracht hätte. Man braucht nur an das hellenistische Haus zu denken, das sich im Gefolge der Diadochenheere über Vorderasien verbreitet hat und bis heute weiterlebt. Auch ein Volk wie die Tscherkessen, die als Vertriebene in Mesopotamien und im Ostjordanland angesiedelt worden sind, hat an seiner Hausform bis heute festgehalten und sie mitunter an die mit ihm zusammenlebenden Araber weitergegeben.“

Neben den Häusern ⁵², deren Hof fast durchwegs ein Backsteinpflaster aufweist, wurde in der älteren Besiedlungsschicht ein Brennofen gefunden. Bemerkenswert ist an den einzelnen Häusern vor allem eine kanalartige Durchbrechung der Türschwelle zur Wasserableitung ⁵³, sowie (in 25p1) ein Sickerschacht, der aus mehreren großen, typisch kassitischen, übereinandergestellten Tonfässern besteht, die durch Asphaltverguß innen und in den Fugen abgedichtet waren ⁵⁴. Der Brennofen (28p2) ist der einzige in seiner Art — vielleicht eben deshalb als kassitisch anzusprechen — und darum bedeutungsvoll. Nach den geringen Ausmaßen des Ofens zu schließen, diente er vornehmlich zum Brennen kleiner Gefäße. Im Schutt der Umgebung fanden sich neben großen Mengen von Scherbengrus Reste und abgebrochene Fußteile von kassitischen Becherflaschen (s. u. Abschn. II, 1). Die Fundumstände zeigen, daß dieser Brennofen ⁵⁵ einen Teil, wenn nicht überhaupt den Mittelpunkt eines ganzen Töpferbezirkes gebildet haben muß.

Die jüngere kassitische Bebauung ⁵⁶ unterscheidet sich von der älteren nur unwesentlich. Die Grundrißformen sind faktisch dieselben wie in der älteren Kassitenzeit, der einzige Unterschied gegenüber dieser ist in den meisten Fällen das Fehlen eines Backsteinfundamentes. Zur Verhütung von Mauerissen wurden hier mehrfach Zwischenlagen von Schilf oder Binsen im Verband der ungebrannten Lehmziegel festgestellt. In ganz vereinzelt Fällen besteht der Estrich aus Backsteinen, und stets nur in Räumen, deren Fußboden gegen

⁵⁰ Diese Zerstörung dürfte wohl auf das Konto der Hethiter zu setzen sein, welche 1595 Babylon eroberten.

⁵¹ O. REUTHER, Die Innenstadt von Babylon (WVDOG 47. 1926), Taf. 11-14.

⁵² A. a. O., Taf. 11 und 12. Mauerreste von Häusern in folgenden Planquadraten: 1) 23q2, 23/23q2, 23/24p1, 24p1, 24p2. 2) 22q2, 23q2. 3) 23/24q1. 4) 25n1, 25n2, 25m1. 5) 28p2, 28o1. Daneben noch unklare, unzusammenhängende Reste. 6) (südlich der Straße) in 24q1, 24q2, 24/25q2, 24/25p1, 25p1. 7) 25p2, 26p2 bis 25o1 und 26o1.

⁵³ A. a. O., p. 54, Abb. 52.

⁵⁴ A. a. O., p. 54, Abb. 53.

⁵⁵ Abb. und genauere Angaben a. a. O., p. 55 f., Abb. 54 a-c und 55.

⁵⁶ A. a. O., Taf. 13 und 14. Häuserreste in den Planquadraten: 1) 23q2, 23/24q2 u. p1, 24p1 u. p2. 2) 24q2, 24/25q2, 24/25p2, 25p1. 3) 25o1 bis 25m1, 26o2. 4) 26n2, 27n3. 5) 28o2, 28n1, 28n2. 6) 26g, 26 f. sowie 7) ein Estrich (25p2), unter dem sich Tontafeln mit Daten der Könige Ellil-nadin-šumi, Melišipak und Marduk-apal-iddina befanden.

Wassereinwirkung geschützt werden sollte. In einem Falle führt aus solch einem Raum ein Kanal heraus⁵⁷. Die Fundumstände ergeben, daß wir es — auf Grund der zahlreichen unbrauchbaren Tafeln — mit einem Schreiberhaus oder ähnlichem zu tun haben. Daß der Merkes ein Mittelpunkt des Handwerks und des Kunstgewerbes gewesen ist, zeigt letzten Endes noch der Fund von Kegelzapfensteinen⁵⁸ aus Dolerit, die ursprünglich fälschlich als Türangelsteine gedeutet worden sind, die aber eher als Hilfsmittel für die Anfertigung von Rollsiegeln und Steinperlen gedient haben dürften.

5. Ur

Neben dem bereits oben beschriebenen Fort aus der Zeit Kurigalzu ist vor allem eine geformte Ziegelfassade von *É.NUN.MAH*⁵⁹ wichtig, die Beziehungen zu den Ziegelfassaden von Uruk und Dür-Kurigalzu aufweisen dürfte. Leider ist von ihr weder eine Abbildung, noch eine Beschreibung greifbar. Von besonderem Interesse ist die Gestaltung des *NIN.GAL*-Tempels, bei dessen Anlage Kurigalzu völlig neue Wege ging⁶⁰. Es handelt sich dabei um einen Außenhof, um den herum Bauten errichtet wurden. Das Heiligtum selbst besteht aus einem kleinen viereckigen, in mehrere kleine Kammern unterteilten Gebäude. WOOLLEY nimmt an, daß die einzelnen Kammern überwölbt gewesen seien, während die Mittelkammer von einer Kuppel gekrönt war. Ob wir in dieser Bauweise aber einen Vorläufer der modernen arabischen Architektur sehen dürfen, erscheint mir doch zumindest fraglich, da bis heute kaum irgendwelche Verbindungsglieder bekannt sind. Die rein äußerliche Übereinstimmung ist in der Tat überraschend⁶¹.

6. Tempel- und Palastbautätigkeit der Kassitenkönige

Über die Bautätigkeit der Kassitenkönige sprechen viele Quellen zu uns. Neben den archäologischen „in-situ-Funden“ (Türangelsteine, gestempelte Ziegel usw.) sind uns zahlreiche schriftliche Notizen überliefert, teils als Briefe (Amarna-Korrespondenz), teils in Form von Votivgaben. Ebenso können auch spätere Quellen, die auf die kassitischen Vorgänger hinweisen, mancherlei Aufschlüsse über die in Frage stehende Materie geben. Ein für die altbabylonische Zeit wichtiger Faktor, die Jahreszählung nach besonderen Ereignissen, fällt durch die kassitische Zählung nach Regierungsjahren fort.

Auf Grund der genannten Quellen können wir eine kassitische Bautätigkeit in mindestens neun Orten feststellen, nämlich Babylon, Uruk, Akkad,

⁵⁷ A. a. O., p. 59, Abb. 56.

⁵⁸ A. a. O., p. 60, Abb. 57.

⁵⁹ Vgl. dazu L. WOOLLEY, UE 5 (London 1953), pp. 48, 49 note 1, welche auf die Beschreibung des Tempels *É.NUN.MAH* in UE 8 (noch nicht erschienen) verweist.

⁶⁰ L. WOOLLEY, Ur und die Sintflut (Leipzig 1930), p. 111, sowie Stadtplan auf p. 130.

⁶¹ Z. B. der Palast von Sarvistan aus der spätsassanidischen Zeit, bei F. WACHSMUTH, Der Raum (Marburg/L. 1929), p. 144, Abb. 63. Vgl. auch F. SARRE und E. HERZFELD, Iranische Felsreliefs (Berlin 1910).

Nippur, Larsa, Dûr-Kurigalzu, Ur, Adab und Sippar. Bereits Gandaš wird — falls es sich bei diesem Text nicht um eine spätere Fiktion handelt — als Bauherr von *Ē.KUR* ⁶² in Babylon genannt. Agum II. kakrime brachte die Statuen von *Marduk* und *Šarpanitum* aus Ḫana (= Ḫatti?) nach Babylon heim und stellte sie im renovierten Tempel *Ē.SAG.ILA*, der im Text ⁶³ genau beschrieben wird, auf. Karaindaš erbaute in Uruk den *Innin*-Tempel, wovon beschriebene Bauziegel ⁶⁴ berichten. Über die Bautätigkeit von Kurigalzu I., dem Begründer von Dûr-Kurigalzu, sind wir ziemlich gut unterrichtet. Aus dem Text CT 36, pl. 6, 7 ⁶⁵ erfahren wir, daß er in Babylon *Ē.KUR* und den Bau einer Mauer zu Ende führte, sowie in Ur und Uruk tätig war. Ferner berichtet dieser Text, daß er das Heiligtum von *Eridu* in Ordnung brachte, sowie das Haus von *Anu* und *Ištar* errichtete. Über die Erneuerung von *Ē.AN.NA* in Uruk geben uns gestempelte Bauziegel Auskunft ⁶⁶. Ein aus Baḏ-rah stammender beschriebener Ziegel ⁶⁷ besagt, daß der König dem Gott *Sataran* seinen geliebten Tempel *Ē.DIM.GAL.KALAM.MA* wiederherstellte. Aus späteren Quellen (Zeit des Nabu-na'id) erfahren wir schließlich vom Bau des Tempels *Ē.ME.KALAM.MA* für *Inanna* zum *Akita*-Fest ⁶⁸, und von einer nicht näher bezeichneten Bautätigkeit in Akkad, wobei Kurigalzu im Tempel *Ē.UL.MAŠ* den von Sargon und Naram-Sin stammenden Gründungsstein vergeblich suchte ⁶⁹.

Im Gegensatz zu seinem Vorgänger beschränkte sich, nach den bisher bekannten Quellen, Kadašman-Ellil in seiner Bautätigkeit auf den *Ellil*-Tempel in Nippur, worauf sich auch eine Glosse in einem Brief an Amenophis III. ⁷⁰ zu beziehen scheint. Es handelt sich dabei um großangelegte Renovierungsarbeiten ⁷¹, u. a. am großen Tor, sowie um die Errichtung eines großen Reservoirs. Für diese Arbeiten hat anscheinend der ägyptische Pharao Gold und andere Materialien als Geschenk gesandt ⁷².

Ebenfalls besitzen wir Nachrichten über die von Burnaburiaš II. (1358-1334) errichteten Bauten. Ein Bauziegel ⁷³ berichtet, daß der König für *Ninlil*

⁶² H. WINCKLER, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte (Leipzig 1889), p. 156, Nr. 6 (= BM 84. 2-11, 178).

⁶³ V R 33; Umschrift und Übersetzung bei P. JENSEN, KB III, p. 135, Neubearbeitung von Col. I 1-43 durch F. HOMMEL, OLZ 12. 1909, Sp. 108 f.

⁶⁴ W 3211 = UVB 1, Taf. 26d, p. 53, Nr. 12. Dort weitere Beispiele.

⁶⁵ Duplikat NBC 2503 in: Babylonian Inscriptions in the Collection of JAMES B. NIES, Vol. II, Nr. 53, Übersetzung bei A. UNGNAD, AfK 1. 1923, p. 19 f.; und CBS 8638 (= OBI pl. 20, Nr. 138).

⁶⁶ UVB 1, Taf. 27 b/c, p. 54, Nr. 15.

⁶⁷ JEA 18. 1932, p. 28.

⁶⁸ BM 22457, Autographie CT 9, pl. 3, Übers. bei HOMMEL, Geographie, p. 402.

⁶⁹ VAB IV, St. LANGDON, Neubabylonische Königsinschriften, Nabonid IV, Col. II, 29 ff.

⁷⁰ KNUDTZON, Amarna (VB II 1, Leipzig 1915), Nr. 5, pp. 74 ff.: Z. 19 „ša bīti ešši...“, und Nr. 4.

⁷¹ CBS 19914 = PBS XV, Nr. 68; CBS 8655 = PBS XV, Nr. 58; CBS 19911 = PBS XV, Nr. 67; CBS 19913 = PBS XV, Nr. 66; CBS 19912 = PBS XV, Nr. 65.

⁷² Amarna Nr. 5 (VB II₁), pp. 74 ff.

⁷³ Leiden Nr. 975, F. M. TH. BÖHL in: Mededeelingen der Koninkl. Akademie van

den Tempel *É.KI.ÜR* in Nippur erbaute. In Larsa sorgte Burnaburiaš für den Wiederaufbau der seit langem verfallen gewesenen Ziqqurat und des *Šamaš*-Tempels *É.BABBAR.RA* ⁷⁴, worüber auch Nabu-na'id berichtet ⁷⁵. Daß auch hier wieder namhafte Mengen ägyptischen Materials mitverarbeitet wurden, geht klar aus einer Goldforderung an Amenophis IV. ⁷⁶ hervor.

Sein Sohn Kurigalzu II. *šihru* (1333-1309) war jener Herrscher, der, nach Aussage des bis jetzt zur Verfügung stehenden Quellenmaterials, von allen Kassitenkönigen die intensivste Bautätigkeit entwickelte. Durch die Ausgrabungen in Dûr-Kurigalzu können wir uns ein ziemlich gutes Bild über seine starke Bauinitiative machen. Folgende Tempel sind wahrscheinlich seiner Planung und Arbeit zuzuschreiben: *É.GAL.KI.ŠAR.RA* ⁷⁷, *É.SAG.DINGIR.E.NE* ⁷⁸, *É.SAG.DINGIR.RI.E.NE* ⁷⁹, *É.GAŠAN.AN.TA.GAL* ⁸⁰, *É.GAŠAN.GAL* ⁸¹. Die meisten aus dieser Ruinenstätte stammenden Hinweise beziehen sich aber auf *É.UMUN.GAL* ⁸², das anscheinend dem *Ellil* geweiht war. Über den Bau der Außenmauer (vermutlich der Stadt) berichtet ein Ziegel mit Inschrift ⁸³. Die Weihung eines Tempels an die „Herrin von Nippur“ (*nin-en-lil-ki*) gibt ein Türangelstein wieder ⁸⁴; die Zeile, die sonst den Tempelnamen aufweist, blieb unbeschrieben. Grabungen am Kazal-Kanal erwähnt ein beschriebener Ziegel ⁸⁵, aus dem auch der Bau des dem *Ellil* geweihten Tores *KÁ.GAL.A.A.NI* hervorgeht. Letzten Endes wird in einer Ziegelinschrift ⁸⁶ noch der Bau von *É.SAG.SAG.BI* für *Ellil* erwähnt. Die Fragmente einer großen Dioritstatue ⁸⁷ geben in der Inschrift Kunde von der erfolgten Wiederherstellung eines durch eine frühere Katastrophe zerstörten Kultplatzes. Über den Neubau von *GABUR* in Ur für *NIN.EZEN.LA* berichten eine Stein- und eine Kupfertafel ⁸⁸. Weitere Objekte, an denen Kurigalzu in Ur baute, sind *É.DUB.LAL.MAH* ⁸⁹ für *Nannar*, *KÁ.GAL.MAH* ⁹⁰, *É.GAL.MAH* ⁹¹

Wetenschappen, Afd. letterkunde, Deel 78, Serie B, 2. 1934, p. 69. Im 12-zeiligen sumerischen Text heißt es: ⁸*ki-šeš-dú-a mahé-ki-úr* ¹⁰*esir-è-a* ¹¹*sig-al-úr-ra-aš* ¹²*mu-na-dù*.

⁷⁴ I R 4, XIII. H. WINCKLER in KB III₁, p. 153 f.

⁷⁵ ST. LANGDON, a. a. O.; Nabonid III, Col. II 20-33.

⁷⁶ KNUDTZON, Amarna (VB II₁), Nr. 7, pp. 78 ff., worin Burnaburiaš dem Pharao mitteilt, daß er ein großes Werk (wahrscheinlich Tempelbau) in Angriff genommen habe.

⁷⁷ Türsockel DK₃-142, Iraq, Suppl. 1945, Abb. 9.

⁷⁸ Türsockel DK₂-5, Iraq, Suppl. 1944, Abb. 19, für *Ellil*.

⁷⁹ Türsockel DK₂-36, a. a. O., Abb. 18, für *Ninurta*.

⁸⁰ Türsockel DK₂-41, a. a. O., Abb. 17, für *Ninlil*. Bauziegel DK₃-146, Iraq, Suppl. 1945, Abb. 5, für *Ellil*.

⁸¹ Türsockel DK₂-42, Iraq, Suppl. 1944.

⁸² Türsockel DK₂-17 (a. a. O., Abb. 16); DK₂-13, 16, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 43, alle a. a. O. beschrieben.

⁸³ A. a. O., Abb. 15.

⁸⁴ DK₃-4, Iraq, Suppl. 1945, Abb. 6.

⁸⁵ DK₄-126 (= IM 51004), Iraq 8. 1946, p. 89, pl. 18, Abb. 12.

⁸⁶ I R₄, XVI 4, dazu H. WINCKLER, KB III₁, p. 154 f.

⁸⁷ Iraq, Suppl. 1944, Abb. 20. Genaue Publikation in Sumer 4. 1948, pp. 1-40, 9 Taf.

⁸⁸ U 3019, 3022. Text und Übers. bei C. J. GADD und L. LEGRAND, UE I, 1928, pl. XXXIV, p. 50; Photo in MJ 1925, p. 46.

⁸⁹ UE I, 1928, pl. XXXVIII, p. 48.

und *É.GIŠ.NU.GAL* ⁹², von dem die meisten Belege stammen. Ein Ziegel ⁹³ erwähnt in der Legende die Erneuerung von *É*[.] für *Ningal*. Möglicherweise handelt es sich dabei um den Tempel *É.NUN.MAH*, von dem umfangreiche Reste ausgegraben wurden ⁹⁴. *É.ŠID.LAL.MAH* und *É.GANUN.MAH* dürften als Bauobjekte ebenfalls diesem Kurigalzu zuzuschreiben sein ⁹⁵. Ein Bruchstück einer Abschrift eines Ziegeltextes aus Babylon ⁹⁶ mit der Erwähnung von *É.KUR* (?), das dem *Ellil* geweiht ist, könnte allerdings auch dem früheren Kurigalzu zugeordnet werden. Dagegen wird der Wiederaufbau des *Ninhursag*-Heiligtums *É.MAH* ⁹⁷ in Adab, das für lange Zeit verfallen war, sicher ein Werk des Kurigalzu *šihru* gewesen sein; daneben baute er auch in Dêr (S. SMITH in JEA 18, pp. 28-32). Ob dieser Kurigalzu auch in Nippur baute, ist unsicher. Es besteht jedoch — auf Grund seiner großen allgemeinen Leistungen — durchaus die Möglichkeit, daß diverse Bauten, die hier Kurigalzu I. zugesprochen wurden, ein Werk des Kurigalzu *šihru* waren.

Der nächste Herrscher, von dem wir Nachricht über erfolgte Bauarbeiten besitzen, ist Šagarakti-Šuriaš (1251-1236). Die (in baulicher Hinsicht) kulturelle Lücke dürfte wohl auf die angespannte politische Lage und den Krieg mit Assyrien unter Nazi-Maruttaš zurückzuführen sein. Funde, Quellen und Hinweise aus der Zeit Šagarakti-Šuriaš beginnen spärlich zu werden. Ein bei Nabu-na'id ⁹⁸ erwähnter Gründungsstein zeigt, daß Šagarakti-Šuriaš in Sippar-Anunit am Tempel *É.UL.MAŠ* gearbeitet hat. Über die Wiederherstellung eines unbestimmten Metallgegenstandes in *É.KUR* berichtet eine aus Dûr-Kurigalzu stammende Vertragstafel ⁹⁹.

Adad-šum-iddina (1227-1222) ist der letzte Kassitenkönig, von dem wir eine Baunachricht besitzen. Ein beschriebener Bauziegel aus Nippur ¹⁰⁰ berichtet von Bauarbeiten in *É.KUR*. Ob die auf ihn folgenden Kassitenkönige noch irgendwelche Bautätigkeit zu verzeichnen haben, ist infolge des Fehlens jedweder Quellen unbekannt.

⁹⁰ A. a. O., pl. XXXVIII, p. 49, und L. WOOLLEY, *Ur und die Sintflut* (Leipzig 1930), pp. 107 ff.

⁹¹ I R₄ XIII 2, und H. WINCKLER in KB III₁, p. 154 f.

⁹² UE I, 1928, pl. XXXIX; a. a. O., Suppl. Nr. 305, pl. LVIII, p. 95; a. a. O., pl. XXXVI, Nr. 152, p. 47; Nr. 153, 154 pl. XXXVII und Nr. 155. Der Tempel ist *Nannar* geweiht.

⁹³ A. a. O., pl. XXXIX, p. 48.

⁹⁴ L. WOOLLEY, *Ur und die Sintflut*, pp. 107 ff. Dort auch Bericht über die Funde in der Nordhälfte des *Ningal*-Tempels.

⁹⁵ MJ 1925, pp. 46, 305.

⁹⁶ Photo Nr. 1163. Rechter Texttrand ist abgebrochen, Vorder- und Rückseite des Bruchstückes sind mit (5 + 4 =) 9 Zeilen sumerischer Inschrift beschrieben. Für die Publikationserlaubnis danke ich Herrn Professor E. F. WEIDNER herzlich. ^{1d}*É*[*lil*] ²*lugal-ku*[*r-kur-ra*] ³*lugal-a*[*ni-ir*] ⁴*ku-ri-ga*[*l-zu*] ⁵*šagana* [^d*Ellil*] ^{6d}*É*[*lil*] ⁷*é-kur-ši*[. . .] ⁸*é-ki*[*ag-ga-ni*] ^{8a} *r*[*i*. . .] ⁹*mu-u*[*n-na-ru*].

⁹⁷ Beschriebener Bauziegel (bzw. Bruchstücke), bei LUCKENBILL, *Inscriptions from Adab*, Nr. 44-47 (Chicago 1930).

⁹⁸ VAB IV, Nabonid I, III 27.

⁹⁹ Iraq, Suppl. 1944, Abb. 22.

¹⁰⁰ OBI Nr. 81.

Trotzdem spricht aber eine flüchtige Bilanz über die bauliche Initiative der Kassitenkönige durchaus für deren Leistung. Mit Rücksicht auf die relativ geringe Zahl von Quellen ist eine Reihe von rund dreißig verschiedenen Objekten in mehr als zehn verschiedenen Orten absolut als wertvolle Kulturarbeit zu bewerten.

II. Archäologische Kleinfunde aus der Kassitenzeit

1. Keramik

Die wichtigsten und auch in chronologischer Hinsicht einwandfreiesten Keramikfunde aus der Zeit der Kassitenherrschaft stammen aus Babylon (Merkes) und Dûr-Kurigalzu. Die Gefäßfunde aus Dûr-Kurigalzu gehören sämtlichen Schichten an und zeigen chronologisch nahezu keine Differenzierung. Neben wenigen Fragmenten bemalter Nuzi-Keramik¹⁰¹ fand man vor allem größere Mengen jener Art von Töpferware, die man als „Kassitische Keramik“

schlechthin bezeichnen kann. Die Ware ist grob und handgeformt, besonders typisch ist ein kleiner, vom eigentlichen Gefäßkörper stark abgesetzter Standfuß. Griffe oder Henkel sind an keinem der Gefäße vorhanden. Man kann etwa drei Haupttypen unterscheiden: 1. flache, schalenförmige Gefäße, 2. halbohohe vasen- oder becherartige Keramik und 3. hohe, krug- oder amphorenförmige Gefäße (Abb. 2)¹⁰². Die aus dem Merkes¹⁰³ stammende Keramik kam oftmals mit Tontafeln zusammen vor, so daß die zeitliche Einordnung absolut gesichert erscheint. Die Formen der Gefäße kassitischer Zeit unterscheiden sich wesentlich von jenen der vorangehenden Hammurabi-Epoche. Aus dieser Zeit wurden lediglich zwei Typen übernommen: ein kurzhalsiger eiförmiger Krug und ein Gefäß in Topfform, das zur Kassitenzeit umfangreichere Formen angenommen hat und als „Tonfaß“ zur Aufbewahrung von Vorräten diente. In sekundärer Verwendung benutzte man es auch als Sarg (siehe



Abb. 2. Palastdistrikt von Dûr-Kurigalzu ("Aqar-Qûf), nach Iraq, Suppl. 1945.

unten p. 52) oder als Ersatz für Tonringe beim Bau von Sickerschächten. Diese Tonfässer, meist von eiförmiger Gestalt, die vielfach gegen die obere Öffnung hin in einen zylinderförmigen Körper übergehen, sind stets auf einen kräftigen Standring aufgesetzt. Oftmals ist der Querschnitt durch die Gefäßwand an der Gefäßmündung mehr oder weniger stark profiliert¹⁰⁴. Wesentlich seltener findet sich

¹⁰¹ Iraq, Suppl. 1945, Abb. 26.

¹⁰² A. a. O., Abb. 25.

¹⁰³ O. REUTHER, a. a. O., pp. 13 ff.

¹⁰⁴ A. a. O., p. 14, Abb. 7.

eine bottichartige Form¹⁰⁵, bei der der obere, als konischer Zylinder gehaltene Gefäßteil auf einem kalottenförmigen Unterteil ruht, der seinerseits auf einem niedrigen Ring steht. In verschiedenen Fällen ist der Oberteil der großen Gefäße durch schnurartige Vertiefungen oder Erhebungen außen reliefiert. Die Haupttypen der kleineren Gebrauchskeramik decken sich in den wesentlichsten Zügen mit der von 'Aqar-Qûf. Neben den Schalen mit direkt angesetztem Standing findet sich in größerer Zahl ein hoher, amphorenartiger Gebrauchsgegenstand, den REUTHER (a. a. O.) als eigentliches „Leitgefäß“ bezeichnet und als „Trinkflasche mit massivem, in den schlanken, kegelförmigen Körper übergehenden Griffuß und becherartig aufgesetztem Hals mit dünner, unprofiliert Lippe“ definiert¹⁰⁶. Außerdem kommt in der Gruppe der hohen Gefäße noch eine Trinkflasche vor, deren unterer Teil kugelkalottenförmig ist und oben in einen Kegelstumpf übergeht. Für sie ist ein hoher, stark abgesetzter Fuß typisch (Abb. 3 a). Wie in Dûr-Kurigalzu finden sich auch im Merkes vasenartige Krüge und Becherflaschen mit weiter Mündung (Abb. 3 b, c, d). Starke Unterschiede gegenüber der Keramik von Dûr-Kurigalzu weisen halbhohle Becher in Tulpenform (Abb. 3 e) auf, sowie verschiedene Gefäße ohne Standfuß, wie Kugelfläschchen mit engem Hals und weithalsige Spitzfußfläschchen (Abb. 3 f, g). Dazu gehören wohl auch die vereinzelt gefundenen fußlosen Vasen mit einer vom Gefäßkörper deutlich abgesetzten Mündung (Abb. 3 h)¹⁰⁷.

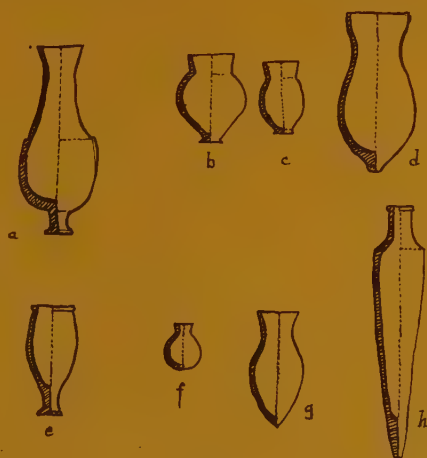


Abb. 3

Ähnliche Formen finden wir auch in Aššur¹⁰⁸, wo neben den hohen, überschulenkten Gefäßen der Hammurabizeit vor allem fußlose Kugelflaschen in größerer Zahl vorkommen. Eine Besonderheit für Aššur stellen die sogenannten „Zitzengefäße“ dar, deren Charakteristikum ein brustwarzenähnliches Gebilde ist, das sich an der Unterseite des Gefäßkörpers befindet. Da dieser Typus für das Ende des 2. Jahrtausends charakteristisch ist¹⁰⁹, scheint es sich hier um das verkümmerte Überbleibsel eines (kassitischen) kleinen Standfußes zu handeln. (Oder sollte der Zusammenhang etwa umgekehrt zu klären sein?)

Deutlicher zeigen sich Zusammenhänge einzelner kassitischer Keramiktypen mit den Gefäßformen aus dem Baliḥ-Tal, insbesondere aus Tell-Ġidle.

¹⁰⁵ A. a. O., p. 14, Abb. 8.

¹⁰⁶ A. a. O., p. 14, Abb. 9 f, g, Taf. 47, 13 a; 48, 17, 1; 48, 24 a, b; 48, 27 a.

¹⁰⁷ Eine gute Zusammenstellung der wichtigsten Gefäßtypen aus dem kassitischen Merkes bietet KOLDEWEY, Das wiedererstehende Babylon (Leipzig 1925), Abb. 161-166.

¹⁰⁸ W. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur (Leipzig 1938), Taf. 10 a-h, 63 b, 64.

¹⁰⁹ A. a. O., p. 129.

Die Schicht Ġidle II, die von MALLOWAN¹¹⁰ mit 1450-1350 angesetzt wird, birgt vor allem eine bemalte Keramik, wie wir sie aus Nuzi kennen und als deren Träger eine hurrische Volksschicht angenommen werden darf. Auffallend aber ist in einzelnen Fällen auch unbemalte Keramik, deren kleiner Fuß sehr stark an die kassitische Ware aus dem Merkes und aus Dûr-Kurigalzu erinnert. Ebenso setzt sich die Schicht Tell-Ġidle III (ca. 1650-1460)¹¹⁰ aus polychromen und monochromen Typen zusammen. An Zusammenhänge mit kassitischem Kulturgut denkt auch MALLOWAN, wenn er (a. a. O.) sagt: „The whole of Jidle 2 and the end of Jidle 3 may therefore be correlated with the Nuzu period proper and, further, the unpainted ceramic of these two levels agrees closely with Kassite Mesopotamian pottery characteristics of the reigns of Kurigalzu II and Karaindash at Ur and Uruk respectively.“¹¹¹ Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß flache Schalen mit relativ kleinem Standfuß bereits in Tell-Ġidle V (um 2200) vorkommen, darf mit einiger Vorsicht wohl angenommen werden, daß die Gegend des Baliḥ-Tales — auf Grund des ältesten Fundes unseres Typus in dieser Gegend — das Kerngebiet der eigentlich „kassitischen“ Keramik war¹¹². Inwieweit Zusammenhänge mit anatolischem Gebiet bestehen, läßt sich wegen der relativ geringen Kenntnisse über die Archäologie der Nairilander, sowie des südostanatolischen Gebirgsgürtels im allgemeinen schwerlich feststellen.

Wichtig ist für die kassitischen Schichten des Merkes das häufige Vorkommen von Gefäßen und Scherben aus glasierter Fayence, die stofflich mit der aus Ägypten bekannten identisch ist. Die Glasur ist in den meisten Fällen weiß, seltener mehrfarbig, vor allem blau und gelb, vereinzelt auch schwarz. Verzierung der Gefäße mit Rosetten, Streifen und Tupfen ist relativ häufig¹¹³. Daß Frittegefäße von einem eigenen Gewerbezug, der von den Töpfern unabhängig gewesen sein dürfte, erzeugt wurden, zeigen die Fundplätze von Glasklumpen im Verein mit Feuerstellen, die wohl zum Schmelzen des Glases gedient haben. An diesen Plätzen, die wahrscheinlich Erzeugungsstätten für Fayenceglasur und Glasperlen waren, fanden sich keinerlei Spuren, die auf eine gleichzeitig damit erfolgte Keramikproduktion schließen ließen. Die Brennöfen der Töpfer waren vielmehr allein und völlig für sich aufgestellt. Die Form der Frittegefäße weicht mit wenigen Ausnahmen¹¹⁴ stark von der Form der

¹¹⁰ M. E. L. MALLOWAN, *Excavations in the Baliḥ Valley 1938* (Iraq 1946), pp. 132-139.

¹¹¹ Zum Vasentypus (a. a. O.) fig. 11, 7 stellt MALLOWAN, neben der Dûr-Kurigalzu-Keramik, unter der Annahme einer sehr weiten Verbreitung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends, die Gefäßformen von Tepe Giyan 1 und 2, sowie Tepe Gawra 3.

¹¹² Bis zur Entdeckung weiterer Funde aus dem Baliḥ-Ḥabur-Gebiet muß unsere Annahme hypothetischen Charakter haben. Es scheint jedoch auf Grund der diversen umliegenden Fundorte in dem umrissenen Gebiet, vielleicht auch weiter nördlich, ein Zentrum gegeben zu haben, von dem aus sich unser Keramiktyp verbreitete. Trotzdem aber muß natürlich auch die Möglichkeit einer teilweisen Verbreitung durch Handelsbeziehungen im Auge behalten werden.

¹¹³ REUTHER, a. a. O., p. 15, Abb. 10 *m-p*.

¹¹⁴ A. a. O., Abb. 10 *d*. Diese Form könnte in Zusammenhang mit den tönernen Fußschalen, die auch aus Dûr-Kurigalzu bekannt sind, stehen, vielleicht diesen direkt nachgebildet sein.

Irdenware ab. Die Haupttypen sind Henkelflaschen, doppelt gehenkelte kleine Töpfchen, die wahrscheinlich auf Metallvorbilder zurückgehen, sowie kleine, zylindrische Becher. Besonders typisch sind die sogenannten Deckelgefäße, die in einzelnen Fällen auch mehrteilig sein können ¹¹⁵. Unklar ist, in welchem Ausmaße es sich bei den einzelnen Typen der Fayencen um Importware handelt. Jedoch ist eine einheimische Fayenceproduktion durch die Funde halbfertiger Stücke (bläulichweiße, glasartige Klumpen) gesichert. Unsicher bleibt nur eine allfällige Trennung in einheimische Arbeit und Importware. Aus Dür-Kurigalzu ist Fritte nur in Form von Kleinplastiken und Perlen bekannt. Daß jedoch Fritte schon lange vor den Kassiten in Mesopotamien Verwendung fand, zeigen die Funde E. A. SPEISERS in Tepe Gawra IV ¹¹⁶. Eine Untersuchung der typischen Fritte-Deckelgefäße und vor allem der Fritte-Mehrfachgefäße, teilweise mit Deckel, ergibt, daß eine Beeinflussung von Westen, bzw. Nordwesten her vorliegen muß. Wenn das Deckelgefäß als Nachbildung eines Metallgefäßes in Fritte nicht berücksichtigt werden sollte, so bleibt daneben noch das Mehrfachgefäß, das unmöglich als im eigentlichen Mesopotamien heimisch angesprochen werden kann. Metallgefäße mit Deckel sind bereits in der Akkadzeit in Ur ¹¹⁷ belegt, nirgends ist aber die Spur eines Mehrfachgefäßes vorhanden. Es muß sich bei dieser sonderbaren Form also zweifellos um materiellen oder geistigen Import handeln. Wir finden diesen Formtypus schon sehr früh in Tarsus, an der Südküste Kleinasien, nahe dem Golf von Alexandrette. Es handelt sich bei dieser Ortschaft um einen Fundplatz mykenischer und vormykenischer Keramik ¹¹⁸. Von hier stammt ein offenes Vierfachgefäß mit Griff, sowie ein einfacher Henkeltopf. Die Fundtiefe von 9 m unter dem allgemeinen Niveau deutet auf eine Entstehungszeit um 2100 v. Chr. Vor allem das Vierfachgefäß ¹¹⁹ zeigt eine deutliche und starke Abhängigkeit von den gleichzeitigen Gefäßen aus Cypern. Der Hauptfundort für diesen Typus ist zweifellos Vounos-Bellapais in der Mitte der Nordküste der Insel. Die Funde, vor allem aus Gruft 8 und 19, beinhalten mehrere Vierfachgefäße ¹²⁰, die aus der Zeit um 2000 v. Chr. stammen, also zeitlich mit denen von Tarsus ziemlich übereinstimmen. Aus Troja III stammt schließlich ein Deckelgefäß ¹²¹, das aber nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den kassitischen Fritte-

¹¹⁵ A. a. O., Abb. 10 *e, h*, eventuell *i*, und Taf. 47, Abb. 12 *a*, Taf. 48, Abb. *d*. Zu den Glas- und Frittegefäßen vgl. auch KOLDEWEY, Babylon, p. 250, Abb. 173, dort auch Zitat von KISA, Glas im Altertum I (Leipzig 1908), p. 9. Die Frage des Imports wird eigentlich negativ beantwortet.

¹¹⁶ CHRISTIAN, a. a. O. I, p. 400.

¹¹⁷ CHRISTIAN, a. a. O., Taf. 348, Abb. 5, 8 = UE II, pl. 240, 110.

¹¹⁸ Vgl. dazu Abb. 18 bei BOSSERT, Altanatolien, sowie OIP XXX, 1937, Karte XIX. Die hierbei gegebene Übersicht zeigt, daß die ganze Westküste Kleinasien mykenische Fundorte aufweist, die Südküste hingegen fast fundfrei ist. Dagegen finden sich auf Cypern viele Reste mykenischer Kultur, die ihre Fortsetzung am kleinasiatischen Festland erst im östlichsten Teil seiner Südküste finden, wo sie gleichzeitig isoliert als Brückenkopf ohne irgendwelche Ausweitung nach Norden oder Osten sind.

¹¹⁹ CL. SCHAEFFER, Stratigraphie comparée etc. (Oxford 1948), fig. 173, 10, 15.

¹²⁰ A. a. O., fig. 198, 18 ; 202, 17, 21, 22. Dort auch nähere Angaben und Literatur (pp. 338 ff.).

¹²¹ A. a. O., fig. 164, 5.

gefäßen aus dem Merkes zu stehen braucht. Die Beeinflussung der Formen muß in unserem Falle von den genannten Plätzen ausgegangen sein, wobei ein Import oder eine Übernahme aus Kleinasien (vgl. Keramik !) wahrscheinlicher ist als ein Einfluß von „Übersee“. Die Tatsache, daß auch Tepe Sialk in Persien Mehrfachgefäße aufweist ¹²², stört nicht, da diese aus der „Nécropole B“ stammenden Funde zeitlich spät (zwischen 1200 und 800) anzusetzen sind, so daß eine Beeinflussung von Osten her so gut wie ausgeschlossen erscheint. Es besteht aber durchaus die Möglichkeit, daß Tepe Sialk erst durch mesopotamische (kassitische ?) Vermittlung in den Kulturbesitz dieser relativ seltenen Gefäßformen gekommen ist.

2. Schmuck und Kleinkunsterzeugnisse

Zahlreiche Kleinfunde, vornehmlich wiederum aus Dûr-Kurigalzu und dem Merkes, legen uns ein beredtes Zeugnis von der Fertigkeit der kassitischen Kunstgewerbler ab. In größerer Zahl sind Reste von Goldschmuck auf uns überkommen, die trotz teilweise schlechtem Erhaltungszustand dennoch auf die ursprüngliche Form der einzelnen Gegenstände schließen lassen. Das wertvollste und gleichzeitig schönste Stück aus Dûr-Kurigalzu (Tell el-Abyâd) ist ein fast völlig unbeschädigtes Goldarmband ¹²³. Sein Gewicht beträgt 17,143 g, der lichte Durchmesser ist 5 cm und die Höhe 1,6 cm bei einer durchschnittlichen Stärke von 0,2 cm. Das Armband ist in reiner Filigrantechnik hergestellt. Die Flächen zwischen den einzelnen Golddrahtauflötungen sind mit blauer Glaspaste ausgefüllt. Die ornamentale Anordnung der Verzierungen ist symmetrisch u. zw. derart, daß von außen nach der Mitte des Schmuckstückes zu eine Randreihe kleinster Goldkugelchen angebracht ist, die durch einen durchlaufenden Draht von einem flechtbandähnlichen Muster, bei dem jeder Streifen aus zwei Golddrähten besteht, getrennt sind. Im breiten Mittelfeld stehen Rauten aus Goldkugelchen, während die freigebliebenen Dreieckflächen eine blaue Pasteneinlage aufweisen. Die Technik der filigranen Goldarbeit wurde ungefähr zur gleichen Zeit in Ägypten geübt, später ist sie typisch für den urartäischen Kulturkreis und strahlt weiterhin mit der Verbreitung der Etrusker bis in den mittleren Mittelmeerraum aus. Bei dem erwähnten Armband ist ein Einfluß von Ägypten her durchaus möglich. Die gleichen Ziermotive finden wir auf zwei weiteren Schmuckstückresten ¹²⁴, die beide aus Dûr-Kurigalzu stammen. Das Motiv der ineinander verschlungenen Schlangenlinien wiederholt sich in zahlreichen anderen, noch zu besprechenden Objekten. Weitere Goldgegenstände sind vor allem Fragmente von Goldblechen und Folien ¹²⁵, die als Überzüge für Holz und andere Materialien ge-

¹²² A. a. O., fig. 258, 7 und 10.

¹²³ DK₄-1 = IM 50931, Abb. in Iraq 8. 1946, pl. XV, fig. 8.

¹²⁴ Zerstörter Goldgegenstand aus Raum 1 von *É.UMUN.GAL* (DK₂-12 = IM 49980) und ein kleines Bruchstück, das neben dem Armband gefunden wurde (DK₄-2 = IM 50932, Abb. in Iraq 8. 1946, p. XXI, fig. 16 rechts oben).

¹²⁵ Abb. a. a. O., Iraq, Suppl. 1945, Abb. 30. Wie die Fundumstände zeigen, wurden Goldmuster auch in Asphalt befestigt, um durch den Farbkontrast ornamentale Wirkung zu erzielen.

dient haben mögen und in manchen Fällen mit gepunzten Ornamenten verziert sind. Ebenso finden wir Goldüberzüge für Keulenknaufe aus Kupfer, sowie Goldteile bei kupfernen Ziernägeln. Ein lebensgroßer Entenschnabel aus Gold ist vielleicht neben dem Filigranarmreif der schönste Gegenstand der Edelmetallfunde aus Dür-Kurigalzu ¹²⁶. Neben zahlreichen weiteren, nicht näher bestimmbar Goldfolien findet sich ein sehr gut erhaltenes Hörnerpaar, das wohl zu einem Rinderkopf gehören dürfte, der in ähnlicher Verwendung wie jene aus Ur gestanden haben mag. Erwähnenswert sind noch zahlreiche Schmuckperlen mit Asphaltkern von einer Halskette und ein einfacher, glatter Fingerring.

In Babylon (Merkes) ist die kassitische Schicht weitaus reicher an Schmuckgegenständen (auch solchen aus Gold), als die vorangegangene, die zeitlich der Hammurabidynastie entspricht. In größerer Zahl finden wir Perlen (mit Asphaltkern), die, wie auch andersgeformte Kleinfunde, als Glieder für Schmuckketten gedient haben. Wie bereits REUTHER ¹²⁷ festgestellt hat, handelt es sich dabei teilweise wahrscheinlich um Importware. Auf jeden Fall aber ist das aus vier Spiralen bestehende Kettenglied ¹²⁸ mit den Typen aus den Schachtgräbern von Mykenä in Verbindung zu bringen ¹²⁹.

Ägyptischer Einfluß läßt sich bei verschiedenen kleinen Schmuckgegenständen (Skarabäen, Perlen, vornehmlich aus Fritte) feststellen. Ein Affenkopf aus Babylon ¹³⁰ ist stilistisch wohl eindeutig mit der ägyptischen Kleinplastik des Neuen Reiches zusammenzubringen, gleichfalls die häufig vorkommende Form der Lotusblüte. Ob allerdings die sehr oft gefundene Fliege oder Biene ¹³¹ auch als ägyptischer Import zu gelten hat, bleibe vorläufig dahingestellt, bildet sie doch auch auf Siegelzylindern ein häufiges Symbol, das wohl ebensogut rein kassitischen Ursprungs sein könnte. Ähnlich liegt der Fall bei einer Anhängerform, die von REUTHER als Beil ¹³² gedeutet wird, aber gerade so gut als Lampe, die bekanntlich als Göttersymbol oftmals auf Grenzsteinen aufscheint, angesprochen werden kann. Zweifellos rein kassitisch sind Kettenanhänger aus Gold in der Form des von zahlreichen kassitischen Siegeln her hinlänglich bekannten Kreuzes ¹³³.

Zu den wichtigsten Schmuckgegenständen gehören ferner Ohrgehänge, Ringe und Reifen. Die Ohrgehänge aus dem Merkes sind in zwei Gruppen zu trennen. Die eine Form ¹³⁴ zeigt einen geschlossenen Ring mit fast modern anmutendem Verschuß, auf den eine Perle oder ein ähnliches Schmuckelement aufgesetzt ist, während der andere Typus ¹³⁵ eigentlich als Ohrklips zu bezeichnen ist. Der Haltering ist oben offen und der Schmuckgegenstand unten

¹²⁶ DK₃-30, 31, 45, 46, 49, 121, Abb. Iraq, Suppl. 1945, Abb. 30.

¹²⁷ REUTHER, Merkes, p. 18.

¹²⁸ A. a. O., p. 19, Abb. 14 a, ebenso Taf. 55 e.

¹²⁹ Vgl. die auffallende Konvergenz auch bei den Vierfachgefäßen (s. o.).

¹³⁰ Merkes, Taf. 47, fig. 13 c, e.

¹³¹ A. a. O., p. 18, Abb. 13 q-t.

¹³² A. a. O., pp. 18 ff., Abb. 13 a-e.

¹³³ A. a. O., p. 19, Abb. 14 d, Taf. 55 d.

¹³⁴ A. a. O., p. 19, Abb. 14 g, Taf. 48, fig. 24 h 3; Taf. 50, fig. 24 i, 25 e; Taf. 55 c.

¹³⁵ A. a. O., p. 19, Abb. 14 h; Taf. 49, fig. 15 d.

darán angesetzt, so daß er sich also am tiefsten Punkt des ganzen Gehänges befindet. Das hierbei meistverwendete Motiv ist der von den assyrischen Reliefs her bekannte „Nadelbaumzapfen“, der als männlicher Blütenstand der Dattelpalme zu deuten sein wird. Häufig kommt auch die aus sieben Kreisen bestehende Rosette aus Goldblech vor, die vermutlich als Schmuckelement an einem Kleidungsstück angenäht war.

Die Ringe und Reifen, die an Fingern, Armen, Beinen und Zehen getragen wurden, sind, mit wenigen Ausnahmen, glatte, schwere Silber- und Bronzereifen aus starkem Draht von rundem oder viereckigem Querschnitt. In der späteren Kassitenzeit begegnen uns auch Eisenreifen, die in mehreren Exemplaren übereinander getragen wurden, und Fingerringe aus Eisen. Hingegen existiert nur ein einziger Goldring.

Zum Zusammenhalten der Kleidung und teilweise als Schmuck dienten Gewandnadeln, die die in der Kassitenzeit völlig fehlenden Fibeln ersetzten. Sie bestehen aus Gold, Silber und Bronze und in späterer Zeit auch aus Eisen. Von dem einen dicken, knaufartigen, oftmals verzierten Ende verjüngte sich die Nadel bis zur Spitze des anderen Endes. In der Mitte befindet sich in vielen Fällen eine Öse, die zur Befestigung einer Schnur diente, die den Schuh zur Abdeckung der Spitze hielt¹³⁶. Ob die ebenfalls in Babylon gefundenen Nadeln aus Bein¹³⁷, die mit Ringelzonen und Knauffolgen verziert waren, auch als Gewandnadeln oder aber nur als Haarnadeln und Spinnwirtelachsen Verwendung fanden, ist unsicher. Letzten Endes dienten — analog zu den oben erwähnten Goldrosetten — auch scheibenförmige Knöpfe aus Onyx zur Gewandverzierung.

In vielen Fällen kann verschiedenen Perlen und Anhängern ein apotropäischer Charakter nicht abgesprochen werden. REUTHER zitiert hier vor allem eine dreispitzige Form¹³⁸, die er als Wassernuß (Trapa) deutet, die noch heute in Oberitalien wegen ihrer vielen Spitzen als Apotropaion getragen wird. Heute ist die hier vorliegende Form (Trapa natans) auf Kleinasien und Nordpersien beschränkt, könnte aber im Altertum natürlich auch in Mesopotamien beheimatet gewesen sein. Die von REUTHER genannten Beile könnten als Abwehrmittel gedient haben, jedoch ist ihre Identifizierung als solche nicht absolut gesichert. Das zweifellos interessanteste Apotropaion ist die Dattelkernform¹³⁹, die in zahlreichen Varianten, teils streng naturalistisch, teils stark stilisiert getragen wurde. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die apotropäische Funktion des Dattelkerns auf seiner Ähnlichkeit mit dem weiblichen Genital beruht. In diesem Falle aber gehört natürlich auch die oftmals vorkommende Kaurimuschel und höchstwahrscheinlich auch die seit der Kassitenzeit sehr häufig auf Siegeln vorkommende Raute in das Gebiet der Sexualapotropäen¹⁴⁰ (vgl. u. Abschn. III, 1, Deutung der Symbole). Offen bleibt letz-

¹³⁶ A. a. O., Taf. 50, fig. 25 a; Taf. 55 a, b und Taf. 54 p.

¹³⁷ A. a. O., p. 20, Abb. 15.

¹³⁸ A. a. O., p. 18, Abb. 13 u-w, Taf. 47, fig. 13 d; Taf. 48, fig. 16₁₂, 24 h 7 usw.

¹³⁹ A. a. O., p. 18, Abb. 13 m-n, Taf. 58, fig. 49 i, n; fig. 51 t, u (?), q; Taf. 59, fig. 51 b.

¹⁴⁰ Die Darstellung von Geschlechtsorganen, auch von weiblichen, ist eine nahezu

ten Endes noch die Frage, ob nicht auch die sehr oft als Kettenglied vorkommende stilisierte Lotusblüte als Genitalersatz (Phallus) gedeutet werden kann¹⁴¹.

Relativ eng scheint die Beziehung zwischen dem Stil der Amulette und dem der in größerer Zahl vorliegenden Erzeugnisse der Kleinplastik zu sein. Die hierfür vornehmlich verwendeten Materialien waren Fritte und Terrakotta, die hauptsächlichsten Themen Tierdarstellungen. Ägyptischer Einfluß scheint auf Grund stilistischer Vergleiche in den meisten Fällen nicht vorzuliegen. Der sowohl in Zahl als in Qualität und Schönheit seiner Funde ergiebigste Fundplatz für kassitische Kleinplastik ist Dûr-Kurigalzu. Erwähnt sei ein in stilistischer Hinsicht stark archaisch anmutender Kälberkopf aus Fritte¹⁴², der stark von den übrigen Funden abweicht und vielleicht als Schmuck eines Möbelstückes (analog zu Ur!) gedient haben mag. Dagegen besticht eine Reihe kleiner Tierköpfe, vornehmlich von Schafen, sowie ein Kamelkopf¹⁴³ durch fast kompromißlose Naturalistik. Daß Tierköpfe auch aus mehreren, verschiedenartigen Materialien zusammengesetzt gewesen sein dürften, zeigen einzelne Hörner- und Ohrenfunde (anscheinend von Widdern)¹⁴⁴. In die gleiche Gruppe gehören auch der schon erwähnte goldene Entenschnabel¹⁴⁵ (der dazu gehörige Kopf wurde noch nicht gefunden) und Hörner aus Gold¹⁴⁶, die ihrer Form nach zu Stierköpfen (vielleicht auch Antilopenköpfen?) passen. Bei der letzten Grabungskampagne in Dûr-Kurigalzu kamen die schönsten Kleinplastiken, die wir aus der Kassitenzeit kennen, zu Tage. Ein kleiner Männerkopf¹⁴⁷ aus bemalter Terrakotta deckt sich im wesentlichen mit den Darstellungen der Wandgemälde im „Bemalten Palast“ und ist mit großer Sorgfalt modelliert. Eine an den Hinterbeinen abgebrochene, ursprünglich bemalte Terrakottafigur einer Löwin¹⁴⁸ gehört zu den schönsten und bedeutendsten Schöpfungen vorderasiatischer Tierplastik überhaupt. Mit der unerhörten Naturnähe der Darstellung und dem fein empfundenen Wesen des Tierhaften steht diese Figur würdig neben den berühmten späteren assyrischen Löwen-

weltweit verbreitete Erscheinung. Erwähnt sei hier vor allem das Bilden der „fica“ mit der Hand, verschiedentlich auch das direkte Vorzeigen der Geschlechtsteile als Schutzmittel gegen den bösen Blick in Italien. Daß auch formal oder inhaltlich ähnliche Gegenstände als Ersatz für die naturalistische Darstellung der Geschlechtsteile gelten können, zeigt J. G. FR. RIEDEL in seinem Buch: *De sluik- en kroesharige Rassen tuschen Selebes en Papua* ('s-Gravenhage 1886). Er erwähnt hier eine plastische Darstellung der weiblichen Schamteile auf der Insel Wetar im alfurischen Meer. Wenn hier eine Frau einem bestimmten Manne gewogen ist, dann übersendet sie ihm eine kleine, aus einem Kolibblatt geflochtene Dose, die mit Tabak gefüllt ist, zum Geschenk. Diese soll symbolisch ihre Genitalien zur Darstellung bringen. Vgl. ferner K. JARITZ, Datteln-Amulette aus Babylon (ZfE 82. 1957), pp. 169 ff.

¹⁴¹ Es sei hier an die sehr häufige phallische Form der Kudurru erinnert. Zur Phallussymbolik vgl. auch MAURER, Der Phallusdienst bei den Israeliten und Babyloniern (Globus 46. 1907), pp. 256 ff.

¹⁴² Iraq, Suppl. 1944, p. 13, pl. XX, fig. 23.

¹⁴³ Iraq, Suppl. 1945, p. 14, pl. XXVII, DK₃-25, -128.

¹⁴⁴ A. a. O., DK₃-129.

¹⁴⁵ A. a. O., DK₃-45.

¹⁴⁶ Iraq 8. 1946, pl. XXI.

¹⁴⁷ DK₄-72 = IM 50922, Iraq 8. 1946, p. 90, pl. XV, fig. 9.

¹⁴⁸ DK₄-77 = IM 50920 a. a. O., pl. XIX, fig. XIV.

jagdreliefs. Ägyptischer Einfluß scheint in diesem speziellen Falle so gut wie ausgeschlossen zu sein. Von der gleichen Fundstelle stammen das Fragment einer Kuh aus Terrakotta¹⁴⁹ und zahlreiche Fragmente von Menschen- und Tierfiguren, die gemeinsam mit dem bemalten Männerkopf DK₄-72 gefunden wurden und von denen keine Abbildungen vorliegen. Schließlich kennen wir drei Fragmente eines tönernen Flaschenhalses¹⁵⁰, der mit reliefierten Hirschen in springender Stellung verziert war. Reliefdarstellungen von Tieren gibt es ferner noch an Knäufen von Prunkkeulen, von denen einer mit schreitenden und liegenden Widdern mit dazwischen eingestreuten Rosetten verziert, die Aufschrift *é-gal dur-ri-(dingir)ku-ri-gal-zu* trägt¹⁵¹. Großplastiken aus der Kassitenzeit gibt es bis heute außer den Grenzsteinen kaum. Lediglich Bruchstücke einer Monumentalfigur aus Diorit zeigen uns die archaisierende Tendenz in dieser Kunstrichtung¹⁵².

Verschiedentlich zu Tage gebrachte kleine Beinplättchen¹⁵³ zeigen, daß auch die Intarsienkunst gepflegt wurde. Die Art der Darstellung ist von Elfenbeinfiguren aus Assur¹⁵⁴ her bekannt, dagegen bleibt der Untergrund, auf den die Beinfiguren aufgesetzt waren, noch rätselhaft — man könnte an Asphalt, Gold und Lapislazuli denken, doch könnten auch irgendwelche Edelhölzer den Bildgrund abgegeben haben.

3. Siegelzylinder

Die Siegel der Kassitenzeit, von denen wir bereits eine relativ große Zahl besitzen, zeigen in der thematischen Gestaltung ihrer Bilder zum Teil eine klare Anlehnung an die Siegel der vorangegangenen Hammurabizeit. Besondere Charakteristika der Kassitensiegel sind eine Reihe neuer Symbole, sowohl im Bildteil als auch in den Text eingestreut, ferner ein starkes Überhandnehmen der Inschrift, die in einzelnen Fällen¹⁵⁵ die bildliche Darstellung völlig verdrängt. Eine Eigentümlichkeit, die allerdings nur vereinzelt vorkommt, aber doch typisch kassitisch zu sein scheint, ist die Bestückung des Siegels am

¹⁴⁹ Iraq 8. 1946, DK₄-78 = IM 50919.

¹⁵⁰ A. a. O., p. 90.

¹⁵¹ Iraq, Suppl. 1945, p. 13, DK₈-26, pl. XXV und XXVI, fig. 27, 28. In diesem Zusammenhang sei auch auf das beliebte Motiv der Tierreihen in den Darstellungen der Kaukasuskulturen (Maikop, Trialeti) verwiesen.

¹⁵² Iraq, Suppl. 1944, pl. XVII, p. 15.

¹⁵³ REÜTHER, Merkes, Taf. 48, Abb. 241₁₋₁₀. Neben geometrischen Figuren sind Teile eines Flügelstieres (Sphinx) zu erkennen. Als wichtiges Schmuckmotiv auch hier wieder eine Reihe stehender Rauten.

¹⁵⁴ W. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur (Leipzig 1938), pp. 116 ff., Taf. 154. Neben einem geflügelten Stier, der zwischen zwei verschiedenen Baumtypen steht, bildet ein vasentragender Berggott, von dem vier Wasserströme ausgehen, die ihrerseits wiederum in Vasen münden, das Hauptmotiv dieses Frieses (?). Den oberen und unteren Abschluß bildet je eine mit Rosetten geschmückte Randhaste.

¹⁵⁵ Z. B. die Siegel VA 6971 (= MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel, Nr. 558) aus dem Merkes (Fundnummer 36289) und WEBER (AO 17, 18, Leipzig 1920), 540 (= DE CLERCQ I, 252; WARD 540). Neben der jeweilig achtzeiligen Legende sind hier lediglich einige Symbole abgebildet, dagegen fehlen figurale Darstellungen zur Gänze.

oberen und unteren Rand mit einem in Dreiecke aufgelösten Zierband, das als Nachahmung einer granulierten Goldkapsel¹⁵⁶ aufzufassen ist und laufbandartig das Siegel oben und unten begrenzt. Die Goldfassungsnachahmung scheint stets, mit einer einzigen Ausnahme, auf Siegeln, die keine Inschrift tragen, sondern nur von einer bildlichen Darstellung ausgefüllt sind, auf. Gerade dieser Typus zeigt einen starken Einfluß aus dem hurrisch-assyrischen Kunstkreis. Vielleicht sind sogar derartige Siegel typisch für das ursprüngliche kassitische Volkstum, während die Siegel mit Legende lediglich eine — wenn auch teilweise sehr stark umgestaltete — Fortführung babylonischer Tradition bedeuten können.

a) Siegel mit Goldgranulierung am Rande. Besonders starken westlichen (nördlichen) Einfluß zeigt das Rollsiegel VA 6975¹⁵⁷, das nach MOORTGAT, im Gegensatz zu HERZFELD (Isin II), spätestens um 1300 anzusetzen ist und das im Merkes zwischen der alt- und jungkassitischen Schicht gefunden wurde (Fundnummer 39427). Interessant ist vor allem das Bild des zweirädrigen Wagens, der von zwei Pferden gezogen wird. Bei der ganzen Darstellung handelt es sich um die — allerdings flüchtige — Wiedergabe einer Gazellenjagd. Aus Uruk (Fundnummer 14507b : Pa XVI₃, Ur-Nammu-Ziegel) stammt ein Siegel¹⁵⁸ mit Lebensbaum¹⁵⁹, Steinbock und einem nicht klar erkennbaren Tier, das von HERZFELD¹⁶⁰ unter Hinweis auf einen Kudurru Meliṣipaks II und ein Gürtelblech aus Luristan¹⁶¹ als Fuchs oder Schakal gedeutet wird. Im Gegensatz zu HERZFELDS Zeichnung erscheint mir auf dem Photo bei MOORTGAT der Kopf des fraglichen Tieres als nach rückwärts gewendet. Dazu paßt m. E. sehr gut das Bruchstück eines Tonreliefs aus der Ausgangszeit des althethitischen Reiches aus Alisar¹⁶², wobei die Art des dargestellten Tieres ungeklärt bleiben muß. Das Gegenstück hierzu ist das Siegel Louvre 692¹⁶³, das nach HERZFELD stilistisch der „Kerkuk“-Klasse entspricht, d. h. um 1400 anzusetzen ist. Interessant ist hier das Vorkommen der sonst bei Kassitensiegeln nicht belegten Sternkugel. Stilistisch ist gegenüber dem Vorhergegangenen keine wesentliche Abweichung festzustellen. Das „zweistöckige“ Siegel VA 3903¹⁶⁴ zeigt zwei antithetische Gruppen (schreitende Flügelstiere und „steigende“ Stiere) und ist noch in die Kassitenzeit¹⁶⁵ zu datieren. Schließlich

¹⁵⁶ So nach MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel, p. 136, Nr. 56 o.

¹⁵⁷ MOORTGAT 563 = WEBER 520, und OLZ. Nr. 33, 1930, Sp. 845, Taf. I₆.

¹⁵⁸ MOORTGAT 561 = VA 12889, UVB 6. 1935, 2, Taf. 18.

¹⁵⁹ Der Typus dieses Lebensbaumes entspricht fast völlig dem unteren von MOORTGAT 560. Der Unterschied ist lediglich qualitativ, jedoch nicht wesentlich.

¹⁶⁰ AMI 8. 1937, p. 112, Nr. 14.

¹⁶¹ DUSSAUD, Syria 15 (Paris 1934), pl. 25.

¹⁶² BOSSERT, Altanatolien, Taf. 77, Nr. 386 ; v. D. OSTEN, The Alisar Hüyük II (Chicago 1937) = OIP VII, p. 116, Abb. 157.

¹⁶³ AMI 8. 1937, p. 112, Nr. 14.

¹⁶⁴ MOORTGAT 560 = WEBER 480.

¹⁶⁵ Das Motiv ist gleichzeitig mit dem der Elfenbeinritzungen (W. ANDRAE, Berliner Museen 49. 1928, pp. 12 ff.). Der Datierungsversuch HERZFELDS (AMI 8. 1937, pp. 110 ff.) in die Zeit Isins II. ist unsicher, da das in Frage stehende Baummotiv bereits

gehört in diese Gruppe noch ein von HERZFELD als im Stil „mitannisch“ bezeichneter Siegelabdruck ¹⁶⁶, dessen besonders reiche Randverzierungen auf echte Goldkapseln zurückgehen dürften, die in der Art ihrer Anlage stark an das früher erwähnte Armband aus Dûr-Kurigalzu erinnern. Dargestellt sind ein kentaurenartiger Sagittarius, wie er in der Kassitenzeit öfters abgebildet erscheint, und vom wolkenumhangenen Himmel fliegende Vögel und anscheinend auch ein Genius. Ein reich verzierter Lebensbaum in der Mitte des Abdruckes, der aus dem Bergmotiv herauswächst und unter dem eine Ziege liegt, hat den Stil einer Baumdarstellung aus dem 17. Jahr des Kurigalzu ¹⁶⁷. Dieser Baumtypus entspricht durchaus der kassitischen Auffassung, wie auch das jungkassitische Merkessiegel 39782 ¹⁶⁸ zeigt. Bei HERZFELD ¹⁶⁹ wird schließlich noch ein Siegel des Išar-Lim von Ḫana angeführt, das ebenfalls die seit Ur III häufig verwendete granulierte Goldkapsel zeigt, und im Gegensatz zu den vorhergenannten neben einer kleinen Adorationsszene eine mehrzeilige Legende trägt. Der Stil der Darstellung entspricht noch jenem der Isin-Larsa-Zeit; typisch ist das Zusammenschrumpfen des Bildteils auf zwei Figuren, die in der für kassitische Darstellungen charakteristischen überschlanken Form wiedergegeben sind.

b) Textlose Siegel mit großen figuralen Szenen. An der Grenze zur mitannisch-assyrischen Darstellungsweise steht vor allem das Siegel VA 533 ¹⁷⁰. Die Darstellung erfolgte in drei übereinanderliegenden Bändern. Das obere Band zeigt liegende Hirsche abwechselnd mit Bäumen, das untere Band wandernde Hirsche mit dem Blick nach rechts ¹⁷¹. Das Hauptmotiv im großen Mittelfeld ist eine Jagdszene in wildreichem Revier. Die Bogenschützen befinden sich auf einem von Pferden gezogenen Wagen, ein Darstellungsobjekt, das sehr wohl durch hurritischen Einfluß im Zusammenhang mit der Ausbreitung der Mitannimacht nach Babylonien gedrungen sein kann. Ganz anders ist die Art der Darstellung bei VA 531 ¹⁷², nämlich als große antithetische Gruppe nach dem Schema (vom Zentrum ausgehend): Baum mit geknicktem Stamm und Kugelkrone ¹⁷³ (Granatbaum?) — liegende Gazelle (?) ¹⁷⁴ mit gewendetem

bei Nabū-mukin-apli (nach 1000 v. Chr.) nachweisbar ist; außerdem weist MOORTGAT 561 auf Grund der Fundumstände auf ein höheres Alter dieses Baumtypus im Prinzipiellen.

¹⁶⁶ AMI 8. 1937, p. 133, Nr. 67; CLAY, BE XIV (Philadelphia 1906), pl. XV, 6, 8; unvollständige Zeichnung bei WARD, fig. 20. Dagegen stellt E. PORADA (Archaeologica Orientalia, p. 180) fest, daß HERZFELD fälschlich die beiden Abdrücke CBM 3176 und 3135 zu einem einzigen Siegel zusammengestellt hat.

¹⁶⁷ AMI 8. 1937, p. 137, Abb. 76. Dieser Typus findet sich auch auf den oben genannten Elfenbeinplättchen (Anm. 154).

¹⁶⁸ MOORTGAT 556 = VA 6935.

¹⁶⁹ A. a. O., p. 105, Abb. 1.

¹⁷⁰ MOORTGAT 562, dazu OLZ, 1930, 33, Sp. 843, Taf. I_a.

¹⁷¹ Die Hirschendarstellung kann sehr wohl echt kassitisch sein (vgl. Anm. 150), ebenso sind Friese mit schreitenden Tieren bei den Kassiten belegt (z. B. LOUVRE A 603).

¹⁷² MOORTGAT 559, nach seiner Angabe als kassitisch anzusetzen.

¹⁷³ Dieser Baumtypus findet sich neben kassitischen auch auf mittellassyrischen Darstellungen. Vgl. dazu Bibl. Nat. 301 (HERZFELD AMI 9. 1938, p. 24, Abb. 175). Ebenso bei WARD 1072 und auf dem Siegel Babylon, Photo Nr. 2621 (AMI 8. 1939, Taf. 1,

Kopf — „steigender“ geflügelter Stier ¹⁷⁵ (oder Gazelle ?) — Palme ¹⁷⁶. Auffallend ist der Abdruck eines Siegels auf einer Tontafel aus dem 14. Jahr des Nazimarutša aus Nippur ¹⁷⁷, der eine Szene aus dem täglichen Leben zum Thema hat, nämlich die Feldbestellung mittels eines Säpfluges (s. u. Abschn. IV, 2). Starke Ähnlichkeit mit syrischen Motiven zeigt das aus Aššur stammende Kassitensiegel VA 5372 ¹⁷⁸, das in seiner ganzen figuralen Anlage der alten babylonischen Auffassung völlig widerspricht. Die nicht klar erkennbare Bildszene zeigt einen sitzenden Gott, vor dem eine Figur mit einem Fächer steht. Eine aus Syrien stammende Darstellung ¹⁷⁹, die im linken Teil eine „zweistöckige“ Abbildung aufweist ¹⁸⁰, während die Hauptdarstellung — mit der Ausnahme, daß der sitzende Gott mittels eines langen Rohres aus einem am Boden stehenden Gefäß trinkt — völlig der des Siegels VA 5372 entspricht, ist die Parallele. In die Darstellung eingestreute en-face-Köpfe von Rindern und Ziegen haben gleichfalls Parallelen bei syrischen Siegeln ¹⁸¹. In diesem Zusammenhang sei ein weiteres Siegel aus Syrien erwähnt ¹⁸², das durch die abwechselnde Darstellung eines Bogenschützen mit drei übereinanderliegenden Rauten vielleicht irgendwelche Beziehungen zur kassitischen Siegelmotivik haben könnte. Zwei weitere, als kassitisch bezeichnete Siegel, mit einer anti-

Abb. 33). Ein unfertiges Stück dieser Art (a. a. O., Abb. 35) zeigt, daß diese Art von Siegeln kein Import sind. Ebenso findet sich der Kugelbaum mit Knickstamm bei HERZFELD (a. a. O.) Nr. 85 (= Bibl. Nat. 301) in einer pseudo-antithetischen Gruppe mit einer *Gilgameš*- (oder *Enkidu* ?-)Figur, die zwei Steinböcke, von denen der linke geflügelt ist, an den Hörnern festhält. Zwischen dem linken Tier und der Mittelfigur befindet sich der sehr klein geratene Baum, während der rechte Teil angebrochen ist. Über der Gruppe links die Raute, rechts das Kassitenkreuz, dazwischen ein nach rechts fliegender Geier.

¹⁷⁴ Vgl. neben anderen Gazellendarstellungen auf Siegeln eine assyrische Bleigazelle (ca. 13. Jhdt.) bei W. ANDRAE, Die jüngeren Išartempel (WVDOG 58, Leipzig 1935, Taf. 44 n).

¹⁷⁵ Die Flügel dieser Tiere erinnern an gleichgeformte bei assyrischen Mischwesen (WEBER 56 = VAT 9011). Vgl. daneben auch die Flügelstiere auf den oben genannten Elfenbeinplättchen.

¹⁷⁶ Die Form der Palme ähnelt stark der des umstrittenen Siegels Louvre 620 = WARD 1091, das UNGER in RLV IV, 2, p. 434, der Unechtheit verdächtigt. Der Typus dieser Palmen, der von den herkömmlichen stark abweicht, gleicht dem in der Kamares-Zeit auf Kreta vorkommenden.

¹⁷⁷ WEBER 496 = PBS II, 66 = Philadelphia 569.

¹⁷⁸ MOORTGAT 555, Fundnummer Assur 16358^b3, iD3V.

¹⁷⁹ BOSSERT, Altsyrien, Nr. 851; JEREMIAS HAOG², 1929, p. 475, Abb. 259 a.

¹⁸⁰ Im oberen Teil links ein Bogenschütze, davor ein Mann mit einem Zicklein (?) an der Hand, über dem eine liegende Gazelle dargestellt ist. Im unteren Teil links ein liegendes, gehörntes Tier mit zurückgewendetem Kopf, daneben ein halb aufgerichtetes, geflügeltes Fabelwesen.

¹⁸¹ VA 2932 = MOORTGAT 525 = WEBER 449, sowie das Siegel BOSSERT (Altsyrien) Nr. 857. Bei letzterem ist vor allem die sonst auf Siegeln seltene Darstellung eines gehörnten Dämons, der anscheinend auf dem Bergsymbol steht, bemerkenswert. Zu diesem Siegel vgl. auch CONTENEAU, La Glyptique Syro-Hittite (Paris 1932), pl. 19, Nr. 146, sowie WARD, Cylinders and Other ancient Oriental Seals in the Library of J. P. MORGAN (New York 1920), Nr. 229.

¹⁸² BOSSERT, a. a. O., Nr. 854 = D. G. HOGARTH, Hittite Seals (Oxford 1920), pl. 2, fig. 37.

thetischen Gruppe als Zentrum seien noch genannt. Das erste¹⁸³ zeigt eine Gottheit, deren Unterteil als Wasser charakterisiert erscheint, aus dem auf beiden Seiten der typische Kugelbaum mit geknicktem Stamm hervorwächst. Die Figur hält in jeder Hand das Ohr einer „steigenden“ Gazelle mit abgewendetem Kopf; die ganze Szene ist auf beiden Seiten von einer Palme in eigenartiger Form begrenzt, in deren Ästen je zwei Vögel sitzen. Noch interessanter ist ein aus neun Bruchstücken zusammengesetzter Abdruck¹⁸⁴, der in der formalen Grundauffassung dem vorgenannten Siegel entspricht. An die Stelle der Gazellen sind hier geflügelte Fabelwesen getreten, die von der Mittelfigur an einem Vorderbein gehalten werden. Die Mittelfigur sieht aus, als ob sie zweigesichtig wäre. Der Unterkörper hat die Form eines annähernd gleichseitigen Dreiecks, in dem eine nackte Figur im Knielaufschaum wiedergegeben ist, von deren Schultern Wasserströme zur Erde niederfließen. Archaisierende Schriftzeichen, die in die Darstellung eingestreut sind, können spätere Zutat sein. Über der ganzen Komposition fliegt ein Schwarm von Geiern, während der Siegelrand Reste einer Goldfassung erkennen läßt. Letzten Endes seien noch zwei Siegel aus der „Walters-Art-Gallery“ erwähnt, die wegen ihrer ungewöhnlichen Darstellungsart bemerkenswert sind. Es handelt sich um die von GORDON als kassitisch bezeichneten Stücke WAG 42490 und WAG 674¹⁸⁵. Das erste zeigt ein sich vor einem Vogel aufbäumendes Pferd (Einhorn?), unter dem eine Pflanze hervorwächst, während über ihm etwas wie eine geflügelte Scheibe schwebt. Über dem Vogel steht das Kassitenkreuz, anschließend ein stark stilisierter Baum, der keine Parallele aufweist, vor welchem ein Beter steht. Hinter dem sich aufbäumenden Tier eine Pflanze, die sich aus mehreren Baumtypen zusammensetzt und ebenfalls einzigartig ist. Das zweite Siegel zeigt einen Mann mit nacktem Oberkörper, der einen Stab (oder ähnliches) in der erhobenen Linken hält. Davor zwei gegeneinander steigende Tiere (Wildziegen?) mit gewendetem Kopf und einem Grasbüschel im Maul¹⁸⁶. Unter ihnen ist ein Gestrüpp, wahrscheinlich auf einem Berg stehend, angedeutet. Als Inschrift erscheint lediglich zweimal das Zeichen *AN*, dazwischen ein Punkt.

¹⁸³ E. PORADA, *Archaeologia Orientalia*, pl. XXIX, fig. 4, IM 22450; dazu C. H. GORDON, *The Living Past* (New York 1941), Taf. bei p. 129, Nr. 29.

¹⁸⁴ PORADA (a. a. O.) Abb. 5. Die Bruchstücke des Abdruckes stammen von den Nippurtafeln 158, 295, 2243, 6052, 6272, 7948, 7968, 8586 und 8721 in Istanbul. Die Verfasserin spricht sich entschieden dafür aus, daß diese Art der Darstellung, sowie auch die von HERZFELD als „mitannisch“ gedeutete Form (Anm. 166) speziell kassitisch sei und im Süden Babyloniens ihren Ursprung habe. M. E. dürfen aber die augenfälligen Ähnlichkeiten mit der Kunst von Mari und diversen Siegeln aus dem syrischen Raum nicht außer Acht gelassen werden. Es dürfte in unserem Falle doch wohl eine starke Beeinflussung aus dem westlichen Gebiet vorliegen, vielleicht auch eine Übernahme zu jener Zeit, als die Kassiten noch in der Gegend von Hana saßen.

¹⁸⁵ C. H. GORDON, *Iraq* 61, 1939, p. 15, Nr. 32, 33, pl. V, Abb. 32, 33. GORDON meint (p. 15, n. 2): „Nos. 32 and 33 are probably of Western origin and date from about 1500 B. C.“

¹⁸⁶ Sollte es sich hierbei um eine Frühform beginnender zoomorpher Junktur handeln, wie wir sie später in Urartu, bei den Etruskern und durch deren Vermittlung auch auf bronzezeitlichen Darstellungen in den Ostalpenländern finden?

c) Inschriftsiegel mit Adorationsszenen (Gott - Beter). In der genannten Gruppe wurden alle jene Siegeltypen zusammengestellt, auf denen neben der Inschrift mindestens ein Gott und ein Anbeter dargestellt ist. Tritt uns beim ältesten datierbaren Siegel der Kassitenzeit¹⁸⁷ noch der Stil der Hammurabizeit entgegen (Inschrift - Gott - Inschrift - Beter - Inschrift usw.), so zeigt das Siegel des Išar-Lim von Ḫana¹⁸⁹ bereits die für die Kassitenzeit typische Form: Inschrift - Gott - Beter (oder umgekehrt). Dasselbe Schema weist auch WARD 528 auf, nur daß noch zwei Symbole (Frosch und Lampe ?) hinzukommen.

Eine erweiterte Form ist der Typus Inschrift - Beter - Gott A - Gott B, wie er uns bei WARD 530 und 531 entgegentritt¹⁸⁸. WARD 531 zeigt neben drei Rauten im Hauptfeld ein Nebenfach über der Hauptszene, in dem zwei fliegende Vögel und ein nicht näher bestimmbarer Gegenstand (Tierkopf ?) abgebildet sind. Von genau der gleichen Art ist VA 4879¹⁸⁹: die Nebenszene zeigt einen Baum mit zwei leicht „steigenden“ Ziegen, im Hauptfeld je eine Fliege, Rosette, Heuschrecke (?) und Raute. Ebenfalls zweifachig ist WARD 529, wobei jedoch im oberen Teil zwei Beter, im unteren zwei Götter dargestellt sind, zwischen denen je ein Vogel fliegt¹⁹⁰. Die Doppeldarstellung bezieht sich, wie das Bild mit den beiden Göttern zeigt, auf den gleichen Gegenstand.

Neu ist hier die kultische Haltung des Beters, der öfter vor der Gottheit kniend dargestellt wird¹⁹¹. Steht bei WARD 524¹⁹², wie bei allen vorgenannten Siegeln, die Gottheit, so ist sie auf allen nachfolgend genannten Darstellungen sitzend und mit einem Gegenstand in der Hand abgebildet. VA 3869¹⁹³ weist neben der Adoration folgende Symbole auf: Fliege, Rosette, Raute, Kreuz und Hund (der auch beim vorher zitierten Siegel dargestellt ist). Oberhalb der Hauptgruppe zwei antithetische Stiere in Angriffsstellung über einem Gestrüpp. Auf Grund des Charakteristikums des knienden Adoranten war es möglich, ein im Grazer Joanneum liegendes Siegel dieser Art, bei dem leider die Stelle unterhalb der knienden Figur, wie auch der obere Rand abgebrochen ist, als kassitisch zu identifizieren, wobei vor allem der Baum (?) hinter der Gottheit merkwürdig erscheint. Den Übergang zur Gruppe: sitzender Gott — stehender Beter bildet WARD 542¹⁹⁴, wo zwischen den beiden Genannten noch ein Beter kniet. Hier hat der Gott eine Vase in der Hand; auch sonst hält er auf jeder Darstellung dieser Gruppe einen Gegenstand. WARD 515¹⁹⁵ zeigt ebenfalls eine

¹⁸⁷ Siegel des Izgar-Marduk, Sohnes des Karaindaš, HERZFELD, AMI 8.1937, Abb. 2 = CBS 1108.

¹⁸⁸ In beiden Fällen ist der in der Mitte stehende Gott *Marduk*, während die zweite Figur wahrscheinlich die persönliche Schutzgottheit des Siegelinhabers verkörpert.

¹⁸⁹ MOORTGAT 552.

¹⁹⁰ Die Vogelform entspricht völlig der bei WARD 531.

¹⁹¹ Lediglich in der Mesilim-Zeit kennt man kniende Adoration in Südmesopotamien, später nicht mehr. Vgl. dazu eine Statuette aus Chafadschi, bei H. FRANKFORT, OIC 19, Abb. 70.

¹⁹² DE CLERCQ, Cat. 261.

¹⁹³ MOORTGAT 554.

¹⁹⁴ DE CLERCQ, Cat. 258.

¹⁹⁵ A. a. O., 257.

Vase (oder einen Vogel?) bei der Gottheit; Symbole sind zwei Rauten und ein Rabe. Auf einem von menschenköpfigen Stieren getragenen Thron sitzt die Gottheit bei WARD 537a mit einem Granatapfel. Auf dem Siegel der Mernaruptum¹⁹⁶ hat die mit entblößtem Oberkörper dargestellte Gottheit eine Ähre in der Hand.

d) Siegel mit einer einzelnen Figur (Adorant oder Gottheit). Der Gott auf dem Thron ist stets — auch dort, wo er mit einer oder mehreren anderen Figuren zusammen dargestellt ist — mit dem Blick nach links abgebildet. Die Identität des dargestellten Gottes ist nicht immer einwandfrei feststellbar, läßt sich aber sicher bei WARD 535 mit *Marduk* gleichsetzen, wie von dem vor ihm stehenden *Marduk*-Pfeil zu schließen ist. Über der ganzen Darstellung befindet sich in drei nebeneinander liegenden Fächern je ein Kassitenkreuz. Unsicher ist das Vorhandensein von Symbolen bei VA 723¹⁹⁷, da das Siegel beschädigt ist, wogegen bei Louvre A 606 vor der Gottheit deutlich eine Heuschrecke zu erkennen ist, die wir auch bei einem Siegel des Kurigalzu¹⁹⁸ wiederfinden. Auf diesem befindet sich hinter dem Gott vielleicht noch eine Raute. Mit Raute, Kreuz und merkwürdig spitzer Mütze ist der Gott bei WARD 537 dargestellt. Der stehende Gott, stets mit dem Blick nach rechts, ist bei WARD 522, 523 und 538 abgebildet, im ersten Falle allein, im zweiten mit der Fliege und im dritten mit Kreuz und nackter Göttin. Nach der vom Gott getragenen Waffe zu schließen, dürfte es sich bei ihm um *Marduk* handeln. Daß jedoch auch *Šamaš* mit dem gleichen Attribut ausgestattet ist, zeigt WARD 534¹⁹⁹, wo sowohl *Marduk*, als auch *Šamaš* nebeneinanderstehend die gleiche Waffe tragen. Ebenfalls dürfte es sich bei WARD 526 um *Šamaš* handeln. Der mit einer spitzen Mütze ausgestattete Gott hat ein Bein auf das Schwanzende eines rückwärts blickenden Vogels²⁰⁰ gesetzt; weitere Darstellungen auf diesem Siegel sind ein liegender Bock, zwei liegende Rauten und das Kreuz. Schließlich verdient noch das Genfer Siegel MAH 19356 Beachtung (veröffentlicht von HÉLÈNE BATAULT, Un sceau-cylindre Cassite du Musée d'Art et d'Histoire de Genève, in „Genava“, n. s. 6, Genève 1958, p. 217 ff. Zur Inschrift GEORGES DOSSIN, L'inscription du sceau-cylindre Cassite MAH 19356, a. a. O. pp. 223 ff.).

Die Figuren der Beter sind, im Gegensatz zu den Götterdarstellungen, in ihrer Blickrichtung ohne Norm. Zuerst seien die nach rechts blickenden erwähnt, meistens mit spitzer Mütze und langem, hemdartigen Gewand angetan, wie VA Bab. 1377²⁰¹, WARD 527 und das Siegel des Duri-Ulmaš, Offiziers des Kurigalzu und Statthalters von Dûr-Kurigalzu²⁰². Mit Symbolen versehen sind WARD 514²⁰³ (Heuschrecke und Kreuz), das am unteren Rand stark

¹⁹⁶ WARD 536.

¹⁹⁷ MOORTGAT 553, Siegel des *NI.TUKU.ZU mâr Iḫa-aš-mar-gal (?)*-šû.

¹⁹⁸ HERZFELD, a. a. O., Nr. 3a = Phil. 531.

¹⁹⁹ DE CLERCQ, Cat. 261.

²⁰⁰ WARD (a. a. O., p. 188) meint, daß der Vogel einen Ersatz für *Tiamat* darstelle.

²⁰¹ MOORTGAT 557.

²⁰² WARD 513 = MÉNANT, Pierres gravées I, p. 193.

²⁰³ HERZFELD, Abb. 3 f; Paris, Bibl. Nat. 296.

beschädigt ist, Phil. 1062 (zwei Rauten, Kreuz) und Louvre 606 ²⁰⁴ (zwei Rauten, Heuschrecke und Kreuz). In diesem Zusammenhang sei auch auf ein Siegel des Kassiten Tunami-Saḥ aus Cypern ²⁰⁵ verwiesen, mit zwei gegenüber sitzenden Löwengreifern über dem Beter. WARD 533 ²⁰⁶ hat wahrscheinlich, wie die Kleidung und der Gebetsgestus des Adoranten zeigen, nichts mit unserer Gruppe zu tun. Als Symbole sind bei diesem Siegel zwei stark verkümmerte Rauten (?), und ein fliegender Geier oder Falke, der an kleinasiatische Parallelen erinnert, vorhanden.

Von den Darstellungen des nach hinten blickenden Beters weichen NEWELL 276, 662 ²⁰⁷, WARD 512 und 518 nur sehr wenig voneinander ab. Dagegen zeigt das Siegel der Dusurtu ²⁰⁸ trotz der Anrufung der *Damkina* im Siegelbild eine bärtige Figur, die eine nach hinten abfallende zipfelmützenähnliche Kopfbedeckung trägt. WARD 524 ²⁰⁹ wiederum zeigt den Beter in der typischen überschulterten kassitischen Darstellungsweise mit hoher Mütze. Das Siegel DELAPORTE 95 zeigt neben dem Beter eine liegende Raute und zwei Kreuze. Das aus der jungkassitischen Schicht stammende Merkesiegel 39782 ²¹⁰ ist zweifachig: oben der Adorant mit Kreuz, Raute und Hund, unten ein stilisierter Baum, der völlig mit dem auf Abrollungen aus der Kassitenzeit aus Nippur ²¹¹ übereinstimmt. Von Interesse ist auch WARD 525 ²¹²; auf ihm befindet sich ein sich vor dem Beter aufbäumender Bock mit zurückgewandtem Kopf, ein Kreuz, ein Hund und eine kleine Raute. In je einem Fach über und unter der Hauptdarstellung befinden sich drei Rosetten mit zwei dazwischen eingestreuten Rauten. Schließlich sind noch zwei Siegel wegen ihrer merkwürdigen und einheitlichen Raumeinteilung erwähnenswert, nämlich WARD 517 und 544 ²¹³. Im ersteren, das zur Gänze zweistöckig ist, steht links oben der Beter, vor ihm mehrere Pflanzen, darüber in zwei Reihen je drei Rauten. Rechts davon steht der Text, darunter in der unteren Rubrik ein stilisierter Baum. Das zweite Stück zeigt die große Figuraldarstellung eines Beters, rechts über ihm wieder 2 × 3 Rauten, darüber ein liegender Stier. Links vom Adoranten drei Ähren (oder stilisierte andere Pflanzen?), über denen ein liegendes Lamm dargestellt ist. Der Text umschließt in zwei Kolumnenreihen das ganze Bild.

e) Restliche Siegelformen. Weniger häufig, aber doch typisch für die Kassiten, ist jene Siegelform, die neben einer langen, gebetsartigen Legende nur reine Symboldarstellungen trägt, wie WARD 540 ²¹⁴ (in einer senkrechten Kolumne zwei Kreuze übereinander, dazwischen eine Raute) und VA 6974 ²¹⁵

²⁰⁴ HERZFELD, Abb. 3 c.

²⁰⁵ Metrop. Mus. 392 = WARD 516.

²⁰⁶ LAYARD, Culte de Mithra, 68, 8.

²⁰⁷ HERZFELD, Abb. 3 d, 3 g.

²⁰⁸ WARD 520 = DE CLERCQ, Cat. 262.

²⁰⁹ CULLIMORE, Oriental Cyllinders, Nr. 63.

²¹⁰ VA 6935 = MOORTGAT 556.

²¹¹ A. T. CLAY, BE XIV, 1906, pl. XV, 6, 8.

²¹² Bibl. Nat. 297 = WEBER 459.

²¹³ PRICE in AJSL 20. 1903, p. 111.

²¹⁴ WEBER 460 = DE CLERCQ, I, 252.

²¹⁵ MOORTGAT 558 (a. d. Merkes, Fundnummer 36289).

(in vier übereinanderliegenden Fächern je ein sitzender Hund, über dem sich links eine liegende Raute befindet).

Schließlich finden wir noch Siegeltypen mit Inschrift, deren Bilddarstellungen vom allgemein üblichen Schema abweichen. Es handelt sich dabei um das Siegel des Terimanni ²¹⁶, auf dem zwei gegeneinander stehende Musikanten sind; links von ihnen vier Rauten übereinander, zwischen den Figuren von oben nach unten eine Fliege mit dem Kopf nach rechts, ein hockender Affe, daneben ein einfaches Kreuz ohne Innenbalken, darunter ein Dolch und eine liegende Gazelle (?) mit zurückgewandtem Kopf. Das zweite Siegel (DELA-
PORTE a. a. O., Nr. 94) zeigt links eine liegende Gazelle, darunter die Raute (liegend), sowie einen geflügelten Löwen ²¹⁷, rechts davon eine schlanke, stehende Figur im Gebetsgestus, daneben ein sich bäumender Bock. Schließlich sei noch WARD 532 erwähnt, das (wohl unter ägyptischem Einfluß) im oberen Fach den fliegenden Geier hat, neben dem sich das Kreuz und eine liegende Raute (?) befinden; die bildliche Hauptdarstellung ist abgebrochen. Dann ist noch Louvre 695 ²¹⁸ zu erwähnen mit langem Text und einer antithetischen Gruppe, bestehend aus einem ornamental gezeichneten Baum und zwei daran sich aufbäumenden Böcken oder Gazellen (der oberste Teil der Tiere ist weggebrochen).

4. Grenzsteine

Der Grenzstein oder Kudurru ist ein für die Kassitenzeit typisches Merkmal in Babylonien. Eine Unterteilung in Phallussteine und Steintafeln ist möglich, wenn auch nicht immer eine klare Trennung der Steintafeln in Originalurkunden und Abschriften oder Duplikate von aufgestellten Kudurrus durchgeführt werden kann. Wie bereits BELSER ²¹⁹ feststellte, diente der Grenzstein dazu, nicht nur die Grenzen eines bestimmten Grundstückes genau zu bezeichnen, sondern auch eine Aussage über die Besitzrechte seines Eigentümers, gleichgültig ob sie auf Kauf, Erbschaft oder Schenkung beruhen, juristisch festzuhalten. Dabei ist jedoch bemerkenswert, daß die Grenzsteine in jedem Falle öffentliche, im Namen des Königs aufgestellte Urkunden sind, keinesfalls Privatdokumente. Ihr eigentlicher Zweck scheint neben der juristischen Fixierung gewisser Rechtsgeschäfte der zu sein, den Inhalt des in Frage stehenden Rechtsgeschäftes jedermann frei zugänglich zu machen, eine Erscheinung, wie wir sie später auch in Südarabien antreffen ²²⁰. Um den Urkunden eine besondere Rechtskraft zu verleihen, wurden sie unter den Schutz der Götter gestellt. Die

²¹⁶ Abb. bei WARD, Nr. 539, etwas ungenau bei E. HERZFELD (AMI 8. 1937), p. 106, Abb. 3 d (6), ferner N. DIEULAFOY, L'Acropole de Susa, Abb. 340 = Louvre D 56.

²¹⁷ Die Darstellung ist unklar, es könnte sich genau so gut um den öfter belegten sitzenden Hund handeln.

²¹⁸ Abb. bei HERZFELD (a. a. O.) Nr. 83 (p. 140), hier auch Vergleich mit den Tierpaaren der Luristan-Bronzen.

²¹⁹ C. W. BELSER, Babylonische Kudurru-Inschriften. Beiträge zur Assyriologie II (Leipzig 1894), pp. 111 ff.

²²⁰ Vgl. dazu NIKOLAUS RHODOKANAKIS, Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden (Wien 1915) = SBAW, phil.-hist. Kl., 177, 2. Abh.

von STEINMETZER²²¹ gegebene Zusammenstellung der Kudurruermkmale hat heute noch absolute Gültigkeit:

I. Äußere Merkmale:

- 1) Phallusform der Urkunde
- 2) Urkunde mit Göttersymbolen geschmückt

II. Innere Merkmale:

- 1) Öffentliche Urkunde
- 2) Sicherung des Eigentumsrechtes des Grundstückes
- 3) Fluchformel zur Sicherung desselben.

Die überlieferten Grenzsteine²²² der Kassitenzeit zeigen keinerlei Datierung, was wohl kaum als Zufall bezeichnet werden kann. Von 82 genannten Kudurru entfallen 36 auf die Kassitenzeit, darunter 34 Phallussteine und nur zwei Steintafeln. Aus der Zeit der Dynastie von Isin kennen wir 20 Grenzsteine, davon 15 Phallussteine und fünf Steintafeln. Aus der langen Epoche von Simbaršipak bis in die neubabylonische Zeit stammen insgesamt nur 16 Urkunden, darunter 12 Phallussteine und 4 Tafeln. Die restlichen 10 bei STEINMETZER genannten Urkunden (6 Phallussteine, 4 Steintafeln) sind nicht genau datierbar.

Es zeigt sich also, daß der Grenzstein, vor allem in der Phallusform, in der Kassitenzeit seine größte Verbreitung gefunden hat. Man wird nicht fehlgehen, wenn man den Kudurru als — vor allem geistiges — Kulturgut der Kassiten bezeichnet, gab es doch vorher in Babylon keinerlei ähnliche Rechtsurkunden. Lediglich aus Senkereh-Larsa gibt es kleine Kudurru aus der ausgehenden Dschemdet-Nasr-Zeit, die jedoch an Stelle von Göttersymbolen nur bildliche Darstellungen aufweisen (A. PARROT in AfO XII, 1939, pp. 319 ff.) Die Phallusform als heilige (oder apotropäische) Gestalt dürfte allerdings in Babylonien autochthon sein, wie z. B. der Hammurabistein und noch ältere ähnliche Denkmäler zeigen.

Durch Symbole sind auf den Grenzsteinen der Kassitenzeit (nur solche werden hier berücksichtigt) vierundzwanzig Götter sicher erkenntlich u. zw. *Anu, Ellil, Ea, Sin, Šamaš, Ištar, Gula, Nabu, Nergal, Ira, Nusku (Girru), Sadarnunna (Nusku), Marduk, Adad, Ninurta, Šuqamuna-Šumalia, Išum, Šerah, Ningišzida, Zababa, Geština, Nisaba, Išhara, Ninḫursag-Bêlit*, sowie ein nicht näher identifizierbarer Gott des *Ninurta*-Kreises²²³. Dazu kommen noch Schutzgeister und Dämonen nicht näher bestimmbarer Natur. Die Darstellung der genannten Gottheiten erfolgte durch achtundvierzig verschiedene Symbole, wobei sehr oft für eine Gottheit verschiedene Symbole stehen können, während

²²¹ FRANZ X. STEINMETZER, Die babylonischen Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform (Paderborn 1922) = Studien z. Kultur u. Gesch. d. Altertums, Bd. XI, Heft 4-5.

²²² Zusammenstellung bei STEINMETZER (a. a. O.), p. 2 f.

²²³ Im Grenzstein L 3 (nach STEINMETZER) geflügelter Skorpionmensch, dtto. in L 6. Schreitender Vogel in L 7, dtto. und ein Pfeil in L 8 und 9, eine Schlange in L 10, Pfeil in L 29, Vogel mit Kopfwendung und schreitender Vogel in P 3, stehender Vogel in P 16. Weitere Belege stammen aus späterer Zeit.

in einigen Fällen auch ein einzelnes Symbol mehrdeutig sein kann, d. h. es könnte auf Grund seines Inhaltes mehreren Gottheiten zugesprochen werden.

Die Herkunft des Kudurru als besondere Urkundenform ist bis heute noch nicht geklärt. Die allgemeine Problematik der Grenzsteine aber ist bei STEINMETZER (a. a. O.) ziemlich erschöpfend behandelt ²²⁴. Inwieweit allerdings seine Göttereinteilung in elf Gruppen (Große Götter, *Sin*-Gruppe, *Šamaš*-Gr., *Marduk*-Gr., *Nabū*-Gr., *Ninurta*-Gr., *Ištar*-Gr., *Adad*-Gr., *Nergal*-Gr., *Šerah*-Gr. und *Nusku*-Gruppe) Gültigkeit hat, vermag ich auf Grund der reichlich verworrenen Verhältnisse, vor allem aber wegen der ständigen Übergangs- und bestimmungsgemäßen Zwischenformen nicht zu sagen. Jedenfalls aber war sie zur Aufhellung der sich aus den Kudurrsymbolen ergebenden Problematik unbedingt eine große, wenn vielleicht auch nur arbeitshypothetische Hilfe.

III. Symbole und symbolartige Schmuckelemente

Die Darstellung von Gottheiten mittels der ihnen zugeordneten Symbole geht in Mesopotamien — wenn auch nur bei einzelnen Typen — bis weit in die sumerische Zeit zurück. Bei astralen Gottheiten ist es naheliegend und fast selbstverständlich, diese durch das von ihnen verkörperte Gestirn (Sonne, Mond, Stern) wiederzugeben. Aber das Bestreben, die Attribute, die den einzelnen Gottheiten zukommen, in der Darstellung den Göttern selbst vorzuziehen, setzt erst relativ spät ein. Bis in die Zeit der Hammurabi-Dynastie — vornehmlich auf den Siegeldarstellungen — waren die Götterfiguren leicht voneinander zu unterscheiden. Die in der folgenden Zeit erfolgte Erstarrung der Götter-Typen erforderte jedoch ein Unterscheidungsmerkmal für die einzelnen: die Gottheit wurde mit ihrem Attribut zusammen dargestellt, wobei das Symbol entweder von ihr selbst gehalten wurde oder in der Nähe der Gottheit angebracht war. Mit dem Eindringen der Hethiter und der Eroberung Babylons durch sie, kam, wie es sich bereits bei der Besprechung der Glyptik gezeigt hatte, entwicklungsgeschichtlich ein scharfer Bruch. Die darauffolgende Einnahme Babyloniens durch die Kassiten zeigt auch auf dem Gebiete der Götterdarstellung eine völlig neue Situation. Zwar ist erst seit ca. 1400 eine größere Zahl derartiger Darstellungen überliefert, doch darf angenommen werden, daß die nunmehr durchgeführte Praxis der Abbildung des Symbols anstatt der Gottheit bis in die Anfänge der Kassitenherrschaft zurückreicht; daneben führen vereinzelte Siegelformen im Stil der Hammurabizeit mit kleinen Überbleibseln der in der Vergangenheit wurzelnden traditionsgebundenen Form neben den neuen Typen ein Schattendasein. Neben den durch ihre große Anzahl wichtigen Siegelzylindern spielen die Grenzsteine eine weitaus bedeutsamere Rolle. Nicht nur wegen der großen Zahl von Symbolen — die allerdings in manchen Fällen nur Varianten ein und desselben Symbols sein mögen — sondern auch wegen der Nennung zahlreicher Götter in der stets

²²⁴ pp. 214 ff.

vorhandenen langen Fluchformel, erlauben sie eine weitgehende Identifizierung der verschiedenen Symboltypen mit den zugehörigen Gottheiten ²²⁵.

Auf Grund der genannten Gegebenheiten erfolgt die Zusammenstellung der in der Kassitenzeit verwendeten Symbole getrennt nach Siegel- und Grenzsteinsymbolen. In verschiedenen Fällen wird sich eine Übereinstimmung innerhalb der dadurch entstandenen Gruppen ergeben. Schließlich existieren, vor allem auf Siegelzylindern, zahlreiche Darstellungen, deren Symbolcharakter nicht einwandfrei feststeht. Bei diesen Grenzfällen wird es zum Teil möglich sein, die Frage der Bestimmung des Darstellungsobjektes (Schmuckmotiv oder Symbol) einer Lösung zuzuführen oder doch wenigstens näherzubringen.

Die Anordnung erfolgt nach dem Schema: Astralmotive, Tiere und Pflanzen, menschliche Figuren und Körperteile und schließlich Geräte. Bei den mit Ziqqurat oder Götterthron zusammengesetzten Symbolen auf den Kudurru erfolgt die Reihung stets nach dem beigefügten Attribut, da ja Ziqqurat und Götterthron (Altar) lediglich einen besonderen Hinweis auf die Göttlichkeit und Heiligkeit des Symbols darstellen, solche Kombinationen also nur als Untertypus des eigentlichen Symbols aufzufassen sind.

1. Auf Siegeln vorkommend

Die Mondsichel. Auf kassitischen Rollsiegeln relativ selten, ist die Mondsichel zweifellos als Symbol des Mondgottes *Sin* aufzufassen. Das Symbol erscheint bereits lange vor der Kassitenzeit, in dieser jedoch meist als alleinstehendes Astralsymbol, nur selten im Zusammenhang mit dem Stern. Lediglich auf dem Siegel VA 2932 ²²⁶ tritt einmalig die später so häufige Zusammenziehung mit der Sonnenscheibe auf — jedoch gehört dieses Siegel wohl schon zur syrisch-palästinensischen Gruppe und kann daher nicht als typisch kassitisch bezeichnet werden.

Der Stern. In der Form des gewöhnlichen Strichsternes und der Sternkugel ²²⁷ ist das Symbol sicher als *Ištar*-Emblem aufzufassen. Ob die gerade seit der Kassitenzeit in steigendem Maße vorkommende Rosette etwas mit dem *Ištar*-Stern zu tun hat, ist nicht bekannt. Es könnte jedoch an eine Entlehnung vom Sternmotiv her gedacht werden. Diese Annahme hat wenigstens den gleichen Grad an Wahrscheinlichkeit wie jene, die die Rosette mit dem *Šamaš*-Symbol zusammenbringen will ²²⁸. Beachtenswert für die Annahme einer Verwandtschaft mit dem Stern erscheint die Tatsache, daß sowohl jener meist achtstrahlig dargestellt ist, als auch die Rosette fast immer aus acht Außenpunkten, die sich symmetrisch um den mittleren Innenpunkt gruppieren, besteht.

Der Affe ist ein seltenes Symbol und nur auf dem Kassitensiegel Louvre D 56 ²²⁹ abgebildet. Die gleiche hockende Affenform mit langem Schwanz begegnet uns aber auf mehreren Siegeln aus dem syrischen Gebiet. WARD (a. a. O.) meint zwar, daß es sich bei diesem Wesen ebensogut um einen Schakal oder eine Ziege handeln könne — allein ein Blick auf die fraglichen Darstellungen genügt, um die Abwegigkeit dieser Behauptung

²²⁵ Vergleiche mit den meist identifizierbaren Symbolen auf den Kudurru werden hier einzelne, noch unklare Rollsiegelsymbole deuten lassen.

²²⁶ MOORTGAT, Nr. 525 (p. 123, Taf. 62) = WEBER 449.

²²⁷ Besonders in dem nach HERZFELD der Kerkuk-Klasse zuzuordnenden Siegel Louvre 692 = HERZFELD, Abb. 14.

²²⁸ Zu der damit verbundenen Problematik vgl. E. DOUGLAS VAN BUREN, The Rosette in Mesopotamian Art (ZA 45. NF 11, 1939), pp. 99 ff.

²²⁹ WARD, 539.

zu erkennen. Außerdem zeigt eine Reihe von Affenplastiken²³⁰, daß dieses Tier, dessen Import zweifellos über Ägypten aus dem mittleren Afrika erfolgte, in Babylonien und im syrischen Raum eine gewisse Rolle spielte. Es kann angenommen werden, daß es sich beim Affen um ein heiliges Tier irgendeiner Gottheit gehandelt hat, in dessen Stellvertretung es auf Siegeldarstellungen zur Abbildung gelangte. Die zugehörige Gottheit ist allerdings nicht erschließbar.

Der Hund steht zweifelsohne als Symbol der *Gula*²³¹ und ist auf Siegeln relativ oft dargestellt. Fast stets sitzt oder hockt er und hat einen geringelten Schwanz. Liegende und springende Darstellungsformen sind aus der Kassitenzeit so gut wie unbekannt.

Der Fuchs (gemeint dürfte wohl eher der Schakal sein) ist ein sehr seltenes Symbol. Auf Grund seiner Stellung auf den Kudurru dürfte es dem *Ellil* zugehören. Handelt es sich jedoch tatsächlich um einen Fuchs, so ist dieser dem Pestgott *Ira* zuzurechnen.

Das Schaf (Widder, Lamm) ist nur einmal belegt, wobei der Symbolcharakter der Darstellung nicht einwandfrei feststeht. Sollte es sich tatsächlich um ein Symbol handeln, wäre wohl entsprechend den Darstellungen des Widderkopfes oder Widders auf den Kudurru (s. d.) eine Zuordnung an *Ea* anzunehmen.

Der Stier. Auch bei ihm ist der reine Symbolcharakter nicht gesichert. Die zeitweise Verwendung in antithetischen Gruppen²³² deutet eigentlich auf ein Schmuckmotiv, das jedoch seine Wurzeln im Symbolhaften haben könnte. Da er aber öfter auch als Bestandteil der Hauptszene dargestellt wird, kann eine genaue Bedeutungsabgrenzung kaum gezogen werden. Die Kudurru zeigen die Zugehörigkeit des Stieres zu *Adad*; wegen der Hörner darf freilich die Möglichkeit einer Verbindung mit *Sin* nicht außer acht gelassen werden. Ob die von UNGER²³³ angegebenen Stierdarstellungen aus assyrischer Zeit notgedrungen Göttersymbole sein müssen, ist zumindest zweifelhaft.

Der Steinbock. Eine sichere Zuordnung ist nicht möglich. In den meisten Fällen ist er vielleicht als reines Darstellungsmotiv, manchmal auch als Bestandteil antithetischer oder pseudoantithetischer Gruppen aufzufassen. Vielleicht können hier aber die Epitheta (nach K. TALLQVIST, Assyrische Götterepitheta) Aufschluß geben. *Adad* wird als *da-am-ka* oder *dāra* „Steinbock“ bezeichnet, während *Ea* drei Steinbockbeinamen führt, nämlich *dāra*, *dāra-abzu* „Steinbock des Ozeans“ und *dāra-min-na* „großer Steinbock“. Es bleibt also die Möglichkeit einer Zuordnung des Tieres zu einer dieser beiden Gottheiten offen.

Der Rabe (?). In einem Falle wird der Rabe sicher als Symbol verwendet; die Zuordnung ist unsicher. In Frage kommt *Aruru* (*Bēlit-ilāni*, *Ninmah*), nach Aussage eines Kudurru (s. d.) aber auch *Papsukal*. In einem anderen Falle (WARD 526) ist er zusammen mit *Marduk*, der seinen Fuß auf den Vogel setzt, dargestellt, jedoch nach WARD (a. a. O., p. 188) hier als Ersatz für *Tiamat* aufzufassen.

Ein fliegender Vogel unbestimmter Natur ist in zwei Fällen belegt, wobei jedoch die motivgemäße Einordnung in die Gesamtgruppe bzw. die Abbildung in einem Nebenfach die Entscheidung über den Darstellungszweck erschwert. Es kann daher auch keine Zuordnung zu irgendeiner Gottheit durchgeführt werden.

²³⁰ Etwa OI A 3635 (AfO 11. 1936, p. 17, Abb. 27) und aus kassitischer Zeit bei REUTHER, Merkes, p. 30 f., Abb. 34, Taf. 47, 13 c. Weitere Hinweise bei E. DOUGLAS VAN BUREN, Mesopotamian Fauna (AfO 11. 1936, p. 19 f.).

²³¹ Dazu STEINMETZER, a. a. O., pp. 130 ff.

²³² E. HERZFELD, AMI 8. 1937, p. 108 f.

²³³ E. UNGER, Assyrische und babylonische Kunst (Breslau 1927), pp. 60 und 138, Abb. 95.

Fisch. Nur auf dem Genfer Siegel MAH 19356, möglicherweise in den Krallen eines Geiers. Wegen der isolierten Stellung des Symbols — falls es sich überhaupt um ein solches handelt — ist jeder Deutungsversuch zum Scheitern verurteilt.

Der Geier (Standartenvogel). Nach Aussage einer Reihe syrischer Darstellungen muß wohl mit ziemlicher Sicherheit an eine Entlehnung aus ägyptischem Gebiet gedacht werden. Ob Zusammenhänge mit dem Horusfalken bestehen, ist absolut unsicher.

Die Kröte (Frosch) kommt nur auf einem Siegel vor, daneben auf einem vermutlich syrischen Zylinder, wo sich das Motiv ständig wiederholt ²³⁴. Die Bedeutung des Tieres und sein Symbolcharakter sind nicht klar. Zum Vergleich sei auf den ca. 4 cm langen Alabasterfrosch aus Tell Brak ²³⁵ hingewiesen, der nach BOSSERT ²³⁶ um 3100 anzusetzen ist. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß diesen Krötendarstellungen apotropäischer Charakter zukommt, da ja bis in die frühe Neuzeit (PARACELsus!) noch die Gebärmutter als Kröte gedacht war. Den Geschlechtsorganen oder ihren Substituten werden immer gewisse apotropäische Kräfte zugesprochen ²³⁷.

Die Fliege (Biene?) kommt auf mehreren Siegeln (und nur auf solchen) vor und ist auf die Kassitenzeit beschränkt. Daneben ist sie jedoch öfters als Schmuckstück (Anhänger), aus Fritte verfertigt, belegt ²³⁸ und zeigt so die Popularität und starke Verbreitung dieses Motivs an. Die Zuordnung zu einer bestimmten Gottheit ist noch nicht ersichtlich. WARD vermutet in ihm ein Symbol des syrischen *Bêl-Zebub*. Berücksichtigt man die tatsächlich vorhandenen starken Einflüsse vom Westen her, sowie die Tatsache des früheren Aufenthaltes der Kassiten am mittleren Euphrat, so gewinnt diese Vermutung sehr an Wahrscheinlichkeit.

Die Heuschrecke. Welche Rolle diesem Tier in der bildlichen Darstellung zukommt, ist noch nicht geklärt. Als Zeichen ist die Heuschrecke bis in die altsumerische Zeit zurückzuverfolgen. Sie findet sich auch auf einem Dolch Amosis' I. von Ägypten ²³⁹. In der späteren assyrischen Kunst wird die Heuschrecke öfter dargestellt. Die Heimat des Motivs dürfte jedoch in Mesopotamien zu suchen sein.

Die Ähre ist entweder als rein dekoratives Element aufzufassen, oder gehört, wie vor allem aus den Kudurru ersichtlich ist, zu *Geštinam* oder *Nisaba*, die als Göttinnen des Ackerbaues ²⁴⁰ gelten.

Die nackte Göttin kommt lediglich auf dem Siegel WARD 538 vor, wo sie rechts neben *Marduk* steht. Die als *Šarpanitum* gedeutete Figur dürfte wohl mit der oftmals belegten nackten Göttin des syrischen Raumes in Zusammenhang stehen, vielleicht sogar aus diesem Gebiet übernommen worden sein ²⁴¹.

Die Raute ist eines der umstrittensten Siegelsymbole. Es tritt erst bei kassitischen Siegeln auf und wird später sehr häufig auf assyrischen dargestellt. Über den

²³⁴ WARD, Nr. 1028, abwechselnd mit Vögeln.

²³⁵ Abbildung in „The Illustrated London News“ 1938, p. 701, fig. 16.

²³⁶ H. TH. BOSSERT, Altsyrien (Berlin 1951), p. 29, Nr. 422, Taf. 133.

²³⁷ Belege bei K. JARITZ, Dattelnkernamulette aus Babylon (ZfE 82. 1957), p. 170 f.

²³⁸ Etwa VA 3869, PM 121, bei HERZFELD (AMI 8. 1937), p. 109, Abb. 6.

²³⁹ Aus dem Grab des Ahhotep in Dahšur. Bei SCHAEFFER-ANDRAE, Die Kunst des Alten Orients (Berlin 1925), p. 297, 4.

²⁴⁰ Vgl. A. DEIMEL, Pantheon Babylonicum (Rom 1914), p. 226 f., JASTROW, Religion I (Gießen 1905-12), p. 95.

²⁴¹ Die nackte Göttin findet sich auf den syrischen Siegeln WARD 912-922. Zu einer ähnlichen Figur aus Kappadokien, der „schleierlösenden“ Göttin, vgl. H. FRANKFORT, Cylinder Seals (London 1939), p. 243, Abb. 75.

Inhalt, bzw. das Darstellungsobjekt selbst besteht bis heute keine Einigkeit. UNGER²⁴² vergleicht die Form mit einem Samenkorn, ohne sich jedoch auf diese Deutung festzulegen. Viele andere²⁴³ glauben, daß die Raute die stilisierte Form eines Auges sei, das apotropäischen Zwecken gedient habe und vielleicht durch ägyptischen Einfluß erklärt werden könne. Der Gleichsetzung mit dem Auge, die an sich durchaus im Bereich des



Abb. 4

Möglichen läge, steht jedoch die meistens auf der Spitze stehende Darstellungsform der Raute entgegen, die die liegende (augenähnliche) zahlenmäßig weit übertrifft. Die „Raute“ hat drei verschiedene Darstellungsformen (Abb. 4); dabei ist jeweils eine ausgeprägte Mittellinie, bzw. durch Doppelkonturen betonte Mittelöffnung, zu erkennen. Aus dem vergleichenden kulturhistorischen Material ergibt sich einwandfrei der sexuelle Charakter dieses Symbols²⁴⁴, das auf den Siegeln jedoch

nur bedingt als apotropäisches Mittel angewendet wurde und wohl eher als Götterattribut — vielleicht der *Kaššitu*? — anzusprechen ist. Kaum davon zu trennen werden die aus dem Merkes stammenden Dattelnkernamulette (s. o. Abschn. II, 2) sein, sowie die Gußform BM 95820²⁴⁵, die jedoch dem frühen 3. Jahrtausend zugehört.

Das („kassitische“) Kreuz. Von diesem, besonders in der Kassitenzeit stark verwendeten Symbol, lassen sich zwei Grundformen unterscheiden: das einfache oder doppelte Balkenkreuz²⁴⁶ und eine malteserkreuzähnliche Darstellung mit sich gegen den Achsenkreuzungspunkt verjüngenden Schenkeln. Eine Herleitung von der Sonnenscheibe scheint nicht ausgeschlossen²⁴⁷, zumal diese auf kassitischen Siegeln nicht belegt ist; als Astralsymbole begegnen uns nur Stern, bzw. Sternkugel und Halbmond. Demnach wäre das Symbol am ehesten dem *Šamaš* zugehörig, könnte jedoch auch substituierend für den Volksgott *Kaššu* stehen, von dem uns keinerlei Symbol, bzw. Epitheton oder Attribut bekannt ist. Zweifach — in Verbindung mit der Raute — kommt das Kreuz auf den Siegeln DELAPORTE 95 und DE CLERCQ, Cat. 253 (= WARD 540) vor. Dreimal erscheint es oberhalb einer sitzenden *Marduk*-Figur auf dem Siegel WARD 534. Es ist jedoch — trotz der augenscheinlichen Bevorzugung des Kreuzsymbols durch die Kassiten — gefährlich, dieses Symbol als Herkunfts- oder Beziehungskriterium zu verwenden, da analoge Formen bereits in früher, sogar in prähistorischer Zeit im Orient belegt sind²⁴⁸. Es erscheint auch bemerkenswert, daß dieses in der kassitischen Glyptik so wichtige Symbol auf den Kudurru nicht vorkommt, wodurch die Herleitung von der dort ständig erscheinenden Sonnenscheibe an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Auffallend ist die oftmalige Kombination mit der Raute. Dieses Symbol kommt viel häufiger gemeinsam mit dem Kreuz auf Rollsiegeln vor als irgendein anderes.

²⁴² UNGER, Altindogermanisches Kunstempfinden (Berlin 1939), p. 15, Anm. 28.

²⁴³ A. MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel (Berlin 1940), setzt bei den Kassitensiegeln (pp. 135 ff., Nr. 552-563) das Wort „Auge“ stets unter Anführungszeichen, ist also von der Sicherheit dieser Deutung keinesfalls überzeugt.

²⁴⁴ K. JARITZ in ZfE 82. 1957, pp. 169 ff.

²⁴⁵ Abbildung bei D. OPITZ, Altorientalische Gußformen (Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur = AfO, Beiheft 1. 1933), Taf. VI : 2, pp. 183, 186.

²⁴⁶ Auch aus Assur sind für die Kassitenzeit Anhängerkreuze in der Form des einfachen Balkenkreuzes aus Gold, Silber und Bronze überliefert, die vielfach ziemlich groß sind. Es dürfte sich dabei um magische oder kultische Zeichen für Priester gehandelt haben (W. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur, 1938 = 9. Sendschrift d. dt. Orientges., p. 32, Abb. auf Taf. 55).

²⁴⁷ Vgl. WARD, Abb. 243, Text p. 191 und 394.

²⁴⁸ Toneinlagen aus Uruk (V. CHRISTIAN, Altertumskunde des Zweistromlandes, Leipzig 1940, Taf. 94, Abb. 4), Keramikverzierung aus Elam (DE MORGAN, DEP VIII, Paris 1906, p. 110), Rollsiegel aus Chafadschi (OIC 20. 1936, Abb. 29, 2). Auch auf Siegeln aus Kültepe belegt (E. MEYER, Reich und Kultur der Hethiter, p. 53).

Der Dolch befindet sich bis jetzt nur auf dem Siegel Louvre D 56 ²⁴⁹, das dem Terimanni, dem Diener eines Kurigalzu, gehört. Neben dem Zeichen kommen noch Raute (viermal), Kreuz, Fliege, Affe und Gazelle mit Kopfwendung vor. Auf den Kudurru nicht belegt. Die Zuordnung zu *Ninhursag* ²⁴⁹ scheint durchaus möglich.

Die Lampe tritt in einer einzigen belegten Abbildung ²⁵⁰ auf, die schlecht erhalten und nicht sicher deutbar ist. Vielleicht wäre — die Kudurru-Abbildungen weisen darauf — eine Zuordnung zu *Nusku* gegeben. Auch die Darstellung im Siegel WARD 535 — dort als stark stilisierte Flügelscheibe gedeutet — scheint eher eine formal stark vereinfachte Wiedergabe einer Lampe zu sein. An die ähnlich aussehende Libra zu denken, ist wegen der horizontalen Lage des Symbols abwegig.

Das liegende Lamm. Ob es sich bei der Abbildung im Siegel WARD 517 ²⁵¹ um ein Göttersymbol handelt, ist fraglich, da das Lamm in der gesamten mesopotamischen Kunst ein beliebtes Darstellungsobjekt ist. Dasselbe gilt auch vom Genfer Siegel MAH 19356.

Die Gazelle ist im Terimanni-Siegel (s. o.) liegend mit Kopfwendung dargestellt, im Siegel Louvre 692 ²⁵² aufsteigend, gleichfalls mit Kopfwendung. Auch hier handelt es sich um ein beliebtes Darstellungsobjekt.

Der kniende Adorant ist reines Darstellungsmotiv ohne Symbolbedeutung. Zum Kultischen s. u. Abschn. V, 2. In Südmesopotamien ist er lediglich in der Mesilim-Zeit belegt (H. FRANKFORT, OIC 19, Abb. 70. Statuette aus Chafadschi).

Antithetische Gruppen zählen seit ältester Zeit zum „klassischen“ Repertoire altorientalischer Glyptik und Darstellungskunst überhaupt. Das Hauptcharakteristikum ist dabei eine vielfach vollendete Symmetrie, in einzelnen Fällen (pseudoantithetische Gruppen) ist sie aber wohl nur geistig zu verstehen, d. h. es ist zwar rein kompositorisch eine solche gegeben, jedoch sind die einzelnen Teilmotivglieder der Komposition nicht miteinander identisch. Allgemein gesehen, lassen sich drei Typen unterscheiden: der von Tieren flankierte Baum; zwei einander gegenüber angeordnete Tiere und das Gilgames-Motiv (Mensch mit zwei Tieren). Im Siegel VA 4879 ²⁵³ befindet sich über der Hauptdarstellung ein Baum, der mit den Bäumen von mittelassyrischen, bzw. hurrischen Siegeln ²⁵⁴ vergleichbar ist. An ihm bäumen sich Ziegen, bzw. Antilopen mit der typischen Kopfwendehaltung hoch. Gleich zwei solcher Gruppen, die hier bereits zum Hauptmotiv der Siegelabbildung geworden sind, kommen auf dem Siegel VA 3903 ²⁵⁵ vor, wobei die obere mit der des oben erwähnten Siegels bis auf die hier fehlende Kopfwendung identisch ist. Im unteren Fach des mit einem Dreiecksmuster eingefassten Zylinders stehen sich zwei geflügelte Stiere, getrennt durch einen (Laub ?-)Baum gegenüber. Das Motiv ist gleichzeitig mit dem der Elfenbeinritzungen ²⁵⁶. Daß entgegen der Meinung HERZFELDS (a. a. O., pp. 110 ff.) der Baumtypus, der als Stilkriterium gewertet wird, älter sein muß als ein solcher aus der 2. Dynastie von Isin, zeigt das Siegel MOORTGAT 561 mit einer pseudoantithetischen Gruppe. Steil aufspringende Steinböcke (?) an einem Baum, wie sie auch in den Luristan-Bronzen vorkommen, sind das Motiv des Bruchstückes Louvre

²⁴⁹ WARD, p. 404 f.

²⁵⁰ WARD, Nr. 528.

²⁵¹ Dazu PRICE in AJSL 20. 1903, p. 111.

²⁵² HERZFELD, Abb. 14 n.

²⁵³ MOORTGAT, Nr. 552.

²⁵⁴ L. DELAPORTE, Cat. A 945, Taf. 91, 10 und A 951, Taf. 97, 24.

²⁵⁵ MOORTGAT, Nr. 560.

²⁵⁶ W. ANDRAE, Berliner Museen, Berichte aus den preußischen Kunstsammlungen 49 (Berlin 1928), pp. 12 ff.

695²⁵⁷. Die zweifellos interessanteste antithetische Gruppe bietet VA 531²⁵⁸. Beiderseits eines Baumes mit Knickstamm (Granatapfelbaum?) lagern Gazellen mit Wendekopf, darüber bäumen sich geflügelte Gazellen²⁵⁹. Die ganze kompliziert angelegte Gruppe wird links und rechts von je einer Palme abschließend begrenzt. Gegenständig an einem Baum liegende Stiere sind oberhalb der Hauptdarstellung des Menaruptum-Siegels²⁶⁰ abgebildet. Stiere in Angriffsstellung, dazwischen ein Strauch (oder Grasbüschel?) stehen über der bildlichen Darstellung des Siegels VA 3869²⁶¹, das man — in Bild und Schrift — als Kernstück und Angelpunkt kassitischer Glyptik bezeichnen kann. Als echten Vertreter der Gilgames-Gruppe finden wir das Siegel Bibl. Nat. 301²⁶²; auf dem, überflogen von einem Geier, ein nackter Mann zwei „aufsteigende“ Steinböcke — der linke ist anscheinend geflügelt — bei den Hörnern hält. Als pseudoantithetische Gruppe ist VA 12889 (MOORTGAT 561) zu registrieren: links vom Baum ein liegender Steinbock, rechts ein sich aufbäumend fliehender Fuchs oder Schakal mit Wendekopf.

Von den Baumformen ist die häufigste Darstellungsform der Typus des „Lebensbaumes“ auf den Siegeln Louvre 692 (= HERZFELD 14), 695 (= HERZFELD 83), WARD 536, VA 3903 (= MOORTGAT 560), 4879 (= MOORTGAT 552) und 12889 (= MOORTGAT 561). Die Form wechselt von einfacher Darstellungsweise bis zum reich ornamentierten Typus. Eine möglicherweise daraus entwickelte Sonderform ist der hochgezogene Baum des Merkesiegels VA 6935²⁶³. Fast geometrisch erstarrt sind die Bäume des oberen Frieses von VA 533²⁶⁴, die vielleicht Nadelhölzer wiedergeben sollen. Das Jagdmotiv des Mittelfrieses deutet auf stark hurrischen Einfluß hin. Bäume mit Knickstamm (Granatapfelbäume?) und — auch aufgelöste — Kugelkronen bieten die Darstellungen der Siegel VA 531 (= MOORTGAT 559) und Bibl. Nat. 301 (= HERZFELD 85). Sie sind charakteristisch für die mittellassyrische und kassitische Kunst, eine klare Zuweisung ist jedoch nicht möglich. Die beiden Palmenbelege VA 531 (= MOORTGAT 559) und Louvre 620 (= WARD 1091) zeigen Anklänge an die kretische Darstellungsform der Kamarezzeit. Sollte das von E. UNGER²⁶⁵ der Fälschung verdächtige letztere Siegel echt sein, dann wird man es eher als kassitisch denn als assyrisch bezeichnen müssen. Das in dieser Zeit eigentlich fremde Motiv der Palme muß jedenfalls nach unserem derzeitigen Wissen als Import aus dem Westen angesehen werden.

²⁵⁷ E. HERZFELD, AMI 8. 1937, p. 140, Abb. 83 n (54).

²⁵⁸ MOORTGAT, Nr. 559.

²⁵⁹ Liegende Gazellen sind auch auf den kassitischen Siegeln Bibl. Nat. 294 und Louvre A 601 abgebildet; im Zusammenhang damit sei auf eine assyrische liegende Bleigazelle verwiesen (W. ANDRAE, Die jüngeren *Ištar*-Tempel = WVDOG 58. 1935, Taf. 44).

²⁶⁰ WARD, Nr. 536.

²⁶¹ MOORTGAT, Nr. 554 = WEBER 458. Die angreifende Hörnerstellung findet sich im Westen relativ häufig. Damit vergleichbar ist ein Elfenbeinkamm aus Ur (Ant. Journ. 7. 1927, 4, Taf. 49, 2 und pp. 406, 410), der durchaus kassitische Arbeit sein kann, sowie der Stier auf einer bronzenen Gürtelplatte aus Luristan (R. DUSSAUD, Syria 15. 1934, Taf. 25).

²⁶² HERZFELD, Abb. 85 n (55).

²⁶³ MOORTGAT, Nr. 556. Die Stilisierung des Baumes stimmt genau mit Abrollungen aus Nippur (Kurigalzu-Zeit) überein (A. T. CLAY, BE 14. 1906, Taf. 15, Nr. 6 und 8). Das Nippur-Siegel WARD 20 ist daher — im Gegensatz zu HERZFELD, AMI 8. 1937, p. 133 — als kassitisch gesichert.

²⁶⁴ MOORTGAT, Nr. 562; OLZ Nr. 33, 1930, Sp. 843, Taf. I, 2. Nach dem Ausweis von MOORTGAT, Nr. 559, können die liegenden Hirsche durchaus kassitisch sein, auch Frieze mit schreitenden Tieren sind in der kassitischen Kunst belegt (vgl. Siegel Louvre A 603).

²⁶⁵ RLV IV, 2, p. 434.

2. Kudurru-Symbole

In dieser Gruppe sind nur jene Symbole aufgezählt, die auf echten kassitischen Kudurru vorkommen. Darstellungen von nachkassitischen Grenzsteinen sind für diese Untersuchung ohne Belang und scheiden daher aus. Die von STEINMETZER eingeführte Datierung wurde auch hier zur Grundlage genommen, nach ihm sind im wesentlichen auch die Kudurru zitiert. Die für unsere Untersuchung bedeutsamen bildlichen Darstellungen werden — soweit sie nicht Göttersymbole sind — in den Abschnitten IV und V behandelt.

- 1) Gott mit Löwenkopf und Keule: nur in L 2; am wahrscheinlichsten *Nergal* zuzuordnen.
- 2) Gott mit Wurfholz, Keule und Mythentier: in L 3; am ehesten dem *Ellil* zuzuschreiben, auch *Marduk* wäre möglich.
- 3) Gott mit Tier und Wassergefäß: in P 6; Zuordnung an *Adad* wie an *Ellil* unsicher.
- 4) Schreitender Gott mit liegendem Löwen: in P 7; sollte es sich um eine männliche Gottheit handeln, dann ist wohl *Nergal* gemeint.
- 5) Göttin mit zwei unsicheren Symbolen: L 4 als einzige Quelle; gegenüber der Zuordnung an *Gula* scheint doch JASTROWS²⁶⁶ Ansicht, der an ein Symbol für *Ištar* denkt, mehr Gewicht zu haben.
- 6) Geflügelte Göttin mit doppelt gekreuzten Beinen: auf L 4; am ehesten ein nicht näher definierbarer Schutzgeist.
- 7) Sitzende Göttin mit einem Abzeichen: in L 2; keineswegs *Gula*, eher als *Nusku-Sadarnuna* aufzufassen.
- 8) Kentaur mit Speer: in L 4; am ehesten als Schutzgeist zu deuten.
- 9) Mischwesen mit fünferlei Gliedmaßen: in L 4 und P 4; Hauptbestandteil ist der Skorpionmensch mit Bogen, Bedeutung unbekannt.
- 10) Skorpionmensch: in L 3; am ehesten als Schutzgeist aufzufassen, auch eine Identifizierung mit *Ninurta* wäre denkbar.
- 11) Dämon mit Panther(greif)kopf: in P 9 und 10; entweder als *Nergal*-Symbol oder als einfacher Dämon aufzufassen.
- 12) Panthergreif: L 3 und 5, P 3, 4, 18, 20 und 30; durch die Darstellung mit einem Götterthron auf einem Kudurru wohl am ehesten dem im Pantheon hochrangigen *Nergal* zuzuweisen.
- 13) Hund: als Symbol der *Gula* auf zahlreichen Grenzsteinen einwandfrei belegt.
- 14) Fuchs: in L 3 einwandfrei als Symbol des Pestgottes *Ira* — einer Erscheinungsform des *Nergal* — erwiesen.
- 15) Unbestimmter Vierfüßler: auf P 4 nicht zu identifizieren, weshalb auch die Zuordnung ungewiß bleiben muß; das Gleiche gilt auch für P 10.
- 16) Hühnervogel: in L 5, P 1, 3, 14, 18, 20 und 27 einwandfrei als Symbol des *Papsukal* zu erkennen.
- 17) Rabe: in P 16 und 30; wohl — trotz sehr unklarer Darstellung — ein Sinnbild für *Adad* (oder *Išum*?).
- 18) Taube oder Adler(?): in L 2, P 5 und 18 belegt; Zuweisung ist nicht möglich.
- 19) Vogel mit Wendekopf: falls es sich in P 3 und 20 um einen Adler handelt, dem *Zababa* (bzw. *Ninurta*) zugehörig.
- 20) Vogel auf der Stange: L 4, 5; P 2, 3, 4 13, 16 und 18; am ehesten mit einer Gottheit des *Ninurta*-Kreises zu identifizieren.
- 21) Schlange: gerollt oder gestreckt in L 3, 4; P 1, 2, 5, 6, 7, 13, 15, 16, 20 und 27; die Zuordnung an *Šerah* ist einwandfrei gegeben, soweit es sich nicht nur um ein rein chthonisches Symbol handelt.

²⁶⁶ M. JASTROW, *Religion III* (Gießen 1912), pp. 18 ff.

- 22) Hörnerschlange : L 5, P 18 und 20 ; durch Omina und astrologische Hinweise als Symbol der *Ningišzida* bekannt.
- 23) Skorpion : L 2 und 5 ; P 1, 2, 3, 4, 5, 10, 14, 16, 18, 27 und 32 ; durch Beischrift als *Išhara*-Symbol gesichert.
- 24) Ziqqurat mit Mythentier und Griffel : in L 5 eindeutig als Symbol des *Nabu* erkennbar.
- 25) Ziqqurat mit Ziegenfisch : in P 4 sicher ein Symbol des *Ea*.
- 26) Ziqqurat mit Mythentier : in P 4 und 7 schwankt die Zuordnung zwischen der zu *Marduk* und jener zu *Nabu*.
- 27) Thron mit Schildkröte : in P 13 mit ziemlicher Sicherheit als Sinnbild für *Ea* aufzufassen.
- 28) Thron mit Bandsymbol : in L 5, P 2, 3, 11 und 20 am ehesten als Symbol der *Ninhursag* zu erklären.
- 29) Thron mit Esel : auf L 3 wohl dem *Ninurta* (*Ningirsu*) zuzuordnen.
- 30) Thron mit Flügelstier : nur auf L 3 ; auf Grund verschiedener Fakten als *Ellil*-Symbol aufzufassen.
- 31) Thron mit Keulen und Löwenköpfen : in P 18 nur mit Vorbehalt zu deuten und einzuordnen ; in Frage kommen *Nergal* oder *Šugamuna* und *Šumalia*.
- 32) Thron mit Widderstab und Ziegenfisch : in P 1 (P 4, 15 ; L 2, 4 und 5 als Vereinfachungen) als Symbol des *Ea* deutbar.
- 33) Thron mit Pfeilspitze und Mythentier : in P 3, 15, 19 und 27 — daneben zahlreiche vereinfachte Formen — ist klar die Zugehörigkeit zu *Marduk* zu erkennen.
- 34) Thron mit Schreibtisch und Mythentier : auf P 7, daneben verschiedene Varianten. Zuordnung zu *Nabū* ist ziemlich sicher.
- 35) Thron mit Schreibgriffel und Mythentier : P 3 und 18 — vgl. auch L 5 — lassen sicher auf eine Zugehörigkeit zu *Nabu* schließen.
- 36) Thron mit Blitzbündel und Stier : in P 3, vereinfacht in L 5, eindeutig als Symbol für *Adad* anzusprechen.
- 37) Thron mit Zwillingslöwenstab und Keule : in Varianten auf P 1, 2, 3, 16, 18 und 27 ; die Zuordnung zu *Šugamuna* und *Šumalia* kann als gesichert angesehen werden.
- 38) Thron mit Ziegelaufbau und Mythentier : ob auf P 16 eine sichere Zuordnung zu *Nabū* möglich ist, erscheint fraglich.
- 39) Thron mit Rechteck und Mythentier : auch in P 15 kann die Zuordnung an *Nabū* nur mit Vorbehalt registriert werden.
- 40) Thron mit gehörntem Mythentier : in P 1 am ehesten als *Nabū*-Symbol aufzufassen.
- 41) Thron mit Bündel und Mythentier : die Zuordnung des Symbols in P 20 zu *Nabū* ist keineswegs gesichert.
- 42) Adlerkopfkeule : in L 4, P 1, 2, 3, 4, 13, 16, 18, 20 und vielleicht 27 am ehesten dem *Zababa* zuzuteilen.
- 43) Schlachtkeule : lediglich in P 1 ; laut Beischrift als Symbol des *Šugamuna* zu deuten.
- 44) Speer mit Troddeln : möglicherweise als *Ninurta*-Emblem in L 4.
- 45) Mondsichel : wo sie vorkommt, eindeutig als Symbol des *Sin* gesichert.
- 46) Sonnenscheibe : einwandfreies Symbol für *Šamaš*.
- 47) Stern : als *Ištar*-Emblem einwandfrei gesichert.
- 48) Lampe : in L 3, 4, 5 und P 1, 2, 3, 4, 6, 13, 16, 20 und 27 wohl als Zeichen für *Nusku* zu interpretieren.
- 49) Schaft mit Kolben : in P 11 als ungewöhnliche Darstellung des *Marduk*-Symbols aufzufassen.
- 50) Räucheraltar (?) : auf P 5 und vergleichsweise P 26 ; Art und Zugehörigkeit des Symbols bleiben unsicher.
- 51) Tisch mit Wolle (?) : auf L 4 möglicherweise einer Gottheit des *Ninurta*-Kreises zugehörig.
- 52) Pflug : in P 3, 4 und 18 als Symbol der *Geštinam* gesichert.

Eine Gegenüberstellung der Symbole auf den Kudurru und Siegelzylindern ergibt nunmehr folgendes Bild :

Siegelbild	Kudurrubild	Gottheit
Mondsichel	Mondsichel	<i>Sin</i>
Stern (Sternkugel)	Stern	<i>Ištar</i>
Rosette (?)	Sonnenscheibe	<i>Šamaš</i>
Kassitenkreuz (?)	"	"
Hund	Hund	<i>Gula</i>
Fuchs (Schakal ?)	Fuchs	<i>Ira</i>
Stier	Stier mit Blitzbündel	<i>Adad</i>
"	Geflügelter Stier	<i>Ellil</i>
Steinbock	Ziegenfisch	<i>Ea</i>
Lamm (?)	Widderstab	<i>Ea</i>
Gazelle	—	?
Affe	—	?
—	Löwenkopf	<i>Nergal, Ninurta</i>
Rabe	Zwillingslöwenstab	<i>Šugamuna Šumalia</i>
Fliegender Vogel	Rabe	<i>Adad (Išum ?)</i>
"	Taube ?	?
Geier (Standartenvogel)	Adler mit Wendekopf	<i>Zababa (Ninurta)</i>
—	Adlerkopfkeule	<i>Zababa</i>
—	Hühnervogel	<i>Papsukal</i>
Kröte (Frosch)	Vogel auf der Stange	Gottheit des <i>Ninurta</i> -Kreises
Fliege	Schildkröte ?	<i>Ea</i>
Heuschrecke	—	<i>Bēl-Zebub ?</i>
—	—	?
—	Skorpion	<i>Išhara</i>
—	Schlange	<i>Šerah</i>
Ähre	Pflug	<i>Geštinam (Nisaba)</i>
Nackte Göttin	Geflügelte Göttin mit verschlungenen Beinen ?	<i>Sarpanitum</i>
Raute (Vulva)	—	<i>Kaššitu ?</i>
Lampe	Lampe	<i>Nusku</i>
Dolch	Bandsymbol ?	<i>Ninhursag</i>

In dieser Übersicht scheinen nur jene Symbole und ihre Entsprechungen auf, deren Bedeutung und auch Kongruenz ziemlich sicher ist. Auf eine lückenlose Einbeziehung von Kudurru-Symbolen, die auf den Siegeln keinerlei Entsprechung haben, wurde bewußt verzichtet. Auch die angeführten Entsprechungen sind nur dort als absolut sicher anzusehen — genau so wie die Zuordnung zu einer entsprechenden Gottheit — wo kein Fragezeichen gesetzt ist. Aus der Zusammenstellung geht hervor, daß eine ganze Reihe von Göttern mit gleichen oder verwandten Symbolen auf den Kudurru und Siegelzylindern der Kassitenzeit aufscheinen, wobei jedoch auffallenderweise ganz bedeutende Götter — etwa *Anu* oder *Marduk* — fehlen. Möglicherweise sind diese auf Siegeln durch noch nicht erkannte andere Zeichen oder Symbole vertreten. Die typische Pfeilspitze des *Marduk* kommt z. B. auf späteren Siegeln und solchen aus dem hurrisch-assyrischen Kreis ziemlich oft vor.

Sicher belegt sind : (männlich) *Ellil, Ea, Sin, Šamaš, Adad, Ninurta, Nergal, Nusku, Ira, Zababa, Papsukal, Šerah, Išum* und *Bēl-Zebub (?)*, sowie das Paar *Šugamuna-Šumalia*. An Göttinnen finden wir : *Ištar, Ninhursag,*

Gula, *Šarpanitum*, *Kaššitu* (?), *Geštinam*, bzw. *Nisaba* und *Išhara*. Inwieweit echte babylonische Götter substituierend für kassitische stehen, läßt sich nicht feststellen, zumal die gegenseitigen Entsprechungen vielfach nicht einwandfrei und kongruent sind ²⁶⁷. Man wird daher bei einer Deutung immer wieder auf Zwischenformen Rücksicht nehmen müssen, in denen zwei oder mehrere babylonische Gottheiten sinngemäß enthalten sein können.

IV. Materielle Kulturgüter

Aus archäologischen Funden, durch bildliche Darstellungen, verschiedene Szenen auf den Rollsiegeln und Texthinweise ist es möglich, uns ein (wenn auch lückenhaftes) Bild von der materiellen Kultur der Kassitenzeit zu rekonstruieren. Verschiedene kassitische Isoglossen und sprachliche Hinweise gestatten es, dabei vielfach echtes kassitisches Kulturgut zu isolieren. Aber auch da, wo solche Angaben fehlen, wird es durch Vergleiche mit dem Bestand an materiellen Gütern aus der Zeit vor dem Kassiteneinfall in Babylonien möglich sein, das spezifisch Kassitische herauszuarbeiten. In einzelnen Fällen ergibt sich durch Vergleiche mit der kulturellen Situation in den außerbabylonischen Gebieten in früherer Zeit die Möglichkeit, echte Kulturbeziehungen, vielleicht auch direkte Zusammenhänge, zu erkennen und eine genetische Entwicklung nachzuweisen.

1. Domestizierte Tiere

Zu den seit altersher bekannten und geläufigen Haustierformen wie Schaf, Ziege, Rind und Hund kommen in der Kassitenzeit zwei weitere Tiere, deren Zucht allergrößte Bedeutung zugemessen worden zu sein scheint. In erster Linie ist hier das Pferd zu nennen, dem noch zur Zeit Hammurabis eine höchst untergeordnete Rolle zukam ²⁶⁸. Obwohl sich das Keilschriftzeichen *ANŠÚ.KUR(A)* schon in den archaischen Uruk-Texten findet, ist seine Urbedeutung „Pferd“ nicht erwiesen, da es ursprünglich einfach als „Esel des Fremdlandes“ aufzufassen sein wird. Der älteste sichere Beleg für das Vorkommen des Pferdes ist das Šulgi-Lied ²⁶⁹ aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur. Trotzdem aber bleibt das Pferd bis in die Nach-Hammurabi-Zeit von nebensächlicher Bedeutung. Aber bereits in der Zeit der Hammurabi-Dynastie spielen die Kassiten in Babylon eine Rolle, und zwar waren sie, wie aus dem Feldpachtvertrag VS VII 64 hervorgeht, rechtlich und ansehensmäßig den Einheimischen gleichgestellt. Daß die Kassiten keineswegs nur als Ernte-

²⁶⁷ So kann nach Ausweis des kassitisch-babylonischen Glossars und zweisprachiger Namenlisten das kassitische *Burias* sowohl *Adad* als auch *Ellil* bedeuten.

²⁶⁸ So findet sich im Codex Hammurabi kein einziger Paragraph, der auf das Pferd Bezug nimmt. Daraus ergibt sich schlüssig die damalige Bedeutungslosigkeit dieses Tieres für die Allgemeinheit.

²⁶⁹ A. FALKENSTEIN, ZA 50. NF 16, 1952, p. 64. Der Zusatz „mit wehendem Schweif“ ist eindeutig auf ein Pferd bezogen.

arbeiter nach Babylon gekommen waren, geht aus Rationierungslisten hervor, in denen *kaššū* offensichtlich eine Berufsbezeichnung darstellt ²⁷⁰, die vielleicht als Pferdewärter aufzufassen ist. Die von BEZOLD angeführte Deutung „ein Beamter (Herdenaufseher ?)“ ²⁷¹ würde gut zu dieser Annahme passen. Als weiterer früher Beleg für die Zucht des Pferdes kann die Fütterungsanweisung VAT 6088 ²⁷² gelten, die in die unmittelbare Nach-Hammurabi-Zeit zu datieren ist. Aus der Zeit Hammurabis ist uns ein Brief überliefert, der von Karkemiš aus an Zimri-Lim, den König von Mari, gesandt wurde und in dem von weißen Pferden die Rede ist ²⁷³. Aus ihm geht auch hervor, daß das vermutlich südostkleinasiatische *Ḫaršamna* (in Boğazköy als *Ḫaršumnaša* belegt) damals als Zuchtzentrum für Pferde Bedeutung besaß. Dazu paßt auch der Siegelbildaufschluß aus Kültepe-Kaniš ²⁷⁴, der u. a. den Gott auf dem Pferd zeigt. Nach der Ansicht HANČAR ²⁷⁵ müßte das Pferd bereits um etwa 2000 v. Chr. im vorhethitischen Ostkleinasiens, also im Raume eines hypothetischen protohattischen Kulturkomplexes, domestiziert worden sein. Karkemiš scheint bald darauf die Rolle eines Hauptumschlagplatzes für Pferde innegehabt zu haben, die vornehmlich für den Wageneinsatz gebraucht wurden. Mit dieser Erkenntnis wird auch jene Hypothese zu Fall gebracht, die immer wieder die Indogermanen, die sich zweifellos später den pferdebespannten leichten Streitwagen als überlegene Kriegswaffe nutzbar machten, als die ursprünglichen Träger der Pferdezucht angesehen hat, da ja zur Zeit der kleinasiatischen Pferdedomestikationsältestbelege in diesem Raum keine Indogermanen bezeugt sind.

Daß jedoch den Kassiten als Vermittlern und wahrscheinlich auch als Züchtern des Pferdes – in diesem Zusammenhang vermutlich außerdem als Besitzern des leichtfüßigen Streitwagenrosses – eine große Bedeutung zukommt, beweisen die jüngst von K. BALKAN ²⁷⁶ bearbeiteten Pferdetexte, in denen eine Reihe von kassitischen Pferdenamen und Farbbezeichnungen überliefert sind. Es handelt sich dabei um folgende: **alž(i)badar* ²⁷⁷, *burzaraš*, *ḫulalam* (Blesse) ²⁷⁸, *kilidar*, *laga(š)takaš* (Schecke, Apfelschimmel o. ä.), *minzir* (Fuchs), **p̄rmoh* (Teilfärbung mit weißen Füßen, wie etwa türkisch *sekili* ?), *sirpi* (Brauner),

²⁷⁰ A. UNGNAD, Urkunden aus Dilbat. BA VI₅, 1909, p. 22 f., ferner OLZ Nr. 10, 1907, Sp. 638 f. und CT IV, 1 a : 12.

²⁷¹ C. BEZOLD, Babylonisch-assyrisches Glossar (Heidelberg 1926), p. 151.

²⁷² A. UNGNAD, OLZ 10. 1907, Sp. 638 f., weiterer Beleg in OLZ 16. 1913, p. 541.

²⁷³ E. F. WEIDNER, Weiße Pferde im Alten Orient. Bibliotheca Orientalis IX (Leiden 1952), p. 158 f. Hier auch weitere Belege.

²⁷⁴ N. ÖZGÜÇ, Belleten 65. 1953, pp. 123-127, Abb. 34.

²⁷⁵ F. HANČAR, Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit (WBKL 11. 1955), pp. 485 ff.

²⁷⁶ K. BALKAN, Kassitenstudien. 1. Die Sprache der Kassiten (AOS 37. 1954), pp. 11 ff.

²⁷⁷ Die rekonstruierten phonetischen Formen nach K. JARITZ, Die kassitischen Sprachreste (Anthropos 52. 1957), pp. 850 ff.

²⁷⁸ Oder kassitisches Lehnwort aus akk. *ḫulātu* (Edelstein von vermutlich gelber Farbe). Vgl. A. SALONEN, Hippologica Accadica (= Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Ser. B, Bd. 100) 1956, p. 25.

šimriš (glänzend ?) ²⁷⁹ und *timiraš*. Als Abstammungsbezeichnung kommt schließlich noch *sumaktar* (bzw. *sumakti*) vor, das in seiner Grundbedeutung „halbfrei“, „halbbürtig“ vielleicht Pferde mit unbekanntem Vater bezeichnet.

Diese zahlreichen lexikographischen Belege, sowie die Tatsache, daß das Pferd erst mit dem Eindringen der Kassiten eine nennenswerte Bedeutung erlangt, läßt den Schluß zu, daß dieses Volk als Bringer des Pferdes für den Alten Orient anzusehen ist. Aus einer Reihe von Briefen aus Tell el-Amarna und dem Archiv von Boğazköy ist ersichtlich, daß der Pferdereichtum des kassitischen Babylonien als feststehende Tatsache angenommen wurde. Das geht so weit, daß der Hethiterkönig Hattušiliš III., der seinen Sitz in Zentralanatolien hat, einer Gegend also, in der eine frühe Pferdezucht belegt zu sein scheint (vgl. Haršamne usw.), an Kadašman-Ellil von Babylon schreibt ²⁸⁰, dieser möge ihm hochwüchsige Junghengste schicken, da es in seinem Lande nur eine Menge Klepper gebe. Damit ist erwiesen, daß sich zur damaligen Zeit die Hochburg der Pferdezucht im kassitischen Babylonien befunden haben muß, von wo aus zu Blutauffrischungszwecken Pferde — vor allem Hengste — in verschiedene Länder exportiert wurden. Die Rolle, die die arische Oberschicht von Mitanni dabei spielte, ist nicht klar erkennbar. Der Kikkuli-Text kann aber als Akklimatisierungsanweisung für Importpferde angesehen werden. Dies bedeutet dann, daß die Pferdezucht im Mitannistaat keineswegs so weit verbreitet und ausgebildet war, wie man bislang angenommen hat. Die typische Form der Erstverwertung des Pferdes ist der Spanneinsatz am zweirädrigen Streitwagen (s. u. Abschn. 2), während der Reiteinsatz erst in späterer Zeit erfolgt und den Kassiten offensichtlich fremd war.

Bei der Darstellung des Rindes begegnet uns in der Darstellung eines Rollsiegels aus der Zeit des Nazi-Maruttaš ²⁸¹ als Novum für diese Zeit das Buckelrind. Es handelt sich um zwei einem Säpflug (s. u. Abschn. 2) vorge-spannte Tiere, die auf Grund ihres Baues eindeutig als Zebu identifizierbar sind. Da das Zebu der mesopotamischen Wildfauna durchaus fremd ist ²⁸², und keine Darstellungen aus vorgeschichtlicher Zeit vorliegen ²⁸³, darf angenommen werden, daß das Zebu — oder ein dem *bos indicus* nahe verwandtes Rind mit Fetthöcker — von den Kassiten gezüchtet und für den Pflugvorspann,

²⁷⁹ Nach BALKAN, Kassitenstudien, bedeutet das Wort *šimriš* vielleicht Lampenöl. Es wäre vorstellbar, daß das glänzende Öl zum Vorbild für eine Pferdefarbbezeichnung geworden ist.

²⁸⁰ KBo I 10 : Rs. 62-65.

²⁸¹ Publiziert bei A. T. CLAY, PBS 2. 1912, Nr. 66.

²⁸² J. FRIEDRICHS, Frühgeschichtliche Tierwelt Südwestasiens. Alter Orient 32/3, 4. 1932.

²⁸³ Eine Ausnahme bildet hier das der Lagaš-Stufe zugehörige Schiefertafelrelief aus Tell-el-Aqrab (The Illustrated London News, 12. Sept. 1936, p. 434, Abb. 10; V. CHRISTIAN, Altertumskunde des Zweistromlandes. Leipzig 1940. Taf. 270, 2), das ein ausgeprägtes Buckelrind von schwerem Schlag zum Motiv hat. Die Darstellung des hypertrophierten Höckers mutet schwerfällig und plump an und läßt keinerlei Vergleich mit dem kassitischen Rollsiegelbild zu. Eine angedeutete Futterkrippe weist auf ein domestiziertes Tier — anscheinend einen Stier — hin. Von dieser frühen Darstellung bis zu jener aus der Kassitendynastie fehlen alle Zwischenglieder, die auf eine direkte genetische Verbindung hindeuten würden.

wahrscheinlich aber auch als Milchproduzent und Schlachtvieh verwendet worden ist. Die rassische Abkunft des langhörigen Tieres, das mit einer ausgeprägten Wamme dargestellt wurde, vom indischen Blute scheint festzustehen, obgleich irgendwelche Beziehungen mit dem Industal für diese späte Zeit nicht bekannt sind. Da nach ANTONIUS²⁸⁴ als Zebu-Urform das südsibirische Kalmlückenrind in Frage kommt, scheint die Annahme berechtigt, daß das kleinhöckerige Kassitenrind als Sonderform des großbuckeligen indischen Zebu angesehen werden muß. Als Domestikationsherd des von der Urform *bos nomadicus* abstammenden echten Zebu wird das Steppengebiet von Turkestan mit Ausstrahlungen in den Iran angesehen. Von hier aus könnten in früher Zeit einzelne Individuen nach Mesopotamien gekommen sein, ohne allerdings hier heimisch geworden zu sein²⁸⁵. Erst in der Seleukidenzeit findet sich auf babylonischen Hypsomatabildern wiederum eine Buckelrinddarstellung, die — wenn gleich graziler und gelöster in der ganzen Form — auf Grund des stark abstehenden Fetthöckers an frühe Typen aus Tell el-Aqrah erinnert. Daß es sich dabei um das Tierkreisbild des Stieres (^{mul}GÜ.AN.NA) handelt, hat WEIDNER²⁸⁶ festgestellt. Es muß also vorläufig angenommen werden, daß für das 2. Jahrtausend das Buckelrind zum Haustierbestand der Kassiten zu zählen ist. Ob die zebuähnlichen Formen des allerdings höckerlosen *bos balticus* aus der Maikopkultur, auf die FRIEDRICHS (a. a. O.) hinweist, mit dem kassitischen Buckelrind in irgendeinem Zusammenhang stehen, scheint fraglich.

2. Geräte und Fahrzeuge

Der leichte, zweirädrige Streitwagen, der um die Mitte des 2. Jahrtausends zu einer dominierenden Kriegswagenform wird, ist auf das Engste mit der Zucht und Pflege des Pferdes verbunden. Die ausschlaggebende Kraft der orientalischen Heere waren die Streitwagenkrieger. Wer jedoch den schnellen Streitwagen, der sich in vielen Einzelheiten von den plumpen Formen früherer Epochen unterscheidet, nach Babylon gebracht hat, ist heute wieder zu einer offenen Frage geworden. Seitdem sich der Name des Kassitenkönigs Abirattaš²⁸⁷ als nichtindogermanisch erwiesen hat und seiner Struktur nach eher auf eine kleinasiatische Herkunft schließen läßt, ist auch die Theorie eines Importes durch die arischen Inder nicht mehr so stichhaltig, wenngleich sich der Wagenkämpferadel des hurrischen Mitannireiches, die *marijanni*, zum größten Teil als indisch nachweisen läßt. Eine Untersuchung der geläufigen

²⁸⁴ O. ANTONIUS, Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere (Jena 1922).

²⁸⁵ Für weitere Belege siehe E. DOUGLAS VAN BUREN, Mesopotamian Fauna in the Light of the Monuments (AfO 11. 1936), p. 6 f. Es handelt sich dabei jedoch ausschließlich um Darstellungen aus der el-'Ubaid- und Dschemdet-Nasr-Zeit.

²⁸⁶ E. F. WEIDNER, Babylonische Hypsomatabilder (OLZ 22. 1919), Sp. 10 f., Abb. in AfO 4. 1927, gegenüber p. 78 Tafel V, 1 (= VAT 7851).

²⁸⁷ Entgegen der alten Auffassung von N. D. MIRONOV (Acta Orientalia 11. 1933, p. 144), der den Namen als ind. **abhiratha* = „einen Überwagen besitzend“, auffaßt, weist K. BALKAN (a. a. O.) p. 143 auf einen Zusammenhang mit der Gottheit *Rattaš* hin, welcher möglicherweise dem luwischen Gottesnamen *Ra/utaš* (*vata* = Hirsch) entspricht.

Spezialausdrücke für Streitwagenteile und -ausrüstung ergibt neben einer Reihe von hurrischen auch viele kassitische Wörter, die den Schluß zulassen, daß die Kassiten seit früher Zeit schon mit dem Bau und der Verwendung leichter Streitwagen für Kriegs- und wohl auch Jagdzwecke vertraut waren. Als hurrische Wörter kennen wir *at(t)ar(t)u* (Wagenrad > Wagen), **ampannu* (eine Holzart), *tašqarhu* (Buchsbaum) und *tašgalhi* (dtto.)²⁸⁸. Diesen steht eine größere Zahl echt kassitischer Wörter gegenüber, von denen jedoch keines den Wagen selbst bezeichnet, sondern ausschließlich auf seine Teile, das Material und die Ausrüstung Bezug nimmt. Es sind dies **ākādaš*²⁸⁹ (Radspeiche ?), *allak* (Nabe oder Felge), *baziḥarzi* (Trensenknebel-Halteriemen), *dardarah* (Schmuckgegenstand am Geschirr), **ḥawat*, *iškandi* (lederner, paarweise vorhandener Ausrüstungsgegenstand), *ištandi* (Gebiß ?), *karimgaldu* (Köcher), *šahumaš* (Zügelleitring)²⁹⁰ und *taharbe* (hölzerner Wagenbestandteil). Aus diesen, den verschiedensten mit dem Streitwagen zusammenhängenden Begriffstypen entstammenden Bezeichnungen, kann geschlossen werden, daß der Streitwagen in seiner speziellen Form zum frühen Bestand der materiellen Kultur der Kassiten gehört. Wechselbeziehungen mit den in ihrer Nachbarschaft sitzenden Hurritern sind dabei natürlich keineswegs ausgeschlossen. Die Frage der hurrischen Ethnogenese ist noch viel zu wenig geklärt, um in dieser Richtung irgendwelche exakten Äußerungen machen zu können. Nach HANČAR²⁹¹ ist der Streitwagen in seiner leichten Form eindeutig als Schöpfung des Alten Orients anzusehen. Voraussetzung für das Entstehen eines solchen aus mehreren Faktoren heraus bestimmten Kampfmittels ist das Aufkommen einer echten Feudalordnung, wie sie für das Mitannireich bezeugt ist und auch für die Kassiten als fast sicher angenommen werden kann. Die Verwendung des Wagens als Kampfgefährt erscheint durch das Wort *karimgaldu* (Köcher an der Wagenrüstung) eindeutig gesichert.

Als charakteristisches Gerät in der Landwirtschaft haben wir den Säpflug zu werten, der auf der Siegeldarstellung PBS II 66 (s. o.) abgebildet ist. Wie P. LESER²⁹² nachgewiesen hat, handelt es sich bei diesem Typ bereits um eine weiterentwickelte Form, die offensichtlich zuerst in Babylonien verwendet worden ist. Die ältesten Schriftzeichen zeigen in ihrer Darstellung einen typischen särohrlosen Pflug; erst im 2. Jahrtausend läßt sich der Säpflug mit Sicherheit feststellen. Bei drei typischen Siegeln dieser Zeit²⁹³ (Abb. 5), von denen eines sicher einwandfrei kassitisch ist, handelt es sich augenscheinlich um einen zweisterzigen Pflugtypus mit Krümel und vielleicht sogar zwei Streichbrettern. Das Vorspannen von Ochsen erfolgte mit Hilfe einer ein-

²⁸⁸ A. SALONEN, Die Landfahrzeuge des alten Mesopotamien (Suomalaisen Tiedekeskustieteen Toimituksia, Ser. B, Bd. 72, 3) 1951.

²⁸⁹ Rekonstruierte Formen nach K. JARITZ (a. a. O.).

²⁹⁰ Vgl. dazu die Bronze-Zügelführung aus Tell Aḥmar, veröffentlicht bei F. THUREAU-DANGIN u. H. DUNANT, Til Barsib, 1936, Taf. 31, Abb. 7 aus dem frühen 2. Jahrtausend und die zeitlich später einzuordnenden Luristan-Bronzen.

²⁹¹ A. a. O., pp. 548 ff.

²⁹² PAUL LESER, Die Entstehung und Verbreitung des Pfluges (Ethn. Anthr.-Bibl. III/3, Münster i. W. 1931).

²⁹³ PBS II 66. 1912; Bibl. Nat. 7; WARD 369.



Abb. 5

fachen Doppeljochdeichsel, wie auch vielfach bei anderen Spanngefährten. Der Sättrichter, der von einem eigenen Mann bedient wird, scheint mit seinem Rohr in die Pflugsohle eingebohrt zu sein. Möglicherweise gibt es daneben eine einfachere Form, bei der das Särrohr an der Deichsel festgebunden ist. Es mag als interessant vermerkt sein, daß bereits im Altindischen das Wort für Pflug vom Stamm „Säen“ abgeleitet wird: *sīra* = Pflug, *sītya* = gepflügtes Feld, *sīla* = Furche. In Indien ist der Säpflug sehr verbreitet. Ob er von den vorderasiatischen Indern, die ihn möglicherweise von den Kassiten übernommen haben, nach Indien gebracht wurde, läßt sich kaum feststellen. Die Verwendung dieses hochentwickelten Pflughtyps durch die Kassiten läßt — da Säpflüge vor ihnen in Babylonien nur von den Sumerern, nicht aber von den Semiten verwendet worden sind — darauf schließen, daß sie als bei den Kassiten autochthones Kulturgut anzusehen sind, deren Herkunft wohl aus dem Ursprungsland der Kassiten abzuleiten ist. Sämtliche Säpflugbelege aus anderen Ländern, wie Südarabien oder Indien, stammen aus späterer Zeit und lassen sich also für eine kulturgeschichtliche Auswertung nicht heranziehen.

3. Kleidung

Für unsere Kenntnis der altorientalischen Kleidung sind wir vor allem von den bildlichen Darstellungen der Siegelzylinder, Reliefs, Skulpturen und — in beschränktem Maße — von Wandmalereien abhängig. Für die Kassitenzeit schränkt sich dies noch weiter ein, da uns in größerer Anzahl lediglich Rollsiegel überliefert sind. Dazu kommen noch vereinzelt Kudurrudarstellungen und die Wandgemäldereste aus Dûr-Kurigalzu. Eine wirklich „typische“ kassitische Tracht läßt sich aus ihnen keineswegs feststellen. Es scheint vielmehr, daß in dieser Zeit zahlreiche Trachtelemente in Babylonien zusammengefloßen sind, die im Zuge der ethnischen Umschichtung in diesem Raum eine Rolle spielten. Wir finden dabei solche, die vielfach auf weiträumige Kultur- und Handelsbeziehungen hindeuten, wie sie uns auch aus Briefen und literarischen Quellen bekannt sind. Die Untersuchung der Materie durch REIMPELL²⁹⁴ ergab folgendes Bild, das auch heute noch im allgemeinen als gültig angesehen werden kann. Bei den Götterdarstellungen wird der akkadische Knotenmantel langsam durch das Hemd verdrängt. Die Kappe, bei der die Hörner keine dominierende Rolle mehr spielen, ist sehr stark gewölbt. Das Hemd kann als Ersatz für das Plaid²⁹⁵ angesehen werden, das bei den Göttinnen noch erhalten

²⁹⁴ WALTER REIMPELL, Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung (Leipzig 1921), pp. 61 ff.

²⁹⁵ Noch erhalten z. B. bei WARD 480.

bleibt. Es ist in Babylonien ursprünglich fremd und verweist in den syrischen Raum, wie aus ägyptischen Darstellungen von Syrern aus dieser Zeit hervorgeht. Ebenso ist es auch auf den ältesten Skulpturen von Sendschirli vertreten. Der Kegelhut, der nur mehr eine geringe Rolle spielt, geht sicher auf westlichen Einfluß zurück. Man findet ihn u. a. auf einer Darstellung des Meli-Šipak²⁹⁶, auf der der König gleichfalls mit dem Hemd bekleidet ist. Die Leibbinde, die uns auf einem Pflügersiegel (s. o.) beim gemeinen Volk begegnet, ist aus älteren babylonischen Darstellungen nicht bekannt, begegnet uns indessen öfters im syrischen Raum und muß daher gleichfalls aus dem Westen nach Babylon gelangt sein. Die wesentlichsten Neuerungen, die sich auf dem Bekleidungssektor für die Kassitenzeit ergeben, lassen sich somit ziemlich eindeutig auf westlichen Einfluß zurückführen. Das reichste Vergleichsmaterial ist uns dabei für das Hemd gegeben. Es ist ein genähtes, sackartiges Gewand mit Ärmelansätzen oder richtig angefügten langen Ärmeln. Gemäß der weiten Verbreitung und durchaus geläufigen Verwendung sind zahlreiche Varianten belegt, die indessen als modische Sonderformen anzusprechen sind und am eigentlichen Charakter des Kleidungsstückes nichts ändern. Es sind Verzierungen am unteren Saum und an den Ärmelansätzen, sowie Schmucksäume und aufgesetzte Zierstreifen, die vielleicht mit Edelmetallen und -steinen besetzt waren. Möglicherweise wurden auch schmückende Schulterklappen verwendet. Eine Sonderform ist das an beiden Seiten geschlitzte Hemd. Es erinnert an einen Poncho. Übertrieben große Ärmellöcher, sowie eine vergrößerte Öffnung für den Kopf, die sich an der Seite oder auf dem Rücken befunden hat, deutet ebenfalls auf einen ursprünglichen Poncho hin. Schließlich darf der Besatz mit einem breiten Schmucksaum oberhalb des Gürtels vielleicht als Ersatz für eine ursprüngliche Leibbinde aufgefaßt werden. Als neue Bekleidungs-elemente, die offensichtlich aus dem syrischen Raum importiert wurden, wofür sich der Zeitpunkt der Übernahme jedoch nicht fixieren läßt, finden wir in der Kassitenzeit somit Hemd, Leibbinde, stark gewölbte Filzkappe (kann jedoch auch direkt aus der flachen einheimischen Form entstanden sein) und den Kegelhut, der allerdings nicht sonderlich stark in Verwendung gewesen sein dürfte. Bemerkenswert scheint die „Renaissance“ des Federhutes, der vor allem aus der Zeit des Meli-Šipak²⁹⁷ bekannt ist. Freilich handelt es sich dabei um eine Umgestaltung, bei der die Federn, auf die es ursprünglich angekommen war²⁹⁸, nur mehr ein untergeordnetes Schmuckelement darstellen, jedoch könnte es sich dabei auch um die Wiedererweckung frühzeitlichen Kultur- und Gedankengutes handeln. Eine solche läßt sich auch vielleicht bei den Kudurru und in der Grundrißlösung von Sakralbauten erkennen.

²⁹⁶ DEP 10. 1908, Taf. 13, 1.

²⁹⁷ DEP 10. 1908, Taf. 13, 1; L. W. KING, *Babylonian Boundary-stones and Memorial-tablets in the British Museum* (London 1912), Taf. 29 f.; Rollsiegel WARD 188 und 189.

²⁹⁸ Veröff. u. übers. zuletzt bei K. BALKAN (a. a. O.), p. 3 f.

4. Bewaffnung

Wie bereits festgestellt wurde, war der leichte Streitwagen offensichtlich von den Kassiten nach Babylonien gebracht worden. Die Bilderfeindlichkeit dieses Volkes mag schuld daran sein, daß wir über den tatsächlichen Bewaffnungsstand seiner Krieger nicht orientiert sind. Auch zeitgenössische Reliefs assyrischer Provenienz fehlen. Das kassitische Siegel VA 6975, das als Jagddarstellung anzusehen ist, läßt zwar einen Rückschluß auf die Ausrüstung des Wagenkämpfers zu, doch bleiben trotzdem viele Einzelheiten ungeklärt. Während wir über das Fußvolk und seine Ausrüstung gar nichts wissen, dürfen wir annehmen, daß die Wagenkämpfer, die auf einem Wagenkorb standen, dessen Schwerpunkt vor der zu den vierspeichigen Rädern führenden Achse lag, vornehmlich mit Pfeil und Bogen ausgerüstet waren. Die hohe Bedeutung dieser Waffe erhellt daraus, daß das kassitische Wort für „Bogen“, *šir*, in das kassitisch-babylonische Glossar ²⁹⁹ aufgenommen wurde und auch damit zusammengesetzte Personennamen üblich waren. Schließlich konnte auch das Wort *kara/i(m)g/taḫdu* (= **kara-galĕu*) als „Köcher“ erklärt werden ³⁰⁰. Die Ausrüstung mit Pfeil und Bogen — nach dem zitierten Jagdrelief offensichtlich kein Reflexbogen — läßt darauf schließen, daß die Wagenbesatzung aus zwei Mann bestand: dem Bogenschützen und dem Wagenlenker, die vielleicht durch Panzerwesten, analog der Panzerung hurritischer Wagenkämpfer ³⁰¹, vor feindlichen Geschossen einigermaßen geschützt waren. Inwieweit andere kassitische Appellativa, die mit dem Streitwagen in Verbindung stehen, auf Schutz- oder Angriffswaffen Bezug haben, läßt sich nicht feststellen.

V. Geistige Kulturgüter

1. Bestattungsformen

Das Fehlen ausreichenden, geschlossenen Beweismaterials erschwert die Untersuchung von speziellen Bestattungsformen für die meisten Epochen Babylonien. Nun mag es als ein besonderer Glücksfall betrachtet werden, daß uns aus dem Merkes, der Innenstadt Babylons, zahlreiche Bestattungen bekanntgeworden sind ³⁰². Bei diesen Gräbern handelt es sich meist um Ruinenbestattungen, das Material reicht vom frühen 2. Jahrtausend bis in die Seleukidenzeit. Durch mehrere Tontafelfunde sind wir in der Lage, den Komplex der kassitischen Gräber mit ziemlicher Sicherheit von den anderen Gräbern zu trennen. Charakteristisch ist in jedem Falle das Fehlen einer bestimmten Orientierung des Leichnams nach einer Himmelsrichtung, sowie die sparsamen

²⁹⁹ Cf. K. JARITZ, a. a. O., p. 889.

³⁰⁰ K. JARITZ, a. a. O., p. 876, Anm. 72.

³⁰¹ A. SALONEN, Die Landfahrzeuge des alten Mesopotamien (Helsinki 1951), p. 130.

³⁰² O. REUTHER, Die Innenstadt von Babylon (Merkel) = WVD OG 47. 1926, pp. 151 ff.

Grabbeigaben, unter denen Terrakotten völlig fehlen³⁰³. Für die erste Hälfte des 2. Jahrtausends finden wir die sarglose Bestattungsform als die dominierende, nebenbei kommen in geringer Zahl eingewölbte Familiengrüfte vor, die jedoch nicht die Regel darstellen. Die charakteristische frühe Bestattungsform, der sich die Kassiten bedienten, waren die Erdgräber; lehmverstrichene Grabsohlen und Wände, sowie Auskleidung mit Ziegeln sind als Sonderformen anzusprechen. Dabei handelt es sich um Einzelgräber, doch kommen auch Familienbestattungen vor, die wohl Rückschlüsse auf herrschende Seuchen zulassen. Die Erd- und Lehmgräber REUTHER 1-4³⁰⁴, zeigen überraschenderweise Streckbestattung, während in allen übrigen Fällen³⁰⁵ Hocker- und Halbhockerbestattungen nachzuweisen sind. Die Strecklage ist für diese Zeit in Babylonien fremd und muß als Fremdbeeinflussung angesehen werden. Ob man diese Neueinführung, die freilich bald wieder von den altherkömmlichen Gepflogenheiten abgelöst und verdrängt wird, den Kassiten zuschreiben darf, ist nicht absolut sicher. Denkbar wäre auch ein hethitischer Einfluß³⁰⁶, doch dürfte die Zerstörung Babylons um 1595 durch Muršiliš I. wohl kaum für solch eine grundlegende Änderung im überall streng konservativen Totenkult — auch die Bestattungsart muß als eine kultische Erscheinungsform aufgefaßt werden — genügt haben. Hingegen erscheinen auch im hethitischen Gräberfeld von Gordion³⁰⁷ Langbestattungen überhaupt nicht. Die Zahl der Halbhocker ist im Vergleich zu jener der Hockergräber äußerst minimal. Einen richtigen Überblick über die Situation im Hethiterreich dürfte man erst nach der endgültigen Auswertung der archäologischen Ergebnisse aus dem Karum von Kaniš (Kültepe) I-III, Karaoğlan (bei Gordion), Alaca Hüyük und Has Hüyük gewinnen können. In altbabylonischer Zeit schon finden sich Streckbestattungen in Nippur und Surghul, ohne daß man jedoch in der Lage wäre, diese irgendwo anzuschließen.

In der Folge nehmen die Doppeltopfgräber — eine Weiterentwicklung der einfachen Pithosbestattung, die nur mehr vereinzelt bei Kindergräbern vorkommt — an Zahl und Bedeutung zu. Der Übergang zu dieser Bestattungsform fand im Merkes allerdings erst im letzten Drittel des 2. Jahrtausends statt. Man kann sie generell um rund 100 Jahre früher als die datierten Erdbestattungen ansetzen. Als „Särge“ dienten vornehmlich große unbrauchbar gewordene Tonfässer, in denen die Leichen in Hockerstellung beigesetzt wurden. Auf Grund der Beigaben lassen sich REUTHER 42, 45, 49, 50 und 51 als sicher kassitisch nachweisen. Die Tatsache des späteren Auftretens, sowie Doppeltopfgräber der Hammurabizeit aus Abu Hatab — weitere kennen wir aus Tell el-Lahm, Ur, Tellah (Lagaš) und Susa — läßt erkennen, daß diese

³⁰³ In diesem Zusammenhang sei auf das äußerst seltene Vorkommen von Idolen auch in kleinasiatischen Gräbern verwiesen (M. J. MELLINK, *A Hittite Cemetery at Gordion*, Philadelphia 1956, p. 50).

³⁰⁴ A. a. O., p. 162 f.

³⁰⁵ REUTHER 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 20, 21, 25.

³⁰⁶ Nach L. WOOLEY, *Carchemish II, The Town Defences* (London 1921), p. 39, haben die Hethiter die Langbestattung nach Karkemiš gebracht.

³⁰⁷ MELLINK, a. a. O.

Bestattungsform kaum typisch kassitisch sein kann, sondern erst später von den Kassiten, möglicherweise aus reinen Zweckgründen, adaptiert wurde. Wenngleich Doppeltopfbestattungen auch schon sehr früh in Anatolien ³⁰⁸ nachgewiesen werden konnten, wird man bei der Annahme von direkten Kulturbeziehungen solange äußerst vorsichtig sein müssen, als konkrete Zwischenglieder zeitlicher und räumlicher Natur fehlen. Als weitere Grabform, die jedoch nicht als spezifisch kassitisch angesehen werden darf, finden wir in enger Nachbarschaft der Doppeltopfgräber irdene Kistensärge, in denen Früchte als Wegzehrung für den Toten gefunden wurden. Schließlich sei noch auf die wannenartigen Ovalsärge verwiesen, die schon relativ früh gebraucht wurden und in der ältesten kassitischen Schicht des Merkes — etwa 2,5 Meter unter dem Stratum von Kudur-Ellil, Kadašman-Durgu und Kurigalzu šihru — liegen. Sie finden für Kinderbestattung bis in die jungbabylonische Zeit Verwendung. Die in der Kassitenzeit feststellbare frühe Benutzung — flache Wanne mit eiförmigem Grundriß — läßt bis heute keine Verbindung irgendwelcher Art mit anderen Völkern und Ländern zu.

2. Religion und Magie

Mit dem Eindringen der Kassiten in Babylon zeigt sich eine auffallende Veränderung im Pantheon, die auf die Eingliederung spezifisch kassitischer Gottheiten in die Götterwelt zurückgeführt werden darf. Daß diese kassitischen Götter in vielen Fällen nicht einfach mit irgendwelchen babylonischen gleichgesetzt werden dürfen, ergibt sich schon aus der oft mehrdeutigen „Übersetzung“ solcher Götternamen. Auf eine feinabgestimmte Begriffsumgrenzung hingegen deutet die Tatsache hin, daß zwei offenbar von einander in ihrer Erscheinung und Wirkung verschiedene Kassitengötter mit einer einzigen babylonischen Gottheit identifiziert werden. Solange zusammenhängende kassitische Texte fehlen, bleiben auch hier das kassitisch-babylonische Glossar ³⁰⁹ und die „Rassam'sche Königsliste“ ³¹⁰ die Hauptquellen für unsere Kenntnisse. Die Divergenz in der gegenseitigen Entsprechung wird durch die folgende Gegenüberstellung illustriert:

Kassitisch		Babylonisch	
Glossar	Liste	Glossar	Liste
<i>Šipak</i>	—	<i>Sin</i>	<i>Marduk</i>
<i>Saḥ</i>	—	<i>Šamaš</i>	—
<i>Šurias</i>	—	<i>Šamaš</i>	—
<i>*Priaš</i>	—	<i>Adad</i>	<i>Bēl mātāti = Ellil, Adad</i>
<i>Ḫudḫa</i>	—	<i>Adad</i>	—
<i>Maruttaš (*Wytaš)</i>	—	<i>Ninurta</i>	—
<i>Gidar</i>	—	<i>Ninurta</i>	—
<i>Ḫala</i>	—	<i>Gula</i>	—
<i>Kamulla</i>	—	<i>Ea</i>	—

³⁰⁸ Etwa aus Ališar. Nähere Angaben bei MELLINK, a. a. O., p. 47.

³⁰⁹ Zuletzt bei K. BALKAN, a. a. O., p. 3 f. (BM 93005).

³¹⁰ Zuletzt a. a. O., p. 2 f. (British Museum K 4426 + Rassam 617 = V R 44, Ergänzung in KAV 17).

Kassitisch		Babylonisch	
Glossar	Liste	Glossar	Liste
Šugab	—	Nergal	Šuqamuna
Šuqamuna	—	Nergal-Nusku	—
Dur	—	Nergal	—
Šugurra	—	Šumalia	—
Mirizir	—	Gašan	—
—	Harbe	(Anu ?) ³¹¹	Ellil
—	Šibarru	—	Šumalia

Daraus ergeben sich nunmehr folgende „Zwittergottheiten“ :

kassitisch :	Šipak	=	Sin	babylonisch :	Šamaš	=	Sah
			Marduk				Šuriaš
	*Priaš	=	Adad		Ellil	=	*Priaš
			Ellil				Harbe
	Šugab	=	Nergal		Adad	=	*Priaš
			Šuqamuna				Hudha
	Harbe	=	Ellil		Nimurta	=	Maruttaš (*Wṛtaš)
			Anu ?				Gidar
					Nergal	=	Šugab
							Šuqamuna
							Dur

Es drängt sich nunmehr die Annahme auf, daß in den Fällen, wo eine kassitische Gottheit mit zwei babylonischen gleichgesetzt wird, diese kassitische Gottheit Wesenszüge der beiden babylonischen annehmen muß. Bei *Sin* und *Marduk* (= *Šipak*) übereinstimmende Züge zu finden, ist schwer, da *Sin* Mondgott ist, während *Marduk* ursprünglich als Verkörperung der Frühsonne aufgefaßt wurde ³¹². *Šipak* könnte demnach eine Gottheit des anbrechenden Tages sein, vielleicht mit Fruchtbarkeitszügen, die ja auch *Sin* als Vegetationsgott eigen sind. Eine Beziehung zwischen *Adad* und *Ellil* (*bēl mātāte*) ist leichter herzustellen. *Adad* ist der Wettergott *κατ' ἐξοχην*, während *ĒN.LIL* wahrscheinlich als „Herr des Windes“ — der auch die Sintflut brachte ³¹³ — aufzufassen ist. **Priaš* hätte als überragender Wettergott zu gelten, dem im Pantheon eine gehobene Stellung zukommt, so daß auch die Übersetzung mit *bēl mātāte* — etwa in Hinblick auf den hurrischen *Tešup* — zu Recht besteht. Die Gleichsetzung von *Šugab* mit *Nergal* und *Šuqamuna* ist nicht ganz eindeutig, da im Glossar *Šuqamuna* mit *Nergal-Nusku* identifiziert wird. Am ehesten dürfte aus dieser Entsprechung heraus *Šugab* als Hirten- und Acker-gott, vielleicht mit chthonischen Zügen, aufgefaßt werden. Ob *Harbe* (= *Ellil*) auch mit *Anu* — der Personifikation des Himmels — gleichgesetzt werden darf, scheint uns fraglich (s. o.).

³¹¹ Diese Entsprechung ist mehr als unsicher. BALKAN (a. a. O., p. 4) liest in Zeile 49 des Glossars in sehr fragwürdiger Ergänzung: 48 *m[u.šid.bi.im H]a-ar-bu* : *^dA1-nu[m]* und ergänzt demnach die erste Zeile des Glossars als *[Ha-ar-bu] [^dA-num]*, was jedoch mehr als zweifelhaft sein dürfte.

³¹² B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien II* (= Kulturgesch. Bibliothek, 1. Reihe 4 (Heidelberg 1925), p. 15. Vgl. auch H. ZIMMERN in ZA 35, 1924, p. 239.

³¹³ MEISSNER, a. a. O., p. 6.

Die Gleichsetzung mehrerer kassitischer Gottheiten mit einer einzigen babylonischen dürfte im gleichen Sinne zu verstehen sein. Es scheint, daß z. B. im Falle *Šamaš*, dessen Eigenschaften etwa als Sonnengott oder als Orakelgott sich in den kassitischen Göttern *Saḫ* und *Šuriaš* getrennt manifestiert. Ähnlich dürfte die Situation wohl auch bei *Adad* liegen, der nicht nur Wettergott, sondern auch Herr der Entscheidungen und Orakel ist. Auch bei *Nergal* käme eine Trennung seiner Eigenschaften in Frage: Erscheinungsform des Sonnengottes, Hirten- und Ackergott, Herr der Unterwelt usw. Ebenso ist *Ninurta* nicht nur Kriegs- und Jagdgott, sondern wahrscheinlich auch eine modifizierte Form³¹⁴ des Sonnengottes. Inwieweit sich nun bei der Sinnübertragung vom Babylonischen ins Kassitische und umgekehrt Überschneidungen der Eigenschaften ergeben, ist nicht feststellbar. Bei Völkern mit unterschiedlichen Götterwelten gibt es wohl kaum Gottheiten, deren Eigenschaften sich in allen Einzelheiten mit denen eines sinnmäßig verwandten Gottes vollkommen decken. Auch in diesem Falle macht sich natürlich das Fehlen genauer und ausführlicher kassitischer Texte störend bemerkbar.

Während der kassitischen Epoche der babylonischen Kultur ist ein starker Verzicht auf bildliche Darstellung von Gottheiten auffallend. Sowohl auf den Kudurru, die in dieser Hinsicht besonders typisch sind, als auch auf den Rollsiegeln tauchen in immer stärkerem Maße an Stelle von Götterbildern nur noch die Symbole, bzw. Attribute der Gottheiten auf und es scheint besonders auffallend, daß sich diese Versymbolisierung in erster Linie auf die alteingesessenen babylonischen Gottheiten erstreckt. Ob es traditionsbedingte oder rein theologische Gründe waren, die zu der Abkehr von der bildlichen Vermenschlichung der Götter geführt haben, bleibt ungewiß. Daneben aber finden sich Götterreliefs — allerdings niedere Götter darstellend — an Tempelfassaden, wie etwa in Uruk, was eigentlich in merkwürdiger Diskrepanz zur allgemeinen Gepflogenheit steht. Augenfällig ist die bereits bei den Siegeln angeführte kniende Stellung des Adoranten, die auf eine besondere Unterwürfigkeit gegenüber der Gottheit schließen läßt.

Neben der hohen Religion spielte die Magie eine große Rolle. Leberschautexte und Lebermodelle aus kassitischer Zeit zeugen von der Beliebtheit der Wahrsagekunst, deren Wurzeln bis in älteste Zeit zurückreichen. Die Dämonenfurcht steigt, so scheint es wenigstens, während der Kassitenzeit stark an und in der Beschwörungsserie *Šurpu*, in der rund 100 Götter als Helfer gegen die Dämonen genannt sind, scheinen u. a. auch kassitische auf. Auch die Zunahme der Zahl und des Umfanges der Fluchformeln — vor allem auf den Kudurru — sei in diesem Zusammenhang vermerkt, obgleich es sich dabei, wie jene auf dem Hammurabi-Kodex zeigt, um eine direkte Weiterentwicklung babylonischen Kulturgutes handelt. Das gleiche wird man wohl generell für Religion und Magie annehmen dürfen, wenn auch in vielen Fällen vielleicht der fremde Einfluß der Kassiten erst dazu den Anstoß gegeben haben mag.

³¹⁴ MEISSNER, a. a. O., p. 9.

3. Recht und Rechtsform

Durch die Rechtssatzungen, die Hammurabi in seiner Gesetzessammlung niederlegte, war die Jurisdiktion in den wesentlichen Zügen fixiert und wurde, wie aus verschiedenen Texten kassitischer Provenienz eindeutig hervorgeht, auch während der Herrscherzeit der Kassitendynastie weiter angewandt. So finden wir z. B. zwei juristische Texte³¹⁵, die sich einwandfrei auf die §§ 246 und 114 ff. des Codex Hammurabi zurückführen lassen. Daß jedoch neben den Hammurabi-Paragraphen auch noch andere Rechtssatzungen existiert haben dürften, geht aus einer Datenformel des Kaštiliaš von Ḫana hervor, der eindeutig Kassit war und in früher Zeit in der Gegend des mittleren Euphrat sein Reich beherrschte. Diese Formel lautet: *ka-aš-ti-li-ia-a[š šar]rum me-še-ra iš-ku-un* „König Kaštiliaš stellte Recht her“³¹⁶ und deutet wohl mit ziemlicher Sicherheit darauf hin, daß Kaštiliaš³¹⁷ im vorausgegangenen Jahr neue Rechtssatzungen einführt, über deren Inhalt und Einzelheiten wir allerdings nicht informiert sind, da eine kassitische Gesetzessammlung bis heute noch nicht gefunden wurde. Feststehend ist jedoch, daß die aus der Zeit der altbabylonischen Dynastien stammende Jahresformel, die das abgelaufene Jahr nach einem markanten Ereignis benennt, von den Kassiten zugunsten einer praktischeren und einfacheren Zählung nach Regierungsjahren der einzelnen Könige fallengelassen wurde. Was dazu den Anstoß gegeben hat — rein praktische Erwägungen oder Weiterführung alter kassitischer Gepflogenheit — ist allerdings ungewiß, zumal wir über die Situation in den mesopotamischen Randgebieten um 2000 v. Chr. so gut wie nichts wissen. Die wenigen Angaben, die wir darüber besitzen, sind babylonische Nachrichten, während einheimische Quellen völlig fehlen.

Eine einzige Rechtsform ist uns aus der Zeit der Kassitenherrschaft in Babylon besonders gut überliefert: das Grundstücksrecht, über das wir durch die zahlreichen Kudurru informiert werden. Etwa die Hälfte aller bekannten Kudurru gehört der Kassitenzeit an. Streng von den fast immer phallischen „Grenzsteinen“³¹⁸ sind die Grenzsteinurkunden zu trennen, jene Texte, die entweder auf dem Kudurru selbst eine Schenkung rechtsgültig machen oder uns in Form von Abschriften, z. T. auch als Steintafeln und Tonurkunden überliefert sind. Die Feldschenkungen beziehen sich stets auf Einzelpersonen, die vom König selbst für besondere Verdienste auf diese Weise belohnt wurden. Diese Schenkungen waren durchwegs erblich und bezeugen den Versuch, vielleicht aus politisch-spekulativen Gründen, einflußreiche Personen und Fami-

³¹⁵ BE XIV 41. 1906, 135.

³¹⁶ Journal asiatique 1909 (Juli-August), p. 152.

³¹⁷ Zur Stellung dieses Königs innerhalb der Kassitendynastie cf. KURT JARITZ, Quellen zur Geschichte der Kaššū-Dynastie (Mitt. d. Inst. f. Orientforschung VI, Berlin 1958), pp. 187 ff.

³¹⁸ Der Kudurru hat niemals die Funktion eines Grenzsteines im modernen Sinn, sondern die Aufgabe, kraft seiner Symbole und der in der Inschrift angeführten Gottheiten die auf ihm angegebenen Grenzen eines bestimmten Grundstückes zu schützen und auch eine Feldschenkung rechtskräftig zu machen.

lien dem Herrscherhaus gegenüber verbindlich zu machen. Diese Betonung des Privateigentums wird dadurch besonders auffällig, daß die Kudurru öffentliche Urkunden sind ³¹⁹, die von jedermann eingesehen werden können und auf diese Art die Bedeutung eines primitiven Grundbuches haben. Aus ihnen geht oftmals eine Befreiung des Belehnten von jenen Lasten hervor, die auf dem Grundstück liegen. Diese Art des Privateigentums, das durch die großzügig gehandhabten Schenkungen im Laufe der Kassitenherrschaft wieder reaktiviert wurde, war früher in Babylonien die ausschließliche Regel. Mit dem Einbruch der Kassiten in Babylon zeichnete sich plötzlich ein Übergang zur Sippenwirtschaft ab, die letzten Endes zu einem Kollektiveigentum führte, bei dem die einzelnen Grundstücksinhaber kein Veräußerungsrecht mehr besitzen ³²⁰. Diese von STEINMETZER ³²¹ als Rückschritt bezeichnete Wirtschaftsform zeigt wiederum eine Parallele mit dem alten Südarabien ³²². Ob man den Übergang zur Sippenwirtschaft, als nur aus den Gegebenheiten des Landes — Kollektivarbeit zur Instandhaltung der Bewässerungsanlagen usw. — erklärlich, auf den durch den Einbruch eines Fremdvolkes reaktivierten Selbsterhaltungswillen der babylonischen Bauern zurückführen darf, wie es STEINMETZER (a. a. O.) tut, ist mehr als fraglich. Die Sippe ist — analog der Struktur des Clans — eine soziologische Erscheinung, die gerade bei nomadisierenden Völkern immer wieder zu finden ist. Es ist daher wahrscheinlich, daß die ursprünglich mit den Kassiten auftauchende Sippenwirtschaft als Ausdruck einer nunmehr durch sie in das Land gebrachten neuen Gesellschaftsordnung zu werten ist. Die kassitische Sippe, der als Oberhaupt der *bēl bīti* vorsteht, stellt mit den ihr angehörigen Familien ein Wirtschaftspotential dar, das als kraftvolles Gegengewicht gegen die privatwirtschaftliche Struktur des im Laufe der Zeit geschwächten babylonischen Feudalsystems letzten Endes die Oberhand behielt. Die späteren Landschenkungen an Privatpersonen wären demnach wohl am ehesten als ein Zeichen der bereits begonnenen Assimilation an babylonische Gepflogenheiten zu werten. Kennzeichen der Sippenwirtschaft ist die kollektive Verwaltung und Nutznießung, während die Bestellung und Pflege der Felder, zentralistisch geleitet, von den der Sippe angehörenden Familien bewerkstelligt wird ³²³. Demnach wären die Kudurru mit ihren Berichten über Feldschenkungen an Einzelne eine sekundäre juristische Erscheinung, obgleich dem Typus dieser Denkmäler echte kassitische Originalität keineswegs abgesprochen werden kann.

³¹⁹ Eine auffallende Parallele hierzu findet sich im alten Südarabien. Cf. N. RHODOKANAKIS, Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den Südarabischen Urkunden (SBAW phil.-hist. Kl., 177. Bd., 2. Abh., 1915).

³²⁰ Dazu vor allem CUG, La propriété foncière en Chaldée d'après les pierres-limites (koudourrous) du Musée du Louvre (Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger 1906), pp. 711 ff.

³²¹ F. X. STEINMETZER, Über den Grundbesitz in Babylonien zur Kassitenzeit (AO 19. 1919, 1, 2), p. 6.

³²² N. RHODOKANAKIS, Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien (Anz. d. phil.-hist. Kl. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien 26. 1916).

³²³ Ähnliche Erscheinungen finden wir heute wiederum in der Kolchosenwirtschaft und der puritanischen Form der Kibbutzim in Israel.

4. Literatur

Die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends kann als die für die babylonische Literatur bedeutsamste Epoche angesehen werden. Die Kassiten für die vielfach geradezu umstürzlerisch anmutenden Veränderungen direkt verantwortlich zu machen, wäre ein grober Fehler, da uns kassitische Literaturerzeugnisse — falls es solche in niedergeschriebener Form überhaupt jemals gegeben hat — nicht überliefert sind. Auch das völlige Fehlen liturgischer oder religiöser Dichtungen, in denen von kassitischen Gottheiten die Rede ist oder solche angerufen werden, spricht unmißverständlich gegen eine solche Deutung. Man wird viel eher daran denken müssen, daß die kassitische Fremdherrschaft zu einer geistigen Renaissance innerhalb der gebildeten und gelehrten Priesterschaft Babyloniens geführt hat, aus der heraus eine gründliche Revision der gesamten Vorstellungswelt erfolgen mußte, die zu einer Vereinheitlichung des Denkens führte, welche letzten Endes ihren Niederschlag in der Literatur fand.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine Reinigung und Koordinierung der bestehenden Literaturwerke, sondern auch um wesentliche literarische Neuschöpfungen, die ihrem philosophischen Gehalt nach für die spätere Literatur bestimmend und richtungweisend geworden sind. Spätestens im 14. Jhdt. setzte nach einer Zeitspanne der Stagnation, vielleicht auch des geistigen Niederganges, der unmittelbar nach Hammurabi begann, wiederum eine schöpferische Literaturpflege ein, deren wesentlichstes Merkmal die Bildung einer kanonischen Literatur ist ³²⁴. Die Datierung — freilich nur ein Spätestansatz — ist durch lexikalische Werke aus Boğazköy gegeben, sowie durch eine Hemerologie aus Assur ³²⁵, in der es heißt: „Die Exemplare aus Sippar, Nippur, Babel, Larsa, Ur, Uruk und Eridu haben die Gelehrten ausgezogen, daraus ausgewählt und (das) dann dem König des Alls Nazimaruttaš übergeben.“ Daraus ergibt sich einwandfrei, daß der zeitlich genau fixierbare Kassitenkönig wenigstens in einem Falle den Auftrag zur Erstellung eines kanonischen Textes gegeben hat, für den alle erreichbaren Texte und Versionen herangezogen wurden. Dies zeugt davon, daß zu seiner Zeit die Kanonisierung wichtiger Texte bereits in vollem Fluß gewesen sein muß. Neben einer Vereinheitlichung der Diktion und Fassung hatte diese Kanonisierung auch eine vom Religiösen her bestimmte Auslese der früheren literarischen Produkte zur Folge, da eine ganze Reihe altbabylonischer Hymnen und Epen aus den bestehenden Tempelarchiven ausgeschieden wurden. Neben dieser „Reinigung“ kam es jedoch auch zur Herausbildung verschiedener neuer Werke, die wohl als mit der Kanonbildung gleichzeitig angesehen werden müssen. Dabei fällt vor allem die Entstehung neuer Epen und Heldendichtungen auf. Als Krönung dieses Schaffens gilt die Zwölftefelversion des *Gilgameš*-Epos. Daneben ist uns aus dieser Epoche das *Erra*-Epos, das sogenannte *Tukulti-Ninurta*-Epos und das Epos von *Inannas*

³²⁴ W. v. SODEN, Das Problem der zeitlichen Einordnung babylonischer Literaturwerke (MDOG 85, 1953).

³²⁵ R. LABAT, Hémérologies et Ménologies d'Assur, p. 162, 26-33.

Erhöhung bekannt. Besonders reichen Zuwachs hat die religiöse Literatur zu verzeichnen: In erster Linie der große *Šamaš*-Hymnus mit der Verherrlichung der Werke des Sonnengottes, die Gebetsbeschwörungen der Serie Handerhebung (*šu illa*), eine große Gebetsbeschwörung an *Ištar*³²⁶ und die umfangreichen Beschwörungsserien *Šurpu* und *Maqlû*. An der Grenze zwischen theologischer und philosophischer Literatur steht das Lied vom leidenden Gerechten (*ludlul bēl nemēqi*), in dem zum ersten Mal die Idee einer Auseinandersetzung mit den Problemen der Theodizee eintritt. In die Zeit dieses „nachaltbabylonischen“ Schrifttums fällt noch die Abfassung einer umfangreichen wissenschaftlichen Literatur, die praktisch alle Sparten der damals betriebenen Wissenszweige umfaßt.

Auch die sumerische Literatur, die aus älterer Zeit überliefert ist, erfuhr in dieser Epoche eine einschneidende Veränderung und Bearbeitung³²⁷. Es handelt sich dabei um jene Stücke, die etwa in die Zeit um 1400 gehören und vor allem aus dem kassitischen Nippur stammen³²⁸. Die Entstehung der jüngeren kanonischen Textgruppe nach 1500 fällt zeitlich mit der babylonischen Textkanonisierung zusammen. Aus der gemeinsamen beherrschenden babylonischen Religionsauffassung ist die auf eine einzige Wurzel zurückgehende sumerisch-akkadische religiöse Dichtung erwachsen. Die Übereinstimmung geht so weit, daß sich bei den Texten der Gattung *inim-inim-ma-ki-utu-kam* die beherrschende Position des Sonnengottes zeigt, der damals in den Vordergrund des religiösen Interesses rückte. Wie in den akkadischen Gebetsbeschwörungen, in denen *Šamaš* wesentlich öfter als *Marduk* angerufen wird, wird auch in den sumerischen Texten der Sonnengott angefleht, daß er dem Beschwörungspriester helfe. Damit deckt sich die besondere Position von *Šurias* und *Sah* in der Götterliste des kassitisch-babylonischen Glossars.

VI. Sprache

Die äußerst dürftigen Reste der kassitischen Sprache³²⁹, die uns im kassitisch-babylonischen Glossar, einer zweisprachigen Namenliste, sowie als Isoglossen und einfache Glossen überliefert sind, geben uns nur ein sehr lückenhaftes Bild vom Aufbau und der Struktur des kassitischen Idioms. Die grammatikalischen Funktionen der einzelnen bekannten Partikel lassen sich nur schwer und ungenau erkennen, da keinerlei zusammenhängende Texte überliefert sind. Charakteristisch ist die Neigung zur Bildung von Suffixketten, bzw. Suffixerweiterungen, sowie das Vorkommen von Präfixen, die ohne weitere Zwischenglieder an die unveränderliche Wurzel des Stammes treten und dem

³²⁶ v. SODEN, a. a. O., p. 23.

³²⁷ ADAM FALKENSTEIN, Zur Chronologie der sumerischen Literatur (MDOG 85. 1953), p. 22.

³²⁸ Etwa UMBS X³, 3. Für die Datierung siehe E. CHIERA, AJSL 36, p. 235.

³²⁹ K. BALKAN, Kassitenstudien I. (AOS 37. 1954); K. JARITZ, Die kassitischen Sprachreste (Anthropos 52. 1957), pp. 850 ff.

Kassitischen den Charakter einer agglutinierenden Sprache verleihen ³³⁰. Genus und Numerus fehlen vollkommen, der Kasus scheint durch die Wortstellung ausgedrückt zu sein.

Phonetisch gesehen neigen die Vokale in offener Silbe zur Nasalierung, der Lautbestand übertrifft bei weitem die Darstellungsmöglichkeit mit den Mitteln der Keilschrift. Durch graphische Varianten lassen sich mehrere Affricatae nachweisen, Einzelfälle deuten auf das Vorkommen von Gutturalen hin. In der Vokalreihe kommen *ū* und *ā* sicher vor, während ein eindeutiger Nachweis für ein *Sch^{wa}* nicht erbracht werden kann. Vieles spricht für die Neigung der Sprache zu Konsonantenhäufungen, wobei die Laute *r*, *l* und *m* zu Silbenträgern werden können. Eine natürliche Vokallänge, wie sie für offene Silben vermutet wird, läßt sich nicht beweisen.

Der Wortschatz steht zum allergrößten Teil völlig isoliert da. Wo sich Anklänge, bzw. Anknüpfungspunkte zeigen, deuten diese auf eine Beziehung zu altkleinasiatischen Sprachen (z. B. Luwisch IV und Protohattisch). Die früher vermuteten indogermanischen Einflüsse sind offenbar nicht nachweisbar, während — vielleicht als Lehnwörter — vereinzelt hurritischer und elamischer Einfluß vermerkt werden kann. In manchen Fällen tritt beim Nomen Reduplikation eines Stammteiles ein, ohne daß wir wissen, was es damit für eine Bewandnis hat. Als Verbalsuffixe lassen sich *-b/p* und *-k* feststellen, während *-š* ein echtes Nominalsuffix ist, das noch mit einem Vokal erweitert werden kann. Eine echte und stichfeste Anschlußmöglichkeit des Kassitischen an eine andere Sprache ist bis dato noch nicht gegeben, es steht vielmehr noch nicht einmal die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Sprachkreis fest.

VII. Herkunftsfrage und Zugehörigkeit der Kassiten

Wenn nun abschließend auf Grund aller gegebenen Fakten zusammenfassend eine „Bilanz“ gezogen werden kann, so muß dabei dennoch nachdrücklich auf die Lückenhaftigkeit des greifbaren Materials hingewiesen werden, das in vielen Fällen, wie etwa bei den Göttersymbolen, von einer sicheren Deutbarkeit weit entfernt ist. Trotzdem sind wir in der Lage, mit ziemlicher Sicherheit die eigentlichen Komponenten kassitischer Kultureigentümlichkeit von jenen zu trennen, die durch eine kontinuierliche innerbabylonische Entwicklung bedingt sind. Bei der Herausschälung dieser Elemente ist es notwendig, auf Parallelen außerhalb des babylonischen Raumes zu verweisen, um auf diese Art die Richtung festzustellen, von der aus die entsprechenden Kulturelemente beeinflußt, wenn nicht direkt übernommen worden sind. Damit vermögen wir aber auch, unter Berücksichtigung der historischen Begebenheiten, den Kreis der für die Herkunft der Kassiten in Frage kommenden Gebiete so weit einzuengen, daß ein vorläufiger Einwanderungsweg nach Mesopotamien aufgezeigt werden kann. Die Beeinflussung kann stets nur von dort

³³⁰ K. JARITZ, a. a. O., p. 895.

kommen, wo sich die für die Kassitenzeit typischen Kulturerscheinungen bereits vor 1700 v. Chr. nachweisen lassen, bzw. früher, als sie während der Kassitenherrschaft in Babylon zu verzeichnen sind.

Die Megaronform ³³¹ des *Innin*-Tempels in Uruk ist vorher nur im Nordwesten nachweisbar und zwar in Tell Tainat in der Nähe von Alalah und in Jericho, sieht man von den „klassischen“ Formen in Troja und Tiryns ab. Die Figuren der Backsteinaußenfront weisen gleichfalls in nordwestliche, bzw. nördliche Richtung, wobei die Darstellungen aus Mari allenfalls als Zwischenstufe aufgefaßt werden können. Hier finden wir den der Wassergottheit analogen Typ, während der Berggott bis nach Inneranatolien weist, also früher Beziehungen zur hethitischen Kultur vermuten läßt. Die geformte Ziegelfassade darf vorläufig als Ersatz für Felsbilder angesehen werden, die in der kassitischen Heimat geläufig gewesen sein müssen. Die eigentümlichen Prozessionsreihen aus dem Bemalten Palast von Dür-Kurigalzu erinnern an analoge Gruppen aus Boğazköy und schließlich auch an die Götterreihen in Yazilikaya. Man kann also für die Architektur eindeutig eine Beeinflussung aus dem kleinasiatischen Raum feststellen, wobei der Import-, bzw. Wanderweg über Syrien geführt haben muß. Die stark an die kassitische Fassadengestaltung erinnernden elamischen Ziegelreliefs können niemals Vorbild hierfür gewesen sein, da sie wesentlich später zu datieren sind.

Die typische kassitische Keramik, vielleicht das charakteristischste „Leitfossil“, läßt sich im Baliḫ-Tal bis in frühe Zeit zurückverfolgen. Bereits Tell Ġidle V (um 2200) zeigt die flache Schale mit dem kleinen Standfuß; noch stärker ins Auge fällt die Übereinstimmung in den Schichten Tell Ġidle III und II (ca. 1650-1350), so daß wir das Baliḫ-Tal vorläufig als eine Station auf der Einwanderungsrouten fixieren können. Die Verwendung von Fritte, die für die Kassiten typisch ist, läßt sich bereits in Tepe Gawra IV nachweisen, also gleichfalls im Norden, an einem Platz, dessen frühe Architektur typische Übereinstimmungen mit jener der Kassiten zeigt. Schließlich müssen noch die Mehrfachgefäße genannt werden, die sich bereits um 2100 v. Chr. in Tarsus nachweisen lassen und in Cypern Parallelen haben. Die Funde von Tepe Sialk stammen aus einer um rund 1000 Jahre späteren Zeit und sind daher für unsere Betrachtung ohne Belang.

Die Siegelschneidekunst wird man als echtes Kriterium kaum in Betracht ziehen dürfen, doch sind auch hier Einflüsse stilistischer Natur aus dem hurritischen und syrischen Raum erkennbar, die freilich auch als Import ohne engere genetische Bedeutung angesprochen werden könnten. Dies gilt auch für das Froschsymbol, das Beziehungen zum syrischen Tell Brak aufweist, sowie die mit der gleichen Gegend in Verbindung stehende Fliege und die nackte Göttin, die sich jedoch auch in Kleinasien nachweisen läßt. Daß die Urkundenform des Kudurru bereits in früher Zeit vorkommt, wurde oben bereits festgestellt. Inwieweit die Kassiten eine solche Denkmalform selbst geschaffen haben, ist nicht erweisbar.

³³¹ Dazu KURT JARITZ, Mesopotamische Megara als kassitischer Import (ZfE 83. 1958), pp. 110 ff.

Die große Bedeutung des Pferdes, das um 2000 in Ostkleinasien belegt ist und für das das südostkleinasiatische Ḫaršamna ein Zuchtzentrum war, kann als Beweis für die Herkunft der Kassiten aus dieser Gegend im weiteren Sinne gewertet werden. Ältere Pferdezuchtbelege im Osten, etwa im Zagros oder in Luristan, sind in keinem Falle gegeben. Frühe Nachbarschaft mit hurrischen Stämmen mag der Grund für das häufige Vorkommen hurrischer Streitwagen-Termini sein. Als Züchter und Streitwagenkrieger müssen die Kassiten aus dem kleinasiatischen Raum in die syrisch-mesopotamische Ebene vorgestoßen sein, um von Ḫana aus schließlich in Babylon selbst einzudringen. Verschiedene Trachtelemente, wie Hemd und Leibbinde, sind als syrisch erwiesen, während der ponchoartige, stark geschlitzte Hemdtyp und der Kegelhut kleinasiatischer Herkunft sein dürften. Wenn sich die frühe Form der Streckbestattung als hethitisch erweisen lassen sollte, wäre dies ein Hinweis mehr auf die anatolische, bzw. taurische Abstammung der Kassiten.

Als wichtiges Kriterium für die Stützung unserer Theorie mögen schließlich die sprachlichen Entsprechungen — in erster Linie lexikalischer Art — gelten. Als lykische ³³² Glossen besitzen wir ³³³ *ab-*: Ἀβασις, Ἀππαδιος; **arw-*: Ἐρευα; **gād*: **kñta*, **kñtawata* (Heerführer) und **kml*: Κιμολος, *protoluwisch* ³³⁴ *durgu*: *Tarhunt* und **wrya(š)*: *rata* (Hirsch). Als dem protohattischen Bereich zugehörig erscheinen **gād-*: *katte* (König, Heerführer); **hašwar*: *ha-šu-wa-ar*; *mašhu* (Gott): *(w)ašhab* (Gott); *miriaš* (Welt): *wuru* und *meli* (Mensch): *miliš*. Als kappadokische Entsprechungen finden wir *ag/k-*: *a-g/ku-a* usw.; *kukla* (Sklavin): *ku-uk-ra-an*, *ku-ul-ku-lam* usw. und *turuḫna* (Sturm): *du-ru-uh-na*, *Tarahna*. Beziehungen mit isaurischen Resten deuten an: *akizzi*: Ἀκκισις; *tama*: Τιμυρα und *zazu*: Σασις, Ζηζις usw. In pisidisches Gebiet weisen *alguza*: Ἀλγιστα und **we/i* (Frau?): Ὀα (**uwa* „Familie“) ³³⁵. Nicht näher identifizierbar sind folgende kleinasiatische Entsprechungen: **b/priaš*: **pria-ma* = Πριαμος; *t(i)l*: *teli*, *tali*, *telēzi* (Krieger) und *ulā*: Ὀλλις. Daneben gibt es noch vereinzelte Übereinstimmungen mit kilikischen, lykaonischen und phrygischen Wörtern, denen wir indessen kein großes Gewicht beimessen möchten, da wir über altkleinasiatische Lehnwortverhältnisse kaum informiert sind. Einzelne Wortbeziehungen zum Hurrischen lassen sich am ehesten durch die Nachbarschaftsbeziehungen während längerer Zeit erklären. Im Gegensatz zu diesen auffallenden Parallelen ist die frühere Ansicht von Sprachbeziehungen

³³² A. UNGNAD vertritt in seiner Arbeit „Luwisch = Lykisch“ (ZA 35. NF 1, 1924, pp. 1 ff.) die Ansicht einer Identität beider Sprachen, wobei der Gentilname als „Wolf“ (*lu-ú-i-li* ideographisch *UR.BAR.RA-i-li*) aufzufassen wäre. Ob man dabei an ein Renegat aus clantotemistischer Zeit denken darf, ist ungewiß. Damit wäre jedoch gut das kassitische Geschlecht bit-Ḫašmar (*hašmar* = *kasusu* = Falke) zusammenzustellen, das bei KING, CEBK II, p. 52, Z. 6, aufscheint.

³³³ Rekonstruierte Formen und Vergleichsglossen nach JARITZ, Die Kassitischen Sprachreste (dort auch weiteres Vergleichsmaterial).

³³⁴ B. LANDSBERGER bezeichnet die Sprache als Luwisch IV (Sam'al, Ankara 1948, p. 105).

³³⁵ Sollte diese Gleichung stimmen, dann könnte sie als — freilich vereinzelter — Hinweis auf ein ursprüngliches Mutterrecht gelten, das ja auch gut zur Annahme eines alten Clantotemismus passen würde.

mit dem Elamischen, die vielfach stark konstruiert war, nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Wir sind in der Lage, in großen Umrissen jenen Teil Kleinasien zu skizzieren, aus dem sprachliche Beeinflussungen auf oder durch ³³⁶ das Kassitische vermutet werden dürfen. In erster Linie handelt es sich dabei um die inneranatolische Hochfläche zwischen dem Halysbogen und dem Oberlauf des Euphrat (dem heutigen Kara Su), mit der durch das pontische Gebirge gegebenen Nordgrenze. Ausstrahlungen nach Südwesten sind nicht unmöglich. Die Täler des Şeihan und Ceyhun (Saros und Pyramos) dürfen als natürliche Ausfallspforten angesehen werden. Die Verbreitung des Protohethitischen, der vorhethitischen Sprache Anatoliens, gibt GOETZE ³³⁷ mit der Zentralhochebene zwischen den pontischen Bergen und dem kilikischen Taurus vom West-Halys bis nach Tegarama (Gürün) an, während das Luwische von Arzawa — vor allem in früherer Zeit — bis nach Kizzuwatna hin verbreitet war. Die westliche Fortsetzung bilden die späteren Siedlungsgebiete der Lykier — im weiteren Sinne Isaurien (im Norden) und Pisidien. Kappadokische und — später — kataonische Entsprechungen reichen im Osten bis an den Oberlauf des Euphrat, während im Westen phrygisches Sprachgebiet vermerkt werden muß. Daraus geht hervor, daß das zwischen Işuwa und dem Zentrum von Hatti gelegene „obere Land“ gleichfalls für unsere Betrachtung von Wichtigkeit ist.

Dazu paßt sehr gut der Text KBo VI 29. Aus Col. I : 26 ist die ungefähre Lokalisierung dieses Gebietes herauszulesen. Es ergibt sich, daß dem erweiterten „oberen Land“ u. a. die Bezirke Tarahna und Kaššia (< *kaššiaš ?) angehören. Tarahna (kass. *d/turuhna*) ist ein eindeutig kassitisches Wort, die genaue Lokalisierung des Landes ist nicht durchführbar. Günstiger liegen die Verhältnisse bei Kaššija ³³⁸, das nach KBo VI 28, Vs. 10 f. vom Feind aus Aranna (= Arawanna) heimgesucht wurde. Es muß daher ³³⁹ in der Nähe von Turmitta gelegen haben, das etwa zwischen Commana Cappadociae und Marasion zu lokalisieren ist. Gemeinsam mit Işhupitta, Turmitta und Ḫattena lokalisiert GOETZE (a. a. O., p. 12) Kaššija in Nordsyrien und am oberen Pyramos (Ceyhun) bis in die Nähe des oberen Euphrat. Diese Lokalisierung paßt gut zu den Ergebnissen der kulturanalytischen Untersuchungen. Man wird also kaum fehlgehen, wenn man die bisher fälschlich als Zagros-Volk bezeichneten Kassiten nunmehr ihrer Herkunft entsprechend als kleinasiatisch betrachtet. Wie die Pa-

³³⁶ Da verschiedene Gleichungen jüngere kleinasiatische Sprachen betreffen, etwa lykisch, isaurisch und pisidisch, wird man u. U. an eine Beeinflussung derselben durch das Kassitische denken dürfen. Bei geographisch von Zentralanatolien weiter entfernten Sprachgebieten ist eventuell an eine Entlehnung in späterer Zeit von einer nicht näher identifizierbaren „Zentralsprache“ zu denken, die auch in vielerlei Hinsicht auf das Kassitische eingewirkt haben mag.

³³⁷ A. GOETZE, Kleinasien². Handbuch der Altertumswissenschaft, 3. Abt., 1. Teil, 3. Band, 3. Abschnitt, 1. Unterabschnitt (München 1957), p. 46.

³³⁸ KBo III 4 Col. III : 48 bietet *Kiššia*. Der Vokalwechsel entspricht jenem in den späteren griechischen Berichten, die von den Kassiten im Zagros sprechen und alternierend Κοσσαῖοι und Κίσσιοι schreiben.

³³⁹ A. GOETZE, Kleinasien zur Hethiterzeit (Heidelberg 1924), p. 12. Von Arawanna leitet er den modernen Flußnamen Arabän Su — ein Nebenfluß des Euphrat — ab.

rallelen aus der Dschemdet-Nasr-Zeit zeigen, waren sie vielleicht Überreste einer alten Bevölkerungsschicht, die um etwa 3000 v. Chr. von den Sumerern oder Semiten überschichtet, bzw. nach Norden abgedrängt wurde³⁴⁰. Durch den Druck der ethnischen Bewegungen im beginnenden 2. Jahrtausend scheint das kassitische Volk in seiner Mehrheit aus den ursprünglichen Schwarm- und Siedlungsgebieten nach dem Süden und Südosten abgedrängt worden zu sein. Es ist anzunehmen, daß diese „Auswanderung“ sich über eine längere Zeitspanne erstreckte. Man wird sie frühestens etwa mit 1900 v. Chr. ansetzen dürfen. Dabei wirkten die einzelnen Sippen als Vermittler von Kulturelementen ur-eigenster kleinasiatischer Prägung, die sich auf ihrem Wanderweg feststellen lassen. Die Route der Wanderung der Kassiten ist in erster Linie durch die großen Flußtäler vorgezeichnet. Die Keramikfunde von Tell Ġidle bezeugen, daß dabei vor allem das Baliḥ-Tal benutzt wurde, um an den Mittellauf des Euphrat zu gelangen, was auf eine ursprüngliche Verbreitung der Kassiten bis in die Gegend des Iṣuwa-Landes (östlich von Malatia) schließen läßt. Der nächste sichere Fixpunkt in der Wanderroute ist Ḫana, wo ein König Kaṣtiliaš³⁴¹ auf dem Thron saß. Dies bezeugt, daß die Kassiten um etwa 1700³⁴² am mittleren Euphrat festen Fuß gefaßt haben. Die aufgezeigten Beziehungen zur Kultur von Mari lassen den Schluß zu, daß Kassiten bereits seit längerer Zeit in der Umgebung der Stadt ansässig waren, vielleicht sogar für die Zerstörung mitverantwortlich sind³⁴³. In diesem Zusammenhang sei auch auf das schon früh genannte Land Ḫarbê verwiesen, das südöstlich von Mari am linken Euphratufer zu lokalisieren ist³⁴⁴. In ARM I 132 teilt Iṣme-Dagan seinem Bruder Jasmaḥ-Adad mit, daß er aus dem Lande Ḫarbê Esel und anderes erhalten habe. In ARM IV 88 erbittet Jasmaḥ-Adad von Iṣme-Dagan Truppenhilfe zur Vertreibung der Soldaten von Ešnunna aus diesem Land. Dies läßt darauf schließen, daß damals die dort lebenden Kassiten dem König von Mari untertan waren.

Aus dem Raum Mari-Ḫana dürfte dann der entscheidende Vorstoß nach Babylonien erfolgt sein, der gleichzeitig oder unmittelbar nach der Eroberung der Stadt durch den Hethiterkönig Muršiliš I. (1595) der Herrschaft der 1. Dynastie von Babylon ein Ende bereitete. Durch die geistige Überlegenheit der alten babylonischen Kultur und die mangelnde Verbindung mit dem kassitischen Mutterland, das im Hethiterreich aufging und sowohl sprachlich als kulturell assimiliert worden sein dürfte, wurde das kassitische Volkstum zum größten Teil babylonisiert. Nur eine kleine Herrschicht, vielleicht eine Art

³⁴⁰ Zu den Kulturparallelen vgl. K. JARITZ, Mesopotamische Megara als kassitischer Import (ZfE 83. 1958), pp. 110 ff. und Anm. 1 und 25.

³⁴¹ Datenformel UNGNAD (RLA II, 1933), p. 193: *ka-aš-ti-li-ia-aš šarrum me-še-ra iṣ-ku-un* (König Kaṣtiliaš stellte Recht her).

³⁴² Zur Datierung und näheren Einzelheiten vgl. K. JARITZ, Quellen zur Geschichte der Kaššū-Dynastie (Mitt. d. Inst. f. Orientforschung 6, Berlin 1958), pp. 187 ff.

³⁴³ Dazu H. LEWY, On some Problemes of Kassite and Assyrian Chronology (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves XIII, Bruxelles 1953 = Mélanges ISIDORE LÉVY), pp. 276 ff.

³⁴⁴ M. FALKNER, Studien zur Geographie des alten Mesopotamien (AfO 18. 1957), p. 11 und Karte auf p. 21.

Militäradel, konnte den ursprünglichen kassitischen Geist bewahren, dessen kriegerisches Wesen den assyrischen und elamischen Expansionsbestrebungen mehrmals entgegenwirkte, bis schließlich um 1160 die gewaltige Elamierinvasion die degenerierten Reste des babylonischen Reiches vernichtete. Als dann eine neue Dynastie in Babylon ans Ruder kam, hatten die Kassiten jegliche Bedeutung verloren. Ob sie, dem babylonischen Drucke weichend, von selbst nach Osten, in die unwirtlichen Zagrostäler abgewandert sind oder aber von den Elamiern dorthin ausgesiedelt wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Fest steht lediglich, daß spätere Berichte — assyrische und griechische — von einem wilden und kriegerischen Kassitenvolk berichten, das im Zagros heimisch ist und dessen Name uns — genau wie jener aus der alten Heimat — als *Κοσσαῖοι*³⁴⁵ oder *Κίσσιοι* überliefert wurde.

Verzeichnis der Abkürzungen

AfK	=	Archiv für Keilschriftforschung (Berlin 1923-1925).
AfO	=	Archiv für Orientforschung (Berlin-Graz 1926 ff.).
AJA	=	American Journal of Archaeology (Baltimore etc. 1885 ff.).
AJSL(L)	=	American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago 1884-1941).
AMI	=	Archäologische Mitteilungen aus Iran (Berlin 1929 ff.).
AO	=	Der alte Orient (Leipzig 1903 ff.).
AOS	=	American Oriental Series (Chicago 1931 ff.).
BA	=	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft (Leipzig 1890 ff.).
BASOR	=	Bulletin of the American Society of Oriental Research (South Hadley, Mass., 1919 ff.).
BE	=	Pennsylvania University, Babylonian Expedition, Series A: Cuneiform Texts, ed. by H. V. HILPRECHT (Philadelphia 1893-1914).
BM	=	British Museum.
CBS	=	University of Pennsylvania Museum, unveröffentlichte Texte, kollationiert von A. T. CLAY.
CEBK	=	KING, Chronicles concerning early Babylonian Kings (London 1907).
CT	=	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896 ff.).
DE CLERCQ	=	Catalogue = M. DE CLERCQ, Catalogue méthodique et raisonné (Paris 1888).
DEP	=	Délégation en Perse, Mémoires (Paris 1900 ff.).
DK	=	Dâr-Kurigalzu.
HERZFELD	=	AMI 8. 1937.
IM	=	Iraq-Museum (Baghdad).
JEA	=	Journal of Egyptian Archaeology (London 1915 ff.).
JNES	=	Journal of Near Eastern Studies (Chicago 1942 ff.).
KAV	=	O. SCHRÖDER, Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (WVDOG 35. 1920).
KB	=	Keilinschriftliche Bibliothek, Hrsg. EBERHARD SCHRADER (Berlin 1889-1915).
KBo	=	Keilschrifttexte aus Boghazköy (WVDOG 30. 36).
MDOG	=	Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft (Berlin 1899 ff.).
MJ	=	The Museum Journal (Philadelphia 1909 ff.).

³⁴⁵ POLYBIUS V 44; STRABO XI 524; PLINIUS H. N. VI, 31 usw.

- MOORTGAT = ANTON MOORTGAT, Vorderasiatische Rollsiegel in den Berliner staatlichen Museen (Berlin 1936).
- NBC = Babylonian Inscriptions in the Collection of JAMES B. NIES (New Haven 1918).
- NF = Neue Folge.
- OBI = H. HILPRECHT, Old Babylonian Inscriptions chiefly from Nippur (Philadelphia 1893).
- OI = Oriental Institute of the University of Chicago.
- OIC = Oriental Institute Communications (Chicago 1922 ff.).
- OIP = Oriental Institute Publications (Chicago 1924 ff.).
- OLZ = Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig-Berlin 1908 ff.).
- PBS = UMBS.
- R (I-V) = RAWLINSON, Cuneiform Inscriptions from Western Asia, Vols. I-V (London 1861-1884).
- RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris 1884 ff.).
- RLA = Reallexikon der Assyriologie (Berlin-Leipzig 1928 ff.).
- RLV = Reallexikon der Vorgeschichte (Berlin 1924 ff.).
- SBAW = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien (Wien 1848 ff.).
- UE = Ur Excavations (London 1928 ff.).
- UMBS = University of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section (Philadelphia 1911 ff.).
- UVB = Erster vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen (J. JORDAN), 1930 = Abh. d. preuß. Akad. d. Wissensch., Jahrg. 1929, phil.-hist. Kl. 7.
- VAB = Vorderasiatische Bibliothek (Leipzig 1907-1916).
- VAT = Berlin, Staatliche Museen, Vorderasiatische Abteilung, Tontafelsammlung.
- VB = Vorderasiatische Bibliothek (Leipzig 1907-1916).
- VS = Vorderasiatische, Schriftdenkmäler (Leipzig 1907 ff.).
- WARD = WARD, Cylinder Seals from Western Asia (Carnegie Institution of Washington, Publication 100, Washington 1910).
- WBKL = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien 1930 ff.).
- WVDOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft (Leipzig 1900 ff.).
- ZA = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete (Leipzig etc. 1886 ff., Berlin 1949 ff.).
- ZfE = Zeitschrift für Ethnologie (Berlin 1869 ff.; Braunschweig 1950 ff.).

Hundert Jahre Neandertaler - Forschung

Ergebnisse und Probleme im Rückblick auf das Jubiläumsjahr 1956¹

VON KARL J. NARR

Die Hundertjahrfeier der Entdeckung des Neandertalmenschen veranlaßte mehrere Tagungen und Veröffentlichungen, in denen dieses Ereignisses gedacht wurde. Das Rheinische Landesmuseum in Bonn, in dem der Fund aufbewahrt wird, gab eine von verschiedenen Fachleuten zusammengestellte Gedenkschrift heraus² und veranstaltete eine Sonderausstellung³. Das Löbbecke-Museum in Düsseldorf besorgte verdienstlicherweise einen Neudruck des Original-Berichtes von F. C. FUHLROTT⁴. Die Hauptveranstaltung aber wurde von der Wenner-Gren Foundation (im Zusammenwirken mit der Stadtverwaltung Düsseldorf) organisiert und finanziert und fand vom 26.-30. August 1956 in Düsseldorf statt. Sie vereinigte die meisten wichtigen Autoritäten aus den einschlägigen Forschungsgebieten zu Vorträgen, deren jetzt vorgelegte

¹ Die unterschiedliche Beurteilung des Neandertalers hat sogar eine Parallele in einem Streit um die Schreibweise des Namens (vgl. z. B. den gleichlautenden Titel der unten in Anm. 4 u. 5 zitierten Veröffentlichungen), der jedoch seine einzig logische, den Prioritätsprinzipien der lateinischen binären Nomenklatur wie der heute gültigen deutschen Rechtschreibung des Fundortnamens entsprechende Lösung in dem von K. P. OAKLEY vorgetragenen Sinne (vgl. den unten in Anm. 5 genannten Sammelband, p. 269) finden dürfte, also „Homo neanderthalensis“, aber „Neandertaler“, „Neandertalmensch“ usw.

² „Der Neandertaler und seine Umwelt“. Gedenkschrift zur Erinnerung an die Auffindung im Jahre 1856 (Hrsg. von K. TACKENBERG). Beiheft 5 der „Bonner Jahrbücher“, zugleich Vereinsgabe 1959 des „Naturschutzvereins Neandertal“ und Bd. 5 der „Niederbergischen Beiträge“. Bonn 1956 (RUDOLF HABELT-Verlag). — Im Folgenden zitiert: « Gedenkschrift ».

³ Cf. R. VON USLAR, Der Neandertaler. Führer des Rheinischen Landesmuseums in Bonn, 1. Bonn 1956 (RUDOLF HABELT-Verlag).

⁴ In: „100 Jahre Neandertaler“. Schriften des Löbbecke-Museums 1. Düsseldorf 1956. — Weiterhin besorgte H. GROSSE, der Betreuer des „Urgeschichtlichen Museums im Neandertal“ (vgl. dazu „Gedenkschrift“ pp. 124 ff.), eine faksimilierte Neu-Ausgabe des reizvollen Büchleins von J. H. BONGARD, Wanderung zur Neandershöhle (Original: Düsseldorf 1835).

(leider unvollständige) Veröffentlichung⁵ als Leitfaden für die folgende Übersicht dienen mag. (Nur am Rande sei vermerkt, daß sich rechtzeitig für diese Veranstaltung ein angeblicher Neufund eines Neandertalers von Rhünda [Hessen] einstellte und den Tagungsverlauf so durcheinanderbrachte, daß ein bedauerlicher Zeitdruck entstand und leider die Diskussionen stark abgekürzt werden mußten; doch verhalf dies — gewissermaßen als Entschädigung — den Teilnehmern zu dem unvorhergesehenen Genuß einer in ihrer souveränen Überlegenheit imponierenden und von der Polyglottie S. ALCOBÉS wirkungsvoll unterstützten improvisierten Demonstration des Objektes durch Altmeister S. SERGI.)

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu untersuchen, wie sich das Bild vom Neandertalmenschen und seiner Stellung in der Menschheitsgeschichte gewandelt hat und vor allem, welche geistigen Strömungen an der Formung dieses Bildes beteiligt waren, und wie dieser Fund seinerseits zur Bildung wirkungsmächtiger Gedankengebäude beigetragen hat⁶. Eine solche Darstellung fehlt uns bisher, und es ist vielleicht bis zu einem gewissen Grad bezeichnend, daß Ansätze hierzu von Nicht-Fachleuten auf dem Gebiet der physischen Anthropologie versucht wurden⁷, wie auch auf der Düsseldorfer Versammlung in einem Vortrag von R. POTONIÉ. Es bleibt zu hoffen, daß solche Bemühungen einmal vertieft werden können, denn sie würden wahrscheinlich manche Einseitigkeit bisheriger Betrachtungsweisen überwinden helfen. (Dafür mag als Beispiel R. VIRCHOW dienen, der lange Zeit als eine Art „Alleinschuldiger“ herhalten mußte, dessen Verhalten jedoch in den beiden forschungsgeschichtlichen Rückblicken und Wertungen von 1956 unabhängig voneinander großes Verständnis entgegengebracht wird⁸, — wie übrigens auch der wissenschaftlich korrekten, aber gern geschmähten Stellungnahme der Redaktion der „Verhandlungen des Naturhistorischen Vereines“ zu FUHLROTTS erstem Bericht.) Reizvoll in seiner Fülle persönlicher Erinnerungen ist der Beitrag H. BREUILS „Soixante ans de découvertes des Hommes primitifs“, der aber in dieser zeitlichen Begrenzung eben nicht die Anfänge der Neandertaler-Forschung erreicht. (So wird z. B. auch der hohe Anteil belgischer Gelehrter⁹ kaum gewürdigt, und in dem umfangreichen Band findet man nur an versteckter Stelle die Tatsache erwähnt, daß der am frühesten entdeckte der heute noch vorliegenden Neandertaler-Schädel den bahnbrechenden Forschungen von P. C. SCHMERLING zu danken ist¹⁰, der im übrigen ja

⁵ „Hundert Jahre Neanderthaler / Neanderthal Centenary 1856-1956“ (Hrsg. von G. H. R. VON KOENIGSWALD). Originalausgabe als Privatdruck der Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York. — Als Gabe der Wenner-Gren Foundation für die Mitglieder des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland: Beiheft 7 der „Bonner Jahrbücher“, Köln u. Graz 1958 (BÖHLAU-Verlag). — Im Folgenden zitiert: „Centenary“.

⁶ Zu einigen solcher Aspekte vgl. K. J. NARR, *Forsch. u. Fortschr.* 31. 1957, pp. 321 ff.

⁷ K. J. NARR u. R. VON USLAR in „Gedenkschrift“.

⁸ „Gedenkschrift“ p. 27 f. u. „Centenary“ p. 277 f.

⁹ Dazu „Gedenkschrift“ pp. 15 f., 20 f. u. 28 f.

¹⁰ „Centenary“ p. 63 (F. TWIESELMANN).

auch schon vor BOUCHER DE PERTHES die Gleichaltrigkeit mit fossilen Tieren und Artefakten durch sorgfältige Fundbeobachtung belegte.) Wie sich das Bild vom Neandertal-Menschen im Lauf der Zeit wandelte, zeigen recht schön G. KURTHS Übersichten über verschiedene Rekonstruktionsversuche¹¹, wobei zwar nicht im einzelnen auf die Mitwirkung des jeweiligen allgemeinen Bildes vom Urmenschen¹², wohl aber auf die Bedingtheit durch verschiedenartige stammesgeschichtliche Konzeptionen verwiesen wird. (Dazu muß man im weiteren Sinne aber auch die von KURTH selbst wiederholte und auf den Neandertaler angewandte Forderung von A. H. SCHULTZ rechnen, daß ein solcher Rekonstruktionsversuch eingehende Kenntnisse der Anatomie der gesamten Primaten und nicht nur des Menschen voraussetzt.)

So hat es auch zweifellos seine Berechtigung, wenn im Zusammenhang mit der Beurteilung des Neandertalmenschen allgemeine Abstammungsprobleme zur Sprache kommen, wenngleich auf der Düsseldorfer Versammlung diese Themen durchweg ohne direkte innere Beziehung zur Neandertalfrage dargestellt wurden. Am ehesten war dies noch der Fall in einem (nicht abgedruckten) öffentlichen Vortrag von G. HEBERER über „Das moderne Bild der Abstammungsgeschichte des Menschen“, dessen Schwerpunkt freilich bei den älteren Phasen und im Bereiche des „Tier-Mensch-Übergangsfeldes“ (im Sinne HEBERERS) lag.

Einige sehr wesentliche Fragen des Menschwerdungsproblems behandelte, in einem leider ebenfalls nicht im Tagungsbericht veröffentlichten Vortrag, H. HOFER mit dem Thema „Zur Morphologie der menschlichen Kopfform mit besonderer Berücksichtigung des Gehirns“. Beachtenswert scheint dabei in mehr technischer Hinsicht, daß er nachdrücklich die von J. KÄLIN eingeführten Clivus-Koordinaten als die einzig brauchbare Bezugsbasis für solche Fragen empfahl. Obwohl verständlicherweise vornehmlich von rezentem Vergleichsmaterial ausgehend, kam HOFER doch in vorsichtiger Beurteilung zu der Meinung, daß die Australopithecinen hinsichtlich der von ihm untersuchten Daten an der Basis der menschlichen Variationsbreite liegen. Mag die Stellung der Australopithecinen auf den ersten Blick auch für das Neandertaler-Problem verhältnismäßig unerheblich erscheinen, so wirkt sie doch hinein durch die verschiedenartige Interpretation, die diese Fossilien und die frühen „Euhominen“ für den allgemeinen Verlauf der menschlichen Stammesgeschichte gefunden haben, speziell für die Frage, ob die Formenkreise jeweils alte Abzweigungen oder nicht doch eher Durchgangsstufen mit erheblicher Variationsbreite repräsentieren (Entfaltungs- und Stufenhypothese in der Ausdrucksweise HEBERERS¹³).

Aus diesen unterschiedlichen Auffassungen über die stammesgeschichtliche Position ergeben sich aber auch verschiedenartige Abgrenzungen des Be-

¹¹ In „Gedenkschrift“ u. „Centenary“.

¹² Dazu P. OVERHAGE, Stimmen der Zeit 160. 1957, pp. 209 ff., ferner NARR, op. cit. (cf. oben Anm. 6) p. 325.

¹³ Graphische Darstellungen: Die Naturwissenschaften 43. 1956, p. 414 u. Les Processus de l'Hominisation (Hrsg. vom Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1958) p. 188.

griffs „Neandertaler“ überhaupt. Während die Vertreter einer Entfaltungshypothese durchweg dazu neigen, den Begriff relativ eng zu fassen und den Solo-Menschen (Java) und die Fossilien von Broken Hill und Saldanha (Afrika) als Spätformen der Pithecanthropinen-Linie auszuschließen, nehmen andere diese beiden Gruppen hinein. Auf dieser Seite steht auch G. H. R. VON KOENIGSWALD, der Herausgeber des Sammelbandes und Mit-Organisator der Düsseldorfer Tagung, und so finden sich denn auch dort Beiträge VON KOENIGSWALDS über den „Tropischen Neandertaler“ in Java und von R. SINGER über den „African Neandertalian“, — letzteres („The Rhodesian, Florisbad and Saldanha Skulls“) besonders wertvoll für Leser, denen die afrikanische Spezialliteratur nur schwer zugänglich ist. (Weitere regionale Übersichten von unterschiedlichem Umfang und Wert über die Neandertaler-Funde der einzelnen Gegenden nehmen einen beträchtlichen Teil der Referate ein, wobei als muster-gültige Beispiele die Beiträge von S. SERGI für Italien, E. TWIESSELMANN für Belgien, H. ULLRICH für die Sowjetunion und E. VLČEK für die Tschechoslowakei erwähnt seien.) Klingt aber schon in der Hineinnahme der javanischen und afrikanischen Fossilien an, daß eine Anzahl der in Düsseldorf vertretenen Gelehrten an einer modifizierten Stufenhypothese festhält, so kam das ganz besonders deutlich in dem Vortrag von E. BREITINGER, „Zur stammesgeschichtlichen Stellung der Neandertaler“, zum Ausdruck, an den sich eine lebhaft und aufschlußreiche Diskussion ¹⁴ anschloß. Leider wurde dieser Vortrag nicht abgedruckt ¹⁵. Eine solche modifizierte Stufenhypothese möchte zwar den hochspezialisierten extremen Neandertaler (vornehmlich westeuropäischer Provenienz) aus der Ahnenreihe des heutigen Menschen im großen und ganzen ausschließen, hält aber eine Herleitung des jungpaläolithischen „Homo sapiens“ aus den früher auftretenden und vornehmlich östlicher gelagerten mehr „intermediären“ Formen für wahrscheinlich.

Eine gewichtige Rolle spielen in dieser Frage natürlich auch die Datierungsprobleme, denen verschiedene Vorträge und Aufsätze gewidmet waren. In Düsseldorf wurden sie von P. WOLDSTEDT mit Betonung der zeitlichen Stellung innerhalb des Ablaufs des jüngeren Teiles des Eiszeitalters und von H. GROSS in Zusammenhang mit der Umwelt des Neandertalers in einem Aufsatz der Bonner Gedenkschrift behandelt. Beide gehen dabei von einem weitgehend konservativen Schema bei der Gliederung des Jungpleistozäns aus, das doch in manchen Punkten fragwürdig geworden ist und wahrscheinlich einer Auflockerung und Revision bedarf ¹⁶. Eine solche dürfte zwar nicht die rela-

¹⁴ Daß die Diskussionsbeiträge nicht veröffentlicht wurden, erscheint um so bedauerlicher, wenn man mit diesem Tagungsbericht die sorgfältig redigierten Berichte über die gut vorbereiteten und umsichtig geleiteten Symposien der Wenner-Gren Foundation vergleicht (etwa „Anthropology Today“ und „An Appraisal of Anthropology Today“).

¹⁵ Vgl. aber seine Stellungnahme zum Präsaapiens-Problem (Mitt. Anthropol. Ges. Wien, 84-85. 1955, pp. 1 ff.) und die graphische Darstellung in „Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und der Kulturgeschichte der Menschheit“ (Horn 1959) p. 212.

¹⁶ Vgl. zuletzt K. J. NARR, Forsch. u. Fortschr. 33. 1959, pp. 147 ff. u. 34. 1960 (im Druck).

tive Altersstellung der verschiedenen Varianten des Neandertal-Formenkreises im Großen beeinträchtigen, wohl aber zu teilweise jüngeren Ansetzungen innerhalb des Jungpleistozäns führen ¹⁷ (mit Heranrücken einiger Funde extremer Neandertaler an die ältesten *Homo sapiens*-Funde oder gar zeitlicher Überschneidung mit diesen). Eine besondere Rolle kommt dabei dem zeitlichen Verhältnis vorderasiatischer Funde zu den europäischen zu, dem sich insbesondere F. C. HOWELL ¹⁸ und für die Spezialfrage der Konnektierung von alten Strandlinien mit der Stratigraphie am Berg Karmel D. A. E. GARROD widmeten. Für chronologische Relationen innerhalb Europas wurden zumal die neuen Untersuchungen in Ehringsdorf bei Weimar von Bedeutung, über die jetzt durch einen Vortrag auf der Düsseldorfer Tagung wenigstens ein Vorbericht von G. BEHM-BLANCKE vorliegt. Als wesentlichstes Ergebnis darf gelten, daß die Ehringsdorfer Travertine in ihrer Gesamtheit (einschließlich des „Parisers“) in das letzte Interglazial mit *Elephas antiquus* gehören, womit die Menschenfunde neben denen von Saccopastore bei Rom als die ältesten bisher bekannten Formen des Neandertal-Kreises gesichert werden (denn Gánovce wird einem etwas jüngeren Abschnitt dieses Interglazials zuzuordnen sein; Tabun E dürfte eher noch später sein, und die Zeitstellung von Teschik-Tasch ist noch nicht recht geklärt). So bliebe also im Sinne der modifizierten Stufenhypothese ausreichend Zeit für eine Entwicklung zum *Homo sapiens*, soweit man dabei nur dessen jungpaläolithische Vertreter im Auge hat.

Anders sieht sich die Sache freilich an, wenn man ein dem Ehringsdorfer Neandertaler vergleichbares oder höheres Alter sogenannter „Prä-Sapiens-Formen“ vertritt. Da der morphologische Charakter der Funde von Steinheim und Swanscombe umstritten ist und nach der Beurteilung einer Anzahl von Forschern auch eine Einordnung zwischen dem Kreis der Archanthropinen und der Neandertaler zuläßt, während die Frühdatierung des Fossils von Kanjera eben doch ungesichert ist, bleibt hierfür im Grunde nur der Fund von Fontéchevade. Ein für Düsseldorf vorgesehener Bericht von G. HENRI-MARTIN fiel zwar aus, doch liegt jetzt der erste Teil der großen Publikation vor ¹⁹. Eine Einordnung in das gleiche Interglazial wie Ehringsdorf und Saccopastore soll danach faunistisch gesichert sein, doch wird man vorsichtshalber vielleicht noch bedenken müssen, daß wir über den paläontologischen Charakter des Höhepunktes einer jüngeren, im mittleren Europa durch die Bodenbildungszeit von Göttweig-Fellabrunn-Stillfried A (anscheinend ohne Vorkommen von *Elephas antiquus*) charakterisierten nicht-vollglazialen Stufe noch umstrittener Größenordnung bisher nicht ausreichend unterrichtet sind. Auf der Düsseldorfer Tagung wurde aber die Bedeutung der Fossilien von Fontéchevade von einigen stark eingeschränkt (zumal von BREITINGER und HOWELL), nach denen das unvollständige Schädeldach nicht zum Beweis einer Sapiens-Morphologie aus-

¹⁷ Das betrifft neben anderen wahrscheinlich auch La Quina, dessen frühe Ansetzung durch H. GROSS („Gedenkschrift“ p. 75) schon deshalb nicht haltbar ist, weil die rote Färbung der Fundschicht anthropogener Natur ist.

¹⁸ Ausführlich jetzt in *Proceed. Americ. Philos. Soc.* 103 (1). 1959, pp. 1 ff.

¹⁹ G. HENRI-MARTIN, *La Grotte de Fontéchevade*, I. Arch. Inst. Paléont. Hum., Mém. 28. Paris 1957.

reicht und für das kleine Fragment des Stirnbeines eine Zugehörigkeit zum Gesamtfund bezweifelt wird. Wie immer sich diese Frage auch in Zukunft klären mag, es werden nicht wenige zunächst einer Hypothese nicht recht froh sein, solange sie nur auf einem so kleinen Bruchstück beruht.

Nicht ohne Bedeutung ist aber auch die Frage des Verhältnisses später Neandertaler und der unbezweifelbaren Sapiens-Formen des Jungpaläolithikums, bei denen eine entsprechende zeitliche Nähe oder gar Überschneidung mit extremen Neandertalern die letzteren wohl endgültig aus der Ahnenreihe ausscheiden lassen dürfte. In diesem Sinne äußerte sich F. E. ZEUNER in einem Beitrag über „The Replacement of Neanderthal Man by Homo Sapiens“²⁰.

Damit wird nun freilich das methodisch heikle Problem angeschnitten, inwieweit aus der Stellung von artefaktmorphologischen Komplexen und ihren Beziehungen untereinander und ihrer fundmäßigen Verbindung mit verschiedenen Menschenformen auch Hinweise auf deren Verhältnis zueinander gewonnen werden können. Daß dabei größte Vorsicht angebracht ist, liegt auf der Hand; doch sind gerade die Zusammenhänge von Neandertalern mit dem Moustérien (im weiteren Sinne) und der Sapiens-Formen mit miolithischen Industrien so eindeutig, daß man in diesem Falle legitime Hinweise gewinnen kann. Eine der ZEUNERSchen scharf entgegengesetzte Auffassung vertritt dabei seit langem F. BORDES, der an der Düsseldorfer Tagung nicht teilnahm, von dem aber ein Beitrag über den Übergang vom Mittel- zum Jungpaläolithikum in den Tagungsbericht (als Gegengewicht?) aufgenommen wurde. Er resümiert darin seine schon mehrfach sehr dogmatisch und unduldsam vorgetragenen Ansichten, die ihn zu der Auffassung führten, daß kein Nebeneinander jungpaläolithischer und mittelpaläolithischer Industrien in Europa festzustellen sei, sondern die ersteren sich aus den letzteren — offenbar in mehreren europäischen (und vorderasiatischen) Zentren — entwickelt hätten. Selbst wenn man die chronologischen Ansichten akzeptierte, zu deren Aufstellung BORDES ganz offensichtlich eine ausreichende Bekanntschaft mit den Funden und Forschungen in Mittel- und Osteuropa fehlt²¹, müßte man sich aber doch fragen, ob die typologischen Gesichtspunkte ausreichen. Das kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden, doch müßte es BORDES eigentlich zu denken gegeben haben, daß bei der von ihm so favorisierten und fast zum Allheilmittel erho-

²⁰ Vgl. auch *Proceed. Prehist. Soc.* 21. 1956, pp. 51 ff., und dazu NARR, *op. cit.* (cf. oben Anm. 16) p. 149 mit Anm. 9 u. 17.

²¹ Für seine bisher vorgelegten und jeweils voneinander abweichenden Parallelisierungsversuche begnügte er sich im wesentlichen zunächst mit den Angaben F. E. ZEUNERS (vgl. dazu *Germania* 33. 1955, p. 93), verarbeitete sodann zusammen mit H. MÜLLER-BECK die neueren (vornehmlich an K. BRUNNACKERS Arbeiten orientierten) Ansichten über die süddeutsche Lößstratigraphie (*Germania* 34. 1956, pp. 199 ff. u. *Anthropologie* 62. 1958, pp. 364 ff.) und schließlich die knappen resümierenden Angaben von K. VALOCH über die Tschechoslowakei (*Anthropologie* 61. 1957, pp. 281 ff., abgeändert ebenda p. 572 f.), was aufs ganze doch wohl eine reichlich schmale Basis für so prononcierte Feststellungen und ungewöhnlich scharfe Polemiken sein dürfte und um so merkwürdiger berührt, als BORDES nur zu bereit ist, z. B. einem verdienten und kenntnisreichen Quartärforscher den absurden Vorwurf zu machen, daß „ihm der Name D. PEYRONYS ebenso unbekannt geblieben sei wie der V. COMMONTs“ (*Anthropologie* 62. 1958, p. 166).

benen „statistischen Methode“²² es sich als notwendig erwiesen hat, für das Moustérien und die „leptolithischen“ Industrien ganz verschiedene Typentafeln²³ als Grundlage zu wählen. Hätte wirklich ein Übergang auf breiter Basis stattgefunden, dann müßte es doch möglich sein, ihn statistisch auf einer für beide gemeinsamen Typentafel aufzuzeigen! Stattdessen wird von BORDES die Anwendung verschiedener Typentafeln als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, was vielleicht deutlicher als alles andere den wirklich tiefgreifenden Unterschied der beiden Phasen aufzeigt.

Auch BORDES sieht im übrigen die Schwierigkeit, die sich weiterhin daraus ergibt, daß eine Entwicklung des jungpaläolithischen *Homo sapiens* aus den extremen Neandertalern heute kaum noch von einem Anthropologen für möglich gehalten wird. Er sucht nun eine Lösung darin, daß er die Neandertalfunde nur bestimmten der von ihm herausgehobenen zahlreichen Moustérien-Fazies (vornehmlich Quina-Ferrassie) zuweist, die Vorfahren der Sapiens-Formen aber in einigen der anderen Fazies (von Acheul-Tradition) suchen möchte. Ist das schon deshalb sehr konstruiert, weil diese Fazies doch weder räumlich noch zeitlich einigermaßen gut zu trennen sind, und man deshalb ein mosaikartiges Nebeneinander von extremen Neandertalern und Sapiens-Vorfahren im gleichen Großraum annehmen müßte, ohne daß wir bisher irgendwelche Kontakterscheinungen hätten feststellen können, so muß man darüber hinaus noch die Konsequenz ziehen, daß diese zahlreichen Fazies, die BORDES bisher offenbar immer nur „industriell“ interpretierte und bei denen daher unklar blieb, wie sich eine „évolution buissonnante“ auf rein industrieller Basis in eine große Kulturentwicklung einbauen soll, nunmehr diesen Fazies offenbar auch morphologisch verschiedene Träger zugeschrieben werden und sie damit doch grundlegende Unterscheidungen repräsentieren würden: wenigstens die größeren Moustérien-Fazies wären also als Ausdruck verschiedener Bevölkerungsgruppen und folglich eines bunten Nebeneinanders derselben ohne wirklichen Kontakt oder nähere Vermischung hinzunehmen. Die ganze Theorie wird damit so schwierig, daß man — von allen anderen Schwächen abgesehen — schon aus diesem Grund die Ansicht von einer allmählichen, räumlich und zeitlich gestaffelten Ablösung verschiedener Kultur- und Bevölkerungsgruppen wenigstens innerhalb Europas vorziehen wird, wobei es offenbleibe, inwieweit innerhalb anderer Räume sich einmal Zusammenhänge herausstellen mögen.

²² Bei deren Ausarbeitung hätte eine Verwertung der Erfahrungen, die in der Ethnologie mit solchen Methoden gesammelt werden konnten, sicherlich nützlich sein und dämpfend wirken können.

²³ Diese wurden jüngst von H. MÜLLER-BECK ins Deutsche übertragen (Alt-Thüringen 3. 1957/58, pp. 140 ff.), wobei aber — abgesehen von der Übernahme der in manchen Punkten anfechtbaren Abgrenzung der Typen von F. BORDES und D. DE SONNEVILLE-BORDES — mehrfach bewährte und längst eingebürgerte deutsche Bezeichnungen durch neue oder andere ersetzt und Vorläufer und Vorarbeiten kaum berücksichtigt wurden (wie z. B. die mehrsprachige Liste von M. C. BURKITT oder die unter Mitwirkung von H. OBERMAIER und P. WERNERT zustandegekommene „Nomenclatura“ von 1916). — Zur Terminologie der „neandertaler-zeitlichen“ Artefakte vgl. auch „Zur Ur- und Frühgeschichte Nordwestdeutschlands“ (Festschr. f. K. H. JACOB-FRIESEN; hrsg. von P. ZYLMANN, Hildesheim 1956); pp. 21 ff.

Aus einigen Andeutungen von BORDES darf man wohl entnehmen, daß auch er wenigstens für das Aurignacien (im Gegensatz zu dem vom Westen hergeleiteten Périgordien) an außereuropäische Gebiete denkt, zumal an den Vorderen Orient. (Wozu aber dann seine ironischen Ausfälle gegen jene, die eine Herleitung jungpaläolithischer Kulturen von Osten vermuten?)

Aber auch die Ableitung miolithischer Industrien aus dem späten (Levalloiso-)Moustérien hat ihre Schwierigkeiten, und ob der von GARROD herausgearbeitete Emireh-Horizont wirklich eine Übergangsphase oder ein Mischungsergebnis darstellt, bleibt abzuwarten. Eine ganz andere Frage ist noch, in wie weit man auch für den Vorderen Orient ein frühes Vorhandensein von Sapiens-Formen annehmen darf; sind doch dort in frühe Horizonte des (Levalloiso-)Moustériens und seiner Verwandten solche stark „leptolithischen“ Charaktere eingeschaltet, die wegen der (analog dem Vorherrschen im Miolithikum) auch in diesen Schichten dominierenden entsprechenden Artefaktformen die sonst im Miolithikum festzustellende Verbindung mit Sapiens-Formen vermuten lassen. Damit ergibt sich wiederum ein der physischen Anthropologie paralleles Problem, denn auch für die menschlichen Fossilien ist es ja umstritten, ob die mehr auf Sapiens-Charakter hinweisenden Züge einer Mischung mit reinen Sapiens- bzw. Prä-Sapiens-Formen zu danken²⁴ oder Ausdruck einer Übergangsstufe sind und sich in die Variationsbreite der zeitlich frühen, aber morphologisch (im Vergleich zu den späteren „extremen“ Formen) eher „intermediären“ Neandertaler einordnen (so BREITINGER und HOWELL). Wie dem auch immer sei, es kann jedenfalls seit den neueren Ausgrabungen von GARROD in Adlun²⁵ die Existenz eines frühen Klingenhorizontes (eines „Prä-Aurignacien“ im Sinne von A. RUST) endgültig als gesichert gelten. Zu der von RUST auch auf der Düsseldorfer Tagung betonten Hypothese einer Zusammengehörigkeit dieses Klingenelementes mit Sapiens- oder Prä-Sapiens-Formen und deren Intrusion in das vorderasiatische Mittelpaläolithikum bleibt aber zu bedenken, daß auch bei den am ehesten für einen solchen Menschentypus in Anspruch genommenen Fossilien ein stratigraphischer Zusammenhang mit diesem „Prä-Aurignacien“ nicht belegt ist²⁶. So bleibt also eine entsprechende

²⁴ So jüngst wieder A. THOMA, *Anthropologie* 61. 1957, pp. 470 ff. u. 62. 1958, pp. 30 ff.

²⁵ Vortrag auf dem V. Internationalen Kongreß für Vor- und Frühgeschichte in Hamburg, August 1958.

²⁶ Zwar deutet die Konzentration entsprechender Artefakte in Tabun E die Existenz „leptolithischer“ Horizonte an (D. A. E. GARROD, *Quaternaria* 3. 1956, pp. 39 ff.), doch läßt einmal die Mächtigkeit der Schichten kein genaueres Urteil über feinere stratigraphische Zusammenhänge zu, und zum anderen sind die Skelettreste für eine zuverlässige morphologische Einordnung allzu dürftig. Die an Menschenresten reicheren Schichten Tabun C und Skhul B gehören einem „Levalloiso-Moustérien“ an, von dem sich bislang nicht übersehen läßt, inwieweit auch darin enthaltene „leptolithische“ Elemente (u. a. auch Stichel) ebenfalls auf ein eingeschaltetes „Prä-Aurignacien“ zurückzuführen sind, doch scheinen sie erheblich weniger hervorzutreten als etwa in Tabun E. Nach der Parallelisierung der Karmel-Funde mit denen von Jabrud durch A. RUST (Die Höhlenfunde von Jabrud, Neumünster 1950) wären allerdings Tabun C und Skhul B jünger als das „Prä-Aurignacien“ von Jabrud, doch sind diese Parallelisierungen wohl nicht so gesichert, daß man nicht auch Gleichzeitigkeit etwa mit Jabrud I, 9 in Betracht ziehen könnte.

Auswertung artefaktmorphologischer Gegensätze eine — wenn auch ansprechende — Hypothese, die ihrerseits die Richtigkeit einer speziellen Form der anthropologischen Entfaltungshypothese voraussetzt ²⁷.

Was schließlich das Bestreben angeht, auch in Europa ein „Prä-Aurignacien“ zu suchen, so muß nach den neueren Untersuchungen von BEHM-BLANCKE das hierfür oft herangezogene Ehringsdorf wohl ausscheiden, weil dort das Klingenelement (wie übrigens auch die Schildkerntechnik) eine sehr untergeordnete Rolle spielt und die Fundstücke sich ohne weiteres in den Kreis des Moustérien, näherhin einer Fazies mit hohem Anteil an Schabern, einordnen lassen ²⁸ und anscheinend gewisse Beziehungen zum östlichen Moustérien aufweisen ²⁹. Immerhin ist auffallend, daß auch in Westeuropa in relativ frühen Moustérien- und „Levalloisien“-Horizonten (V. COMMONTs „Moustérien chaud“) schmale und feine Klingen auftreten ³⁰, was daran zweifeln lassen kann, daß ein „leptolithischer“ Einschlag einer Steinindustrie unbedingt als Anzeichen für die Anwesenheit oder beginnende Entwicklung echt-miolithischer Formengesellschaften gelten muß. (Eine andere Frage ist, ob nicht die Lösung in einer Hypothese gefunden werden könnte, nach der ein am ehesten östlich gelagerter mittelpaläolithischer oder spät-altpaläolithischer Komplex mit leptolithischen Artefaktzügen und stark zum Sapiens-Typus tendierenden „intermediären“ Menschenformen in einem Isolierungs- und Aufgliederungsprozeß einerseits — gewissermaßen in Beharrung und Vergrößerung — zum eigentlichen Moustérien und den „extremen“ Neandertalern, andererseits — in Verfeinerung und phylogenetisch „progressiv“ — zu echten Sapiens-Typen mit miolithischem Kulturbesitz geführt hat.)

Die Kultur der Neandertaler, von der die Steinartefakte zwar unter den Quellen quantitativ die Hauptmasse bilden, aber qualitativ natürlich nur einen untergeordneten Teilaspekt darstellen, ist für die Formung des allgemeinen Bildes und damit auch für Züge der körperlichen Rekonstruktion von Bedeutung. (In dieser Hinsicht dürfte wohl der Rekonstruktionsversuch von G. HERBERER am ehesten befriedigen, der dem Neandertaler Züge gibt, denen man den geschickten und regsamen Jäger glaubt.) Eine Teilfrage dieses Themas,

²⁷ Daher ist es auch übertrieben, sie als eine unabdingbare Forderung „der Prähistorie“ hinzustellen („Centenary“ p. 300).

²⁸ Vgl. auch K. J. NARR, Bonner Jahrb. 151. 1951, p. 33 und die Einzelvergleiche ebenda Anm. 157.

²⁹ In der Tabelle bei NARR op. cit. (cf. oben Anm. 28) wäre bei Ehringsdorf zur Herstellung völliger Übereinstimmung mit den freilich sehr summarischen Angaben zur Kiik Koba (wie es die neueren Angaben BEHM-BLANCKES erfordern) in der rechten Spalte nachzutragen: „(wenig)“.

³⁰ Die ebenfalls (z. B. von A. RUST, Offa 8. 1949, p. 24) für ein „Prä-Aurignacien“ in Anspruch genommenen Funde eines „Pre-Capsiense“ von El Sotillo (P. WERNERT und J. PÉREZ DE BARRADAS, Anuario Prehist. Madril. 1. 1930, pp. 39 ff.) müssen nicht ebenso früh anzusetzen sein, denn wenn auch die feinere geologische Datierung der Manzanares-Terrassen noch weitgehend ungeklärt ist, hat doch das hangende (Levallois-)Moustérien (wie schon seine alte Bezeichnung als „Musteriense Ibero-Mauretánico“ andeutet) mancherlei Beziehungen (vornehmlich durch die „Sbaikien“-Blattspitzen) zu jenen nordafrikanischen Industrien von Moustérien-Charakter, die sich nach neueren Ansichten weitgehend zeitlich mit dem europäischen Jungpaläolithikum überschneiden.

nämlich die Benutzung des Feuers, behandelte auf der Düsseldorfer Tagung K. P. OAKLEY³¹. Aus der Häufigkeit des Auftretens von Feuerspuren an Fundstellen des Neandertalers und überhaupt in der betreffenden Zeit im Gegensatz zu der Seltenheit in den vorausgehenden Perioden möchte er schließen, daß der Mensch erst im mittleren Paläolithikum das Feuer selbst zu erzeugen verstand, zuvor aber nur natürlich entfachtetes Feuer nutzte. Nun kann man aber fragen, ob diese Verteilung nicht auch eine Folge der Erhaltungsbedingungen ist, denn Feuerspuren werden in Höhlenstationen leichter überliefert werden als im Freiland, und der Aufenthalt in Höhlen nimmt erst im mittleren Paläolithikum nennenswerten Umfang an. OAKLEY wendet dagegen ein, daß auch Feuerspuren aus Freilandstationen bekannt sind. Natürlich wird man die Erhaltung solcher Zeugnisse außerhalb von Höhlen nicht radikal ablehnen wollen, aber die Aussichten sind dort sicher ganz erheblich geringer, womit auch die geringe Zahl von Feuerstellen an Freilandstationen auch aus der Zeit des Neandertalers korrespondiert. Weiterhin führt OAKLEY aber noch an, daß die Erzeugung von Feuer durch Sägen, Bohren oder Pflügen erst anzunehmen sei für eine Zeit, in der man gelernt hatte, allgemein sich der Techniken des Sägens, Bohrens und Schleifens zu bedienen, was in einigem Umfang erst für das Jungpaläolithikum bezeugt sei. Für diese Epoche kennen wir es aber vornehmlich an Objekten aus Knochen, Geweih oder Elfenbein, während wir für die Holzbearbeitung kaum mehr wissen als aus den älteren Perioden, — und mindestens das Schneiden und Schaben von Holzgeräten ist doch auch schon früh belegt (Holzspitze von Clacton on Sea). Darüberhinaus bergen aber solche allgemeinen Erwägungen über technische Niveaus ihre Gefahren, denn gewisse Mittel und Verfahren können an einzelnen, von unserem Gesichtspunkt oft weniger wichtigen und auch im allgemeinen Fundbild wenig oder gar nicht hervortretenden Objekten und Materialien angewendet worden sein, lange bevor sie auf anderen und uns vielleicht überhaupt wesentlich damit verbunden erscheinenden Gebieten auftreten: nahezu zwei Jahrzehntausende (mindestens) war z. B. „Keramik“ in der Kleinplastik — wenn auch nur in beschränktem Umfang — bekannt, bevor sie in der Form der Töpferei üblich wurde! So wird man auch in der Feuer-Frage Zurückhaltung üben müssen und die Möglichkeit der Kenntnis etwa des Feuerbohrens vor umfangreicherer Verwendung der Bohrtechnik auch an anderem Material und damit ein höheres Alter der Feuererzeugung nicht ausschließen können, wenn auch gerne zugegeben sei, daß der Gedanke einer „Prometheustat“ des frühesten Menschen mehr auf romantischen Vorstellungen als auf realen wissenschaftlichen Grundlagen beruht.

Entscheidender für die allgemeine kulturelle Wertung der Neandertaler ist aber ihre „spiritualité“, über die in Düsseldorf F. M. BERGOUNIOUX einen Vortrag hielt, der im wesentlichen dem betreffenden Kapitel seines jüngst erschienenen Büchleins³² entspricht. Eine breite Rolle nimmt in seinen Dar-

³¹ Cf. auch *Proceed. Prehist. Soc.* 21. 1956, pp. 36 ff. u. *Antiquity* 30. 1956, pp. 102 ff.

³² F.-M. BERGOUNIOUX u. J. GOETZ, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs*. („Je sais - je crois“, 14/140) Paris 1958. — Merkwürdigerweise wird in diesem Büchlein (p. 18) das Neandertal als Seitental des Neckar bezeichnet, — vielleicht eine konfundierende Spätwirkung der ominösen „Race de Canstatt“.

legungen der Schädelkult ein, bei dem er neben dem überzeugenden Befund für besondere Behandlung des menschlichen Schädels am Monte Circeo (angesichts dessen später Datierung man aber überlegen darf, ob das wirklich das Werk von Neandertalern war und nicht das früh-miolithischer Ankömmlinge) den vereinzeltten Funden von Schädeln und Unterkiefern größere Bedeutung beimißt. Zur Interpretation zieht er die bekannten Erscheinungen aus pflanzlichen Kulturen heran, aber auch die Aufbewahrung von Schädeln bei den (wohl auch stark pflanzerisch beeinflussten) Andamanern und einigen anderen Stämmen. Bei all diesen Versuchen besteht jedoch die große Schwierigkeit, daß man sich damit weitestgehend in Kulturen ganz anderer Struktur und jüngeren kulturhistorischen Alters begibt, wodurch solche Erklärungen sehr fragwürdig werden. Das gilt auch für den Kannibalismus und die zweistufige Bestattung, die BERGOUNIOUX ebenso wie W. GIESELER³³ als erwiesen ansieht. Tatsächlich ist aber wohl kaum einer der immer wieder herangezogenen Befunde durch Kannibalismus allein zu erklären: die Auslese gerade von fleischarmen Körperteilen erfordert stets noch eine zusätzliche Hilfhypothese, wobei die zweistufige Bestattung sehr fragwürdig ist und ein Durchwühlen des Grabes durch Aasfresser in den meisten Fällen eine ausreichende Erklärung bietet (und z. B. im gut beobachteten Befund von Teschik-Tasch auch sehr wahrscheinlich gemacht werden kann). Zumindest aber sind Spuren von Verletzungen, auch tödlicher, kein Beweis für Menschenfresserei, und insofern schießen insbesondere die Ausführungen von GIESELER sicher weit über das Ziel hinaus.

Gegenüber den vermeintlichen Zeugnissen für Schädelkult, Kannibalismus und zweistufige Bestattung behandelt BERGOUNIOUX die Befunde aus den alpinen Bärenhöhlen nur sehr kurz und summarisch³⁴. Die Interpretation W. SCHMIDTS und allgemein dessen Theorien tut er durch einen kurzen Hinweis auf F. BORNEMANN ab³⁵. Da ihm die Originale der Fundberichte und der interpretierenden Arbeiten nicht bekannt zu sein scheinen, erübrigt sich ein näheres Eingehen auf diese Äußerungen.

Auch bei abweichenden Ansichten über Einzelfragen und angesichts der gerade bei diesem Thema besonders bedauerlichen (aber auch bei anderen Fragen und Gegenständen auf der Düsseldorfer Tagung bei vielen Teilnehmern deutlich gewordenen) Unkenntnis einschlägiger deutschsprachiger Arbeiten war der Beitrag von BERGOUNIOUX, der abschließend eindeutig auf die Diskrepanz hinweist, die nach gängiger evolutionistischer Auffassung zwischen

³³ „Gedenkschrift“ pp. 106 ff.

³⁴ Offenbar kennt der Verfasser nicht die Originalliteratur zu dieser Frage, denn er nennt als einzige Quelle die französische Ausgabe von K. LINDNER, *Die Jagd der Vorzeit* (Berlin u. Leipzig 1937): *La Chasse préhistorique* (Paris 1941).

³⁵ Auch in diesem Fall kennt der Verfasser aber offensichtlich weder die Werke von W. SCHMIDT selbst, noch das Original der Stellungnahme F. BORNEMANNs (*Anthropos* 49. 1954, pp. 670 ff.), denn er erwähnt als Referenz nur J. DANÉLOU, *Dieu et nous* (Paris 1956), deutsche Ausgabe: *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen* (Mainz 1957), der in einem sehr kurzen Hinweis (deutsche Ausgabe p. 12 f. mit Anm. 3) der Frage wohl doch nicht gerecht wird: vgl. dazu auch K. J. NARR, in: *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*. Band I. (hrsg. von A. HAAS. Freiburg i. Br. 1959) p. 434, Anm. 64.

dem (aus den Bestattungen und Opfern zu erschließenden) „Psychisme religieux“ und der „primitiven“ Technik besteht, vielleicht das Erfreulichste an der Düsseldorfer Tagung, wäre es doch vor wenigen Jahrzehnten noch fast undenkbar gewesen, daß ein Vortrag aus solchem Geist vor einer vorwiegend aus Anthropologen bestehenden Versammlung hätte gehalten werden können. Vielleicht darf man das als Zeichen dafür werten, daß die Zeiten allmählich zu Ende gehen, in denen „psychologisierende Spekulation“ nur „wenig wissenschaftliche Skrupeln hatte“, aus dürftigen Schädelfragmenten weitreichende Folgerungen über die Mentalität des „Urmenschen“ zu ziehen ³⁶, die in Wirklichkeit einem vorgefaßten evolutionistischen Schema mit Kombination eines vorweggenommenen psycho-physischen und phylo-ontogenetischen Parallelismus entsprangen. Daß sie aber noch nicht vorüber sind, zeigt ein soeben erschienenes Werk eines angesehenen Anthropologen ³⁷, das auf solcher Grundlage und unter Verwendung einer sehr anspruchsvollen Terminologie dem Neandertaler, der dabei dem „Frühschulkind (6.-9. Lebensjahr)“ gleichgestellt wird ³⁸ (!), eine „mittelnuminotische“ Bewußtseinsstufe zubilligt, die „vernünftigerweise“ (!) „zu nichts anderem führen konnte“ als zur Erlebnisschicht des Animismus und Animatismus (Präanimismus) ³⁹.

³⁶ Cf. J. HAEKEL, in: Festschr. „Die Wiener Schule der Völkerkunde“ (Horn 1956) p. 48, Anm. 41.

³⁷ E. VON EICKSTEDT, Stammesgeschichte des Seelischen (Paläopsychologie), in: Die Evolution der Organismen (hrsg. von G. HEBERER, Lfg. 6, Stuttgart 1959). — Wenn vom Verf. dieses Berichtes einmal R. R. SCHMIDT, Der Geist der Vorzeit (Stuttgart 1934) als Spätling einer solchen Richtung bezeichnet wurde, so ist das jetzt entsprechend zu korrigieren.

³⁸ Tabellarische Gegenüberstellung bei EICKSTEDT, op. cit. p. 1200 f.

³⁹ EICKSTEDT, op. cit. p. 1223.

Puberty, Marriage, and Childbirth among the Panggi and the Minyong Abor Women

By JYOTIRMOYEE SARMA

In his "Religious Beliefs and Ritual Practices of the Minyong Abors of Assam, India"¹, C. VON FÜRER-HAIMENDORF regrets the lack of any new publications on the ethnography of the Abor people since the work of GEORGE D-S-DUNBAR². The present article consists of data which were obtained by me while I visited the Abor Hills in Assam in the period between February-May, 1950, as a member of the Department of Anthropology of the Government of India. I had then the opportunity to gather information regarding the women of the Panggi and the Minyong groups, and the customs pertaining to puberty, marriage, and childbirth.

The Abors live in the valley of the Dihang river "in the highlands between the Himalayas proper and the plains of Assam"³. The entire land is mountainous and covered with thick forests. The Abor villages are scattered through these regions at distances of a few miles from each other. They are built on the slopes of the hills near streams or rivulets. The land near a village is cleared of forests, and provides for agriculture. The *jhum* system of agriculture prevails. "Agriculture is carried on by clearing the steep hillsides with infinite labour, for plateau-like spurs are rare, and rich alluvial flats are rarer still"⁴.

The Abors walk through this mountainous country with great ease. They have narrow paths running through the hills, connecting the villages. Hanging cane bridges are built across the streams by the Abors themselves. The villages lying on paths comparatively easy to travel by, and those near Pasighat, are greatly influenced by this frontier town, and show semblances

¹ C. VON FÜRER-HAIMENDORF, Religious Beliefs and Ritual Practices of the Minyong Abors of Assam, India. *Anthropos* 49. 1954, pp. 588-604.

² G. DUFF-SUTHERLAND-DUNBAR, Abors and Galongs. Pt. I. Notes on Certain Hill Tribes of the Indo-Tibetan Border. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 5 (Extra Number). 1916. — Cf. also R. C. R. CUMMING, *Census of India*, vol. III. 1921, Pt. I, Appendix B, p. XIII.

³ DUNBAR, p. 2.

⁴ DUNBAR, p. 17.



The Abor Hills (After G. DUNBAR)

of money economy and sophistication. The villages in the higher regions, however, are more and more inaccessible, and isolated from civilization.

The people known as the Abors consist of several groups, each distinguished by a name and holding itself to be different. However, as these groups speak the same language, and permit intermarriage, they are referred to as the Abor tribe. The Abors in the northern ranges near the Tibetan highlands (shown on map) are completely out of reach of civilization. Those on the lower ranges, however, especially the Minyong, the Padam, and the Pasi come in contact with the plains people and Pasighat is the centre of dispersion of the plains culture. The Panggi, although dwelling in parallel regions with the Padam and the Minyong, are in a pocket by themselves. They come less in contact with Pasighat than their neighbours. Formerly the Panggi and the Minyong were in hostile relations and the latter maintained a trade blockade

on the Panggi. "The prejudicial effect upon the Panggi clan is very striking, and they compare in every way most unfavourably with their neighbours" ⁵.

The adjoining map indicates the areas occupied by the major Abor groups, and the route of our journey is shown by the dotted line. My investigations were carried on in the villages of Siboum, Riu, Pangin, Korang, and Kebang in the order mentioned. Siboum is the largest and the parent village of the Panggi. Riu is one of the oldest of the Minyong villages. Pangin and Korang lie nearer to the plains and were visited from the same base camp of Pangin where a small hospital, a primary school, and a shop exists. It is the last outpost of civilization in this region. Kebang is only about thirty miles from Pasighat and lies on an easy route. In each of these villages I made acquaintances with the women and communicated with them through a woman interpreter who was herself a Padam Abor and interpreted to me in Assamese.

The Abors are a Mongoloid people. The women have short and lithe figures. They are distinguished by their special hair style. Similar to men, they have their hair shaved above the ears in a round bowl-like manner. The dress of the Abor women consists of the *galé* (also referred to as the *gaheng* by the Minyong) and the *yambo* which are made of cotton. The *galé* measures about 4' 6" by 2' 6" and is worn as a skirt, and the *yambo* is used as a shawl. A *galé* may also be used as an upper garment. In Siboum all the *galés* and the *yambos* were white, as the women themselves spin the yarn from which they weave. In Riu some red *galés* were seen. The coloured yarn for these *galés* is acquired in Pasighat. In Pangin, Korang, and Kebang the white *galés* were not seen at all. All the women there bought the coloured yarn from which they wove red *galés* with designs through the centre. Also in the latter villages the *galé* was used as an upper garment rather than the *yambo*. Moreover, in these places the women always wore blouses which they bought in Pasighat, and they claimed to feel ashamed to appear without them. The typical blouses are black with long sleeves. In the upper regions, however, blouses are not necessary parts of the women's dress. In Siboum very few girls owned blouses, and those who had them treated them as fineries. There the girls remain bare to the waist as a matter of course, and the *yambo* is wrapped around only as protection from the weather. In Riu more of the younger women had and wore blouses, but here also these were items of luxury. The women stated that since they were not able to buy them all the time, they were not ashamed to appear without them.

A significant part of the girls' costume is the *beyop* which is worn as a belt around the waist. It consists of large circular metal discs strung on cane. Little girls wear the *beyop* in such a manner that it completely covers their pelvic area. The *beyop* is adjustable and is stretched to the size of the waist as the girls become older. The *beyop* is a symbol of youthfulness, and is taken off before the birth of the first child. After a woman has had a child she wears a light cane belt with a few small metal discs called *subing*. This belt does not need to be taken off at any particular time.

⁵ DUNBAR, p. 24.

Girls have their faces and legs tattooed in their adolescent years. Tattooing, however, has no connection with puberty. There are no rules about tattooing, and the girls claim that they get themselves tattooed only because they like it. Usually the cross on the forehead is made first. The designs on the face and calves of the legs are tattooed when the girls are a little older. Girls who are age mates tattoo each other. They learn the process merely by seeing others do it, and use a big thorn to prick the skin into designs and then rub charcoal over these parts.

The Abors are a patrilineal people. Children belong to their father's *opine* or clan (or, in some cases, to the *opine* of their stepfather⁶). Sons inherit from their father. At the death of a man, his property is divided into equal shares among his sons. A girl works on her father's fields before marriage, and after marriage she works on her husband's fields. Women are not, however, shy and retiring members of their community, and command the respect of men through their manifold activities. Moreover, women have the same right as men in the selection of their marriage partners, and have the rights of divorce and remarriage. Although the Abors permit polygyny, very few such marriages take place. And if a polygynous marriage does not suit a woman, she may leave her husband and marry again. In regard to the performance of religious rituals women have the same status as men, and both become *mirü*⁷, and perform *ipak*⁸. In ritualistic activities only one taboo was noticed which separated the women from men, and this related to mithun killing. Only men take part in killing the mithun⁹. Women are not forbidden to watch this performance, but they may not touch the rope with which the mithun is strangled or the posts on which the rope is tied while it is twisted. If women touch the rope the mithun will run away into the jungle and die there. We see then that the position of the Abor women is inferior to that of the men, but in both social and religious spheres it is much higher than that of the Hindu women of northeastern India.

The Abor women toil hard in the fields as well as at home. With the exception that men fell big trees and prepare new lands for cultivation, women perform all the agricultural labour, from the process of digging the ground with the hoe to bringing home the harvest. They leave for their work at daybreak and return home with big bundles of firewood on their backs at sundown. They then carry water from the springs, cook the meals, and do other housework. The women are able to carry heavy loads and act as porters along with the men to help the government expeditions.

Certain days are observed as holidays from the fields for the observance of social and religious rituals. These are called *genna* days. On village festivals

⁶ See the following section on the marriage system.

⁷ The *mirüs* are priests "who act as the mediators between the men and the gods and spirits." (FÜRER-HAIMENDORF, p. 592.)

⁸ "*Ipak* means, according to LORRAIN, 'to exorcise; to propitiate; to offer sacrifice'." (Ibid.)

⁹ The mithun resembles the buffalo and is found mainly on the sub-Himalayan highlands.

such as *aran*¹⁰, holiday is observed by all the people of a village. Upon the declaration of a marriage, *genna* is observed by the particular families. If a woman helps another at childbirth, or if she functions as a *mirü* on any occasion, then that particular day is *genna* to her individually. On the *genna* days women use all the available time to dry and seed cotton, spin, and weave. Women sometimes stay at home intentionally from the fields in order to weave, or to make the *apong* (a fermented millet liquor), or to dehusk the rice, but staying at home for housework is not called *genna*. In the midst of such a busy schedule, it was not easy to have the women find time to be interviewed.

In all the villages the younger girls were more willing to offer information than the older women. The facts obtained from the younger women, however, were checked with the older women. There was no difference in the statements made, except that in Pangin, Korang, and Kebang, the younger women reported a few changes in some rituals. It may either be that the older women were not aware of the changes the younger women were observing, or that the latter were assuming these changes by knowing about them from the lower regions.

Girls begin to make themselves useful from the ages of four and five when they start to carry babies on their backs. The babies are slung on belts which are strapped on the foreheads of the girls. They go around with other children and play with them in this position. As soon as the girls are a little older, they are relieved of this chore and put to more difficult tasks. They learn to work on the fields by helping the older girls. At the same time they learn housework. By the time a girl is eight or nine years old, she knows how to cook, to dry, husk, and break rice, and to weave *galés*. A girl finishes her first *galé* before she is ten years old.

The dormitory system for unmarried boys and girls prevails among the Abor. As soon as boys and girls are able to sleep away from their parents they sleep in the dormitories. The boys' dormitory is called the *moshup*. It is a long house with separate fireplaces for each of the *opines* in a village. All unmarried boys as well as old men sleep around the fireplace of their *opine*. The *moshup* is also the council house, and all important decisions are taken here or in the yard in front of it. The girls' dormitory is called a *rahseng*. There are separate *rahseng* structures for each *opine* in the village. Girls sleep in the *rahseng* of their particular clan. A *rahseng* is usually a small structure with one fireplace in the centre. Girls come to the *rahsengs* in the evenings only and return home at dawn. No work is done in the *rahseng*. Friendship groups develop within the *rahseng*. Girls may not know well other girls of their age who sleep in the other *rahsengs*. Boys of *opines* other than that of the *rahseng* come there at night to sleep with the girls. The little girls sleep in a

¹⁰ "The first major rite of the agricultural cycle is called *aran*, and is held late in February, a time when the clearing of the jungle has been more or less completed. For five days the entire village celebrating the *aran* abstains from all work on the fields, and there is a great deal of drinking and dancing inside the houses." (FÜRER-HAIMENDORF, p. 595). I was present at Siboum during the *aran* and the long *genna* was favourable to my fieldwork.

group by themselves, and the older girls sleep with the boys at a very short distance. In Siboum and Riu all unmarried girls sleep in the *rahsengs*. In Pangin, Korang, and Kebang, however, although unmarried boys sleep in the *moshup*, the *rahseng* system no longer exists, and girls are courted at home.

The unmarried girls, called *ponungs*, hold dances on ceremonial occasions. They dance in a circle with their arms entwined around each other's waists. A *mirü* stands in the centre, and holds his sword with the hilt upwards, with small bells tied to the hilt. He leads the dance by shaking the sword, and thereby jingling the bells rhythmically, and by singing a song. The girls repeat the song after him while performing their dance steps. In the communities near Pasighat, the *ponungs* often hold dances without any ceremonial context. The dance itself is referred to as *mirü*, and is a major source of entertainment.

Puberty

The Abor girls grow up without any feelings of conflict in the period between childhood and maturity. They learn of the relations between the sexes at an early age and are completely aware of the different biological phases of their lives. It is natural for girls to have sexual relations before they attain puberty. The attainment of puberty is not marked by any ritualistic performance. A girl does not consider her first menstruation to be an event important enough to tell anybody. She has no shame in letting people know, however, and may speak of it casually to her age-mates. The habits of working in the fields and at home remain unaltered by the onset of menstruation. A menstruating girl is not expected to need a holiday or a rest, or a special diet, or anything at all out of the ordinary. She feels no physical discomfort.

No special rules for bathing are related to menstruation, as among many other tribal peoples of India, and Abor girls in this period bathe according to the general standards of the village. In Siboum, for instance, bathing is very infrequent, and girls may not take any complete baths during or after the menstrual period. Here also the feeling of shame or secrecy is not attached to menstruation. A girl wears a single *galé* at this time, and may be wrapped in a *yambo* as at normal times.

In Riu the people were cleaner in appearance, and the girls were in the habit of bathing frequently. They claimed to bathe every day during menstruation with some intermissions in the cold weather. Here girls admitted shyness during menstruation, and although each wears a single *galé*, she covers herself with the *yambo* in the presence of others. In Pangin, Korang, and Kebang, shyness and bathing both seemed to increase. There the girls claimed to wear four or five *galés*, one over the other, during menstruation, and bathed every day as on their normal days. The use of soap prevails in the latter three villages.

Menstruation is not held to be a degrading state for women, and there is no feeling at all for menstrual blood. Menstruating girls sleep in the *rahsengs* regularly. Men may cohabit with menstruating women. The latter are not expected to avoid anything and are not avoided by anybody. Only one taboo for menstruating women was found, and this was again related to the rope for

mithun killing. During menstruation, women may not touch the posts on which the ropes for mithun killing are twisted even when the ropes have been taken away from the posts. At normal times, however, the posts may be touched when the ropes have been removed from them. G. DUNBAR states that the *beyop* is taken off during menstruation ¹¹. This statement could not be confirmed by me. There is no taboo against taking off the *beyop* at any time one may wish, and wearing it again.

Menstruating women may act as *mirü* and perform *ipak*, and are not secluded from any of the sacred ceremonies. The Hindu notion, however, that menstruating women should keep away from religious ceremonies, has begun to be felt in the villages nearer Pasighat, and there we find contradictory remarks from the younger women. Some women in Pangin said that menstruating women do not go to a house where an *ipak* is being performed. They can go near the *ipak* ceremony if it is performed outside, but they do not go inside a house at such a time. One woman said that menstruating women can perform *ipak* and other ceremonies, but they cannot perform the *biniyat* or the field festival. My interpreter explained that in the Padam villages near Pasighat the *biniyat* is held to be similar to the *Luxmi Puja* of the Hindus, and the feeling that menstruating women should keep away from it reflects Hindu customs. In Korang, one young woman again pointed out that menstruating women should not go to another's house where *ipak* is held, the reason being that the *Uyus* (gods or spirits) will abhor her and not come near the house. However, if the *ipak* is held in her own house when she is menstruating she will stay there.

In Kebang another new custom was found to be associated with menstruating women. There the ceremony of *piliyat* was found to prevail. This ceremony is mostly observed in the Padam regions. A gateway of split bamboo is erected on the field, and when the shoots of new paddy plants come out men and women of the village go through that gateway. The family on whose field the gateway is erected will observe *genna* for five days. This ceremony is meant to drive away evil spirits. If a sick person passes through the gateway, he is not supposed to wash his clothes for five days, and the same rule applies to a menstruating girl. For this particular ceremony, menstruation is held to be in the category of sickness.

Menstruation is considered by all these people to be a natural function of the female body although the mechanism of the process is not well understood. The only story on the origin of menstruation was obtained from an old woman in Pangin. According to her, in the old days blood flowed from both men and women. In order to stop it they gave ritual offerings. Men gave their offerings to a tree named *rakshak* which secreted red juice when cut, and to *yekdot*, which is a plant red in colour. The women gave their offerings to *tapang* and *taku*, which are edible fruits. As the latter are very sweet and good to eat, the women felt tempted and ate them. The men, however, could not eat the subjects of their offerings. So the men's blood flow was stopped, but not the women's.

When a woman gets old, she becomes a child again. A girl menstruates

¹¹ DUNBAR, p. 31.

when she has strength and energy, which she did not have when she was a child. When her strength and energy leave her, she does not menstruate any more. After menopause a woman may continue her relations with men, but she knows that she will have no more children. A woman looks at menopause with the same regret as that with which she looks at all the stages of her growing up. When a girl first menstruates she is sorry that her childhood is gone. When she has a baby, she is afraid that people will call her an old woman. And when she can have no more children, she realizes that she is an old woman altogether.

Marriage

In Siboum all marriages take place within the village. Inter-marriages are not held even with the people of Jaru, a Panggi village only eleven miles away. Marriage within the village is further restricted by the system of intermarrying *opines*. An *opine* is an exogamous group. Sometimes two or more *opines* may have the same origin, and marriage is forbidden between them. The *opines* in Siboum are 1) Pangin, 2) Taying, 3) Thagi, 4) Goethe, 5) Parun, 6) Tatun, 7) Monku, 8) Aje, 9) Thaku, and 10) Paruntaruk. The *opines* of Goethe and Parun do not intermarry, and similarly Monku and Aje are one for purposes of marriage. The Goethe *rahseng* includes girls for both Goethe and Parun *opines*, and the Monku *rahseng* is used by girls of Monku and Aje *opines*. Each of the other *opines* has a *rahseng* by its name.

Men should not go to the *rahsengs* of their own *opines*. If one visits the *rahseng* of his own *opine* either accidentally or wilfully, he will be scolded by the elders and warned not to do it again. If he makes a girl of his own *opine* pregnant, however, people will be very angry and will beat him hard. Such a case happened once in Siboum. The man was given a severe beating, and the baby stayed with the mother.

In the normal procedure, a girl may receive any number of visitors in the *rahseng*. She may finally fix her choice on a particular man, and if they wish to marry, or if she is impregnated, she leaves the *rahseng* and sleeps at home from that time. Usually when a girl becomes pregnant in the *rahseng*, she marries the father of the child after its birth. But a girl's prospective husband should also have the consent of her parents. A marriage may be disapproved if the man chosen by a daughter has broken clan rules, or already has a wife, or is lacking in property. A prospective husband should have property in the nature of fields, mithuns, a house, and other belongings. A girl is also judged by the parents of the man she wishes to marry according to her capabilities in weaving and housework and on the fields. Beauty is not a necessary qualification for marriage. A girl who can work better will be married before her prettier elder sister.

The exchange of brothers and sisters is a preferred system of marriage in Siboum. Boys and girls may be talked into a marriage by exchange, but they will not be forced into it. Marriage by exchange is called *apehudu*, and marriage without exchange is called *atumhudu*. The two pairs of brothers and sisters must be married at the same time for the marriage to be called *apehudu*.

The food gifts which are indispensable to a marriage ceremony are exchanged simultaneously. Actually, one house sends the food one day after the other does, as members of both houses should be together when the food arrives.

If a girl has a child before her marriage, and cannot marry the father of the child, the father will take the male child and the mother will keep the female child. The father will have to take the child, even if he has no wife. However, as a baby, the child stays with the mother, and the father takes him when he is five or six years of age. There is no stigma attached to a girl having a child before marriage. When she becomes pregnant she stays at home to have her child, and is looked after by her mother. She cannot go back to the *rahseng* after the child has come and is courted by other men at home. It may be that she has more than one child before she marries anyone, but usually she marries after the first child. She takes this child with her when she goes to live in her husband's house. The male child born of the *rahseng* gets the *opine* of his father. The female child, however, gets the *opine* of her mother's husband, whoever he may be, the true father or not. The male child who is taken by his father recognizes his biological mother to be his true mother and comes to visit her. He also calls the later children of his mother with exact terms used for full brothers and sisters, and even if their *opines* are different, they do not marry each other. Similarly, the girl who gets the *opine* of her mother's husband recognizes her real father and treats the latter's children as her brothers and sisters.

The actual marriage ceremony of the Panggi is very simple. The boy's family sends food gifts to the girl's family. This includes meat, *apong*, and rice. The meat may be of any kind acquired from hunting, and pigs are also killed. The two *gams* (headmen) of the two *opines*, and relatives and friends of both families are invited to the house of the girl by the father of the bridegroom. The people partake of food consisting of rice, meat, and *apong*. In the presence of the party, the father of the girl declares the couple to be married. The mother of the girl also declares the bridegroom to be her son-in-law. No religious ceremonies are held. Marriages are usually declared on the days of the *aran* festival, but they may also be declared on any other day.

After the marriage is publicly recognized, the girl remains in her father's house for several years, and works on her father's fields. The bridegroom meanwhile stays in his house, and visits his wife at night time. After giving birth to a few children the wife goes to live with her husband in his father's house, and from then on she works on the latter's fields. After two or three more years, the husband builds his own house with the help of others and stays there as the head of the household with his wife and children. He may then bring new fields under cultivation.

In Siboum food gifts are sent to the girl's father's house a second time or more by the husband before she comes to stay at his house. This is not the general rule in all the villages. Siboum is considered to be a richer village than the others we observed, and that may account for the repeated gifts. The relatively poor people in Siboum are expected to send the gifts only once.

While staying at Siboum I witnessed the second sending of marriage

gifts by a bridegroom's family. The marriage had been declared six years ago, and the girl now had two children. In preparation of the food, a pig was killed in front of the husband's house. All day long the house was kept busy with cooking. Many people of *opines* other than that of the family helped in the preparation. Rice was cooked, *apong* prepared, and the pig was roasted. Each person carried the food in a basket hung on his back. The first man carried the roasted pig, the second man had the cooked entrails swung on his arm, the third carried roasted squirrels. Then twelve persons carried *apong*, and the last two women carried baskets full of rice.

If it so happens that a married woman takes a fancy to another man and wants to be his wife, the new man pays the husband of the woman a number of pigs, mithuns, turquoise, iron plates, etc. The woman may then live with the new man as his wife. But if after the payment she decides to remain with the man to whom she is already married she may do so. In Siboum it was stated that a man who has a wife cannot bring a new woman to live with him, and that he cannot force his wife to leave his house in order to marry another. If then a married man has an affair with a married woman, and it is found out, the former will have to pay the fine to the husband of the latter, but he cannot bring the woman to his house. He has to keep her and maintain her elsewhere as a wife. This is a theoretical statement, however, as polygynous marriages are rare in Siboum.

A woman may leave her husband's house of her own accord under certain circumstances. She may desire a separation if her husband does not work and does not take care of her. A *kebang* (meeting of the village elders) may be called at the wishes of the woman. The meeting decides the amount her husband should pay her in the form of pigs, mithuns, turquoise, etc. After receiving this payment she may go back to her father's house, or to any other house as she desires.

If, on the other hand, the woman is of bad character, if she does not work and carries on with other men, her husband may ask the *gam* (headman) to hold a *kebang*. In such a case it is usually decided that the woman should leave her husband's house without any payment.

After a divorce the woman takes the girl children with her and the male children remain in their father's house. She can marry again. Other men will come and court her. She will take her daughters with her to her new husband's home.

Although girls never go to the *rahseng* after marriage, a married man may visit the *rahseng* occasionally if he wishes. It is known, however, that he cannot bring a girl from the *rahseng* home with him when he already has a wife. After a man is divorced, he may select a wife from the *rahseng*, or he may take a widow or a divorced woman. A widow is usually married by her deceased husband's brother, either older or younger, or by any other man of her husband's *opine*. No more gifts need be given for her. If a man of another clan wishes to marry her, however, he is expected to make payments to the woman's deceased husband's brother who was to have married her.

The marriage customs of the Minyong Abor do not vary much from those of the Panggi. Riu is more accessible from Pasighat and from other

Minyong villages than is Siboum. The people of Riu have more contact with outsiders and marriages with members of other villages take place. In Riu the *opines* are 1) Taki, 2) Tangu, 3) Jamo, 4) Tapak, 5) Mobuk, 6) Tabine, 7) Ering, 8) Tallo, and 9) Tamuk. Of these Mobuk and Jamo were originally the same *opine* but now stay on separate plots of land and have different names. They cannot intermarry. Two different *rahsengs* exist for these two *opines*, but the men of one do not go to the *rahseng* of the other. The Taki, Tangu, Tapak, and Tabine *opines* do not intermarry either. The girls of the Taki and the Tangu clans have the same *rahseng*, and although there are different *rahsengs* for the Tapak and the Tabine *opines*, the men of these four *opines* avoid all of them. The girls of the Ering and Tallo *opines* sleep at home as they are small in number, and have no *rahseng* structure. The Tamuk *opine* is the most populous and has two *rahseng* houses for its girls. The exogamous groups in Riu are five in number, 1) Taki, Tangu, Tapak, and Tabine, 2) Mobuk and Jambo, 3) Ering, 4) Tallo, and 5) Tamuk.

In Riu also parental consent is necessary for marriage, although girls select their mates in the *rahseng*. The man who is approved for her marriage is usually from the group of her *rahseng* acquaintances. As opposed to the sentiments prevailing in Siboum, however, a feeling of shame was reported to be attached to pregnancies in the *rahseng*. It was felt that the paternity of the child born of the *rahseng* alliances could not be properly determined. If the father of the child is known, however, people say nothing of the matter. Here also it is usual for the new mother to marry the father of the child, and if she does not do so, the father takes the male child, and she keeps the female child who later belongs to the *opine* of her future husband. Brother and sister exchange is a preferred system of marriage in Riu also. Little girls may be given in marriage in order to meet the exchange. A man may say to his prospective brother-in-law, "I will not marry your sister if you do not marry my sister".

In Riu, the marriage gifts to the bride's family are sent only once. One curious deviation from the general custom was reported there by some old women. They said that the marriage food gifts are carried to the bride's house by old women only and they are the only ones who eat this food. People of the girl's house do not eat it, as it is said to be the girl's price, and therefore, to eat the meat or rice would be the same as eating the girl's flesh. This symbolization of the bride price could not be found in any of the other Minyong villages visited by me.

Three cases were cited in Riu of a man having two wives in the same house. It was said that the second wife was taken because the first had no children. The wives did all the work together on the fields and at home, and slept together with the husband.

The divorce rules in Riu are about the same as those in Siboum. One case was reported of a husband driving out his wife with the help of other men, without the decision of a *kebang*, and without the payment of *ajeng*, because she did not work and carried on with other men. On the whole, people do not seek divorce, and do not wish to break up their homes. Women may pretend not to notice the affairs of their husbands.

In the villages of Pangin, Korang, and Kebang, the most noticeable change in the social organization is the absence of the *rahseng*. This is characteristic of all the villages within easy access from Pasighat. Girls are courted secretly by men of intermarrying *opines* and married with the final approval of their parents. The girls related that when they have their dances, men come to see them or dance with them. After the dance a man and a girl may run away to the granaries (*kumsung*) or to the jungle. From there the girl will take the man to her house in the dark. Attempts will be made to keep his presence a secret, even though her parents will be in the same room. The man will leave before daybreak. The girls say that they are not courted by more than one man at a time, for if people know that she is playing around too much they will say things against her. But if a girl has definitely made up her mind to change her man she will do so, regardless of what people say of her. Sometimes if there is a good man who favours young people, several couples will spend the night in his house and make a *rahseng* out of it. They will all return to their own homes before the night is over. Girls are afraid to return home after dawn for fear of what people say. Parents pretend ignorance about the comings and goings of their daughters at night. Sometimes a girl and a man will say that they have to go to another village or town for selling or buying, and their main purpose will be to have a rendez-vous.

The secret liaison will continue for as long as a year. The man may come to his father then and tell him that he wants to marry the girl, and the father will arrange the marriage. Or the pair will keep on until they are discovered by their parents. The latter will laugh at the young couple and proclaim their relationship to everybody. If they wish to marry then they do so. But sometimes the couples who are carrying on secretly, do not wish to marry when they are discovered. In such a case, they will be scolded and be told not to come together again.

If a girl becomes pregnant from her secret liaison, she will be asked to marry the man. But if she does not want to marry him, she will not be forced to do so. Here also the father will take the boy, and the mother will keep the girl, and the latter will get the *opine* of her mother's future husband.

The marriage food gifts are brought to the bride's house by both the male and the female members of the bridegroom's house, and the bridegroom himself may carry some of them. The food is shared by all the members of the two houses. The amount of the gift and the number of people at the party depend on the economic condition of the husband's family. It is said that if there are no women to work in the husband's house, or if any of the people there become sick, then the bride will go there in a week or two. Otherwise she will remain in her father's house for several years after her marriage.

Cases of misdemeanour among married people in Pangin may be followed by a great row and beating. The influence of Pasighat is strong here, and these cases are tried there in the presence of a *kebang*. The usual decision is that the offending man should pay to the husband of the woman a sum of money ranging from fifty to a hundred rupees. Cases against women are not taken to Pasighat and they are not made to pay fines. They are merely scolded.

Sometimes men take two wives. If a man takes a second wife because the first has no children, then he is justified, but not otherwise. The first wife may remain there or she may quarrel and go away. She will be paid about sixty rupees by her husband if she is not to blame and feels herself to be forced out of the house.

The brother and sister exchange marriage prevails here also, and this necessitates the marriage of little girls. If a girl who has been exchanged does not like her husband after she has grown up, she can take another man who pays *ajeng* to the former. But this break-up will not affect the marriage of her brother and sister-in-law. Steps were being taken in Pasighat to prevent the giving of little girls in marriage.

The *opines* in the Pangin village are found to be 1) Gaon, 2) Moang, 3) Taki, 4) Mysar, 5) Pajing, 6) Panora, 7) Dupak, 8) Yodang, 9) Tarang, and 10) Chitang. In the village of Korang there are only three *opines*, 1) Pamgam, 2) Panoro, and 3) Gao. A great number of *opines* were reported to prevail in Kebang, being twenty-eight in all. As there are no *rahsengs* in these villages, men have to be aware of the *opines* of the individual girls with whom they associate. Inter-village marriages, which were rare in the higher regions, are common in these villages near the plains.

Childbirth

In keeping with their generally rugged conditions of living, women experience little handicap during childbirth. There are no pregnancy taboos and no seclusion in this period unless a woman is definitely sick and must stay at home. A pregnant woman will work in the fields and at home in a routined manner. Usually when the labour pains come she will stay at home, although some women have been known to give birth on the fields or on the way. The *beyop* is taken off a day or two before the birth of the first child.

During labour a woman will sit on the floor in a kneeling position and hold on to a rope hung for her from the ceiling. Her mother or her husband's mother may hold her back to give her support. They massage her abdomen in the hope of bringing the head of the child downwards. When the birth takes place, the umbilical cord is cut with a bamboo split made especially for this purpose. The placenta is thrown down through the splits of the bamboo floor and is devoured by female pigs¹². The baby is brought near the fire and washed in warm water and then wrapped in a cloth. It is then laid near its mother. The mother bathes herself outside the house while someone else pours the water over her.

Women who help at childbirth have to observe a day of *genna* and stay away from the fields. In order to save another the wasting of a day of work, a new mother may not take any help from anyone and resort to such aid only if she is sick. Many women say that if they are feeling well at the time of the

¹² The pigs that wander around the villages are mainly female. The male pigs are put in the pigsties by selection, and taken out when they are needed for meat.

delivery, they cut the cord themselves. They tie two pieces of string on the cord and then cut it with the bamboo split. They then drop the placenta and bathe themselves and wash the baby without anyone's direct help.

If a woman becomes sick during pregnancy or has a difficult delivery, a *mirü* may be called to perform *ipak*. The *mirü* may be either male or female, chosen entirely for the person's ability to perform *ipak*. The performance of *ipaks*, however, is not restricted to *mirüs* only. In less difficult cases, the *ipak* may be performed by the husband or any other relative of the woman, one who is not a *mirü*. For the general type of *ipak* which is performed for all cases of sickness, a dog, a black hen, or a goat will be killed, and the flesh of the animals will be taken to the jungles and put on *machans*. Invocations will be made to the *uyus* to come and take the dead animals and thereby free the woman from her illness. In Siboum it was said that while the *ipak* is performed, if the woman had a piece of weaving on the loom, it is unravelled a little. Or a few of the bamboo ropes that hold the house together are broken so that the room is not hurt. These symbolize the hope for an easy delivery.

The *nipong-u-ipak* is more difficult and is performed in very severe cases. In order to perform this *ipak*, a mithun and a pig are killed along with the chicken and the dog. Parts of the flesh of the mithun and the pig, and the whole of the chicken and the dog are put on the *machan* and offered to the *uyus*. The remainder of the meat is eaten by the grown men and women of the pregnant woman's *opine*. Young boys and girls do not eat such meat. The sick woman falls into a trance during the ceremony and makes odd gestures. Her head, hands, and legs become twisted. Anybody who sees her like this is supposed to become blind, and so precaution is taken against seeing her at this time. The *uyu* in such an ailment is especially persistent. If the woman dies in such a state, she is buried in the jungle, but her *uyu* remains in the house and bothers its inmates by throwing stones and making noises. It stays for five years, and during this time her widower cannot take another wife for fear that she may be killed by the *uyu*.

If a woman has been ailing she is not expected to lie down and sleep after the birth of her child. She remains seated in a comfortable position. It is believed that within everyone's abdomen there is a round ball from which power comes. After childbirth a woman's abdomen becomes loose and big, and so the ball of power may go upwards if the woman lies down at this time, and if it goes up she will die. She may lie down sometimes, but she will be awakened after having slept a little. These strict rules are observed for three days and the young mother will sleep on the fourth night. A woman who is in good health after childbirth may be permitted to sleep more than a woman who has been ailing.

Soon after the baby is born, strings of *muga* (raw silk) are tied under its right knee, or under both knees. These are meant to identify a human baby and put on so that the *uyus* will not take it away mistaking it for one of them. On the fourth day the ears of the baby are pierced by a porcupine quill. Afterwards the veins of *tako* leaves are put in the holes. Iron earrings called *pagram* are worn by the baby after a few days. On the fourth day also, the hair of

the baby is trimmed by the *dah*, and the *muga* strings changed for black strings. The black strings are worn up to the ages of three or four years.

The birth of a child is celebrated with feasting in all the villages, although the name for this celebration differs. In Siboum it is called *erangabo* and is held on the fourth day after the child comes. The guests are relatives, usually those who come to see the mother and the baby and stay with the mother for three days. The father of the child brings meat from hunting, and rice, meat, and ginger are cooked and wrapped in banana leaves and given to each guest with *apong*. After eating the contents, the guests return the banana leaves to the new mother who collects them and throws them away in the jungle. For three days after childbirth the new mother does no work, but after the *erangabo* she cooks and does other housework, and after two more days she goes back to the fields with the new baby.

In Riu the feasting is called *nilum* and held on the morning after the baby is born. Only rats and rice are offered as food and the guests are usually children. Three days of *genna* are observed by the mother, however, and on the fourth day she goes higher up into the jungles and brings back leafy green vegetables called *ongin*, *oying*, and *pattu*. She cooks and eats these along with the other members of the house. For three days after a birth in a house, food is not cooked directly on the fire. Thus, no meat is roasted, only boiled food such as rice is prepared. The mother goes back to the fields on the fifth day.

While in Riu I had the opportunity to see a new-born baby. The mother was sitting on the verandah with the naked baby while a dog was licking it. A woven *muga* string was tied under the right knee of the child. Two older women were standing nearby, but they were afraid to talk about the new-born to a stranger. I learned later on that the child had been born only the day before and that the *nilum* ceremony had been held that morning. Two rats as well as some rice were cooked and only two or three children of the same *opine* were fed handfuls of food. The *muga* string was put on after the child had been washed in warm water by her mother, and put in old clothing. The mother herself had cut the cord with a bamboo split which was then thrown away. She also washed herself outside the house, while her mother poured warm water over her.

In the Pangin area the feasting was called either *erangabo* or *nilum*. Much contradiction was found as to the day on which it is held. Some stated that it took place two days after the birth, and others that it was held on the following day. One old woman said that if a child was born during the day, the party would be given in the evening, and if it was born in the evening, the party would be held the morning after. It was agreed by all, however, that only old men and women, and young boys and girls of the same *opine* were invited for the meal. Young men and women are not expected to share it. Siboum was the only village where young people also partook of this meal. The eating of leafy vegetables on the fourth day, after bringing them from the jungles, is also mentioned in this area, and the mother goes back to the fields on the fifth day.

In Kebang the feasting is held in the same way as in Pangin, and the

other customs are similar. Children in Kebang, however, were not seen with the black threads under their knees. Here the *muga* threads are taken off after four or five days, but they are not replaced by black threads.

When the mother goes back to the fields on the fifth day, she takes the baby with her strapped on her back, and suckles it intermittently between her work. A woman usually suckles her own child. If the mother is sick, the child may be suckled by another woman, provided that the latter is of the same age as the mother and has a baby of the same sex. "A girl cannot drink a boy's milk, and a boy cannot drink a girl's milk." If there is no younger child, a baby will be suckled up to the age of two or three years, while also being fed with rice and *apong*. It is then teased out of the suckling habit if seen by others. If a woman has a second baby, however, the elder baby will not be suckled any more during the following year, but will be given chewed rice and *apong* for food. It is not customary to take him to another woman for suckling.

The data offered in this article are far from complete. More information is necessary especially on the marriage system and on the relationships between members of the different *opines*. The regulations that have been cited here regarding marriage and betrothal are those accepted in theory. Case studies of marriages and the frequencies of the various types of cases would add greatly to our knowledge of these people. For instance, we would like to know how often a girl who has a child in the *rahseng* marries a man who is not the father of the child. Whether such cases are frequent or rare would affect the complicated kinship relations that ensue. Theoretically, the *rahseng* daughter who belongs to the *opine* of her mother's future husband may marry into the *opine* of her real father, although not in his household. But such a marriage could give rise to many difficulties. Case studies are required to see how such marriages are actually regulated.

We may make some general observations, however, from the information given in this article. Primarily we see that there are very few differences between the Panggi and the Minyong in respect to the lives of the women. Any differences we may observe in Siboum in comparison with the four Minyong communities seem to be due to the greater isolation of the former village. As a matter of fact, there is a greater similarity between Siboum and Riu than there is between Riu and the villages of Pangin, Korang, and Kebang. We notice, first of all, the relative absence of shyness pertaining to the female body and menstruation in Siboum and Riu, as compared to the three other villages. The effect of culture contact appears strongly in the contradictory statements made in the latter villages regarding the ritualistic activities during menstruation. The avoidance of *ipaks* by menstruating women, or the feeling that they are abhorred by the *uyus*, or the consideration of menstruation as sickness during the *piliyat* ceremony in Kebang, are totally lacking in Siboum and Riu.

In this question of marriage, we again see the absence of shyness in the relations between the sexes in the two villages of the upper regions. It is expected there that girls should be courted in the *rahseng* at night and that

they should return home at dawn. In Pangin, Korang, and Kebang, however, secrecy is maintained in the courtship period with a great deal of scheming and conniving, and it is felt that girls should be home before dawn. I am not in a position to conjecture the reasons for the disappearance of the *rahseng*, but in the Pasighat area the opinion prevailed that it was better for the girls to be courted at home than have the *rahsengs* be used indiscriminately by non-Abor men who have access to the nearby villages. G. DUNBAR mentions the absence of *rahsengs* in the lower regions, and it is difficult to surmise the time when they started to disappear, or the actual causes leading thereto.

We see moreover that the villages of Pangin, Korang, and Kebang are completely within the influence of Pasighat in the interpretation or adjustment of the tribal law. Questions of disputes in marriage and divorce are settled in *kebangs* held in Pasighat. New rules may be made in Pasighat, as the ban on child marriage which was then under consideration.

No significant changes were perceived, however, in any of the villages in the activities surrounding childbirth. This indicates that influences of modern medical science have not yet begun to be felt in the Abor areas under observation.

The effect of culture contact is best seen, however, in the increase of cleanliness in the lower regions. It has been previously mentioned that the women of Pangin, Korang, and Kebang are in the habit of bathing often and of using soap, which is purchased regularly in Pangin and Pasighat. Not only the appearance of the women, but the villages themselves are cleaner as we descend from the higher to the lower regions. We may safely say that there is a direct relation in the Abor villages between cleanliness and the nearness to civilization.

Orakelwesen im Kameruner Waldland

Von JOHANNES ITTMANN

Inhalt

1. Die Stellung des Kameruners zum Orakel
2. Orakelmänner und Orakelgeräte
3. Die Bedeutung des Orakels im privaten und öffentlichen Leben
4. Orakelgeräte und Orakelsysteme

1. Die Stellung des Kameruners zum Orakel

Die Unsicherheit des Lebens und die Furcht vor dem Kommenden veranlaßte das primitive Denken, Wege zu suchen, auf denen dem Menschen die Ungewißheit genommen und ein Blick in die Zukunft und damit Wegrichtung gegeben werden kann. So erfand man Mittel, mit denen Vorzeichen und Omen herbeigeführt werden können. Die Kameruner Stämme haben für sie verschiedene Namen : *ngambi* (Duala, Subu, Kpe, Yabasi, Bonken) ; *ngamb* (Sa, Kogo, Nend, Lombi, Loy) ; *ngam* (Nkon, Kosi, Yaonde, Bulu, Fo, Bani (Bali) und bei anderen Graslandsprachen) ; *ngan* (Mban), *ngay* (Kosi), *ikay* (Lombi), *e'longè* (Kosi), *ilungà* (Kundu) etc. Orakelgeräte und Orakelweisheit gelten als von den Ahnen überliefert, auch wenn die Geräte vom Nachbarstamm oder von weiterher eingeführt sind. An ihnen werden gewisse Handlungen vorgenommen, um nach einem festgelegten System Äußerungen der unsichtbaren Welt abzulesen. Wieviel die Eingeborenen von einem solchen Gerät erwarten, ist in dem Sa-Wort gesagt : *ngamb à ngewal bès* „das Orakelgerät hat uns geboren“, d. h. es hat veranlaßt, daß wir da sind. Diese Aussage zeigt, daß man nicht nur Kunde über Bevorstehendes vom Orakel erwartet, sondern auch die Wirkkraft für seine Ausführung. Darum steht man auch in fortwährender Beziehung zum Orakel und erwartet von ihm Hilfe in allen Lebenslagen : es zeigt den Weg aus Verlegenheiten, es gibt Rat für jegliche Unternehmung. Bevor der Fischer auf wochenlangen Fang, der Jäger auf Streifjagd, der Händler auf eine Reise geht, der Hackbauer einen Bauplatz oder eine Ackeranlage bestimmt, fragt er sein Orakel, ebenso bei mancherlei Gefahren wie Schwangerschaft, Geburt, Reise, Umsiedlung, Streit, Krieg, und nach Erscheinen beunruhigender Vorzeichen. Der Glaube an das Orakel ist absolut, man spricht von ihm gleichsam

als von etwas Göttlichem, dem Allwissenheit und Macht eignet: *ngambi è bi wumà lònge lenò nà wumà kwedi e wunò* (Duala) ¹ „das Orakelgerät weiß, wo das Leben ist und woher der Tod kommt“. Man stellt es eigentlich über Gottheit, Geister und andere übersinnliche Mächte, denn nach seinem Rat kann man jede unsichtbare Macht nötigen, sich und ihre verborgenen Absichten zu enthüllen.

Wenn der Leute Denken oft einen anderen Weg geht als europäische Logik erwartet, dann liegt einer der Gründe dafür in ihrer Abhängigkeit vom Orakel. Das Bedienen der Orakelgeräte ist für sie keine magische, sondern natürliche Handlung. Den Sippen- und Stammesvätern in natürlicher Erbfolge wird besondere Begabung zugesprochen, die durch Initiation und bevaternden Einfluß gemehrt werden können. — Im Prinzip hat aber jeder die Fähigkeit, Orakelgeräte zu handhaben. Wer ohne Aufklärung und fremden Einfluß herausfindet, daß eine Auskunft falsch war oder verschiedene Auskünfte über die gleiche Sache sich widersprachen, oder daß Orakelmänner auch Betrüger sein können, zweifelt zwar an der Fähigkeit und den Mitteln des zufälligen Orakelgebers, aber nicht an der von den Ahnen im Orakelwesen überlieferten Weisheit.

2. Orakelmänner und Orakelgeräte

Für alltägliche Anliegen benutzt jeder sein eigenes Orakelgerät. Bei wichtigen Anlässen ziehen die Kameruner es jedoch vor, einen fähigen, in der Öffentlichkeit anerkannten Mann (Frau) aufzusuchen. Der Besitzer eines einfachen Gerätes geht auch zuweilen zu einem bewährten Orakelmann, um die Richtigkeit seines Gerätes überprüfen zu lassen. Die meisten Orakelmänner sind vom eigenen Können überzeugt und haben keinerlei Absicht zu betrügen. Sie glauben, daß sie objektive Offenbarungen durch ihre Mittel erhalten, und der Ernst mancher ist auf allerlei Weise erprobt. Wenn auch das Handwerksmäßige der Orakelkunst bei einem Meister erlernt wird, so hält man doch die geistige Fähigkeit dazu für eine Gabe aus der unsichtbaren Welt, vermittelt durch einen Vorfahren oder verstorbenen Meister. Die Kunst wird nicht in esoterischer Weise ausgeübt; viele Außenstehende wissen darum und nehmen oft Teil an den nötigen Überlegungen und Deutungen der Aussagen des Orakels. Dabei macht eine halb enthüllte Heimlichkeit die Sache glaubwürdig. Das Vertrauen, das die Orakelleute in ihre Gegenstände setzen, ist groß; mit einzelnen dieser Objekte sind sie fast ihr ganzes Leben verbunden und wissen oft von jedem Ding, wie sie in dessen Besitz gekommen sind. Während der Lehrzeit besorgt sich der Adept die nötigen Orakelmittel; oft wird das Finden eines Quarzkegels oder ähnlicher Dinge (*mìlopò ma bemà ba ngambi* „Köpfe = Hauptsachen der Orakelgegenstände“) ein Zeichen zum Beginn seines Orakelns. Freilich sind die Orakelmänner zumeist schlaue Leute. Ihre Überlegungen beruhen nicht auf mathematischem Beweis, sondern auf der außerordentlichen Kraft ihrer Einbildung. Manche sind auch hellseherisch begabt; und vor allem: sie

¹ Wenn nicht anders angegeben, gehören die afrikanischen Wörter der Duala-Sprache an. Die nicht mit Tonzeichen versehenen Vokale und Nasale am Wortende sind hochtonig. Von Wörtern mit vorgesetztem ° sind mir die Töne nicht gegenwärtig.

kennen ihre Leute. Sie suchen sich über Vorgänge in den Orten, aus denen ihre Klienten kommen, und über die Verhältnisse der Einzelnen auf dem Laufenden zu erhalten. In schlauder Weise entlocken sie auch vieles den Fragern selbst (besonders über die Nachbarn oder Verwandten, mit denen einer in Unfrieden lebt), so daß sie meist die Sachlage überblicken, noch bevor sich ihr Gerät dazu geäußert hat. Einzelne halten sich „Hintermänner“, die ihnen allerlei Wissenswertes zutragen. Oft wohnen diese am Weg und erfahren von denjenigen, die nach dem Orakelmann fragen, welche Anliegen sie haben und welche Vermutungen sie für ihre besonderen Umstände hegen. So erfährt der Orakelmann schon vieles, bevor die Kunden zu ihm kommen. Überrascht er sie dann durch sein Wissen um ihre besonderen Umstände und Anliegen, so findet er rasch das Vertrauen, und sie enthüllen ihm noch anderes, was er bei der Formulierung seines Befundes verwerten kann.

Viele einfache Orakelgeräte geben nur den kurzen Bescheid „ja“ oder „nein“; andere sind recht kompliziert. So hat z. B. im Körbchenorakel (vgl. pp. 127 ff.) jeder der fünfzig bis achtzig Gegenstände seine Bedeutung, und zwar wechselnd je nach Lage und Umgebung. Jedermann weiß auch, daß es nicht bewußter Betrug sein muß, wenn einmal eine Äußerung nicht zutrifft. Es gibt dafür viele glaubwürdige Erklärungen. Fragt z. B. einer wegen seiner Frau, die in Hoffnung ist, und bekommt den Bescheid, sie werde einem Jungen das Leben schenken und dieser bleibe erhalten, so wird der Mann, auch wenn die Frau ein Mädchen gebiert, das bald nach der Geburt stirbt, bei der nächsten Gelegenheit doch wieder zu einem Orakelmann, oft sogar zum gleichen, gehen. Denn man weiß: *ngambi i màbukàně* die „Orakelmittel übertreffen sich gegenseitig“ (in den gleichen Fällen).

3. Die Bedeutung des Orakels im privaten und öffentlichen Leben

Das Orakel hat eine religiöse Grundlage. Das zeigt sich darin, daß der Orakelmann vor Befragung seines Gerätes seine Ahnen oder einen verstorbenen Meister anruft. Zuweilen bittet er auch Gott um Erfolg. Dabei bringt er sowohl seinem Geräte als auch den geistigen Mächten das Spuckhauchopfer² dar. Die Beteuerung, das Orakel in Verbindung mit den Abgeschiedenen zu deuten, ist üblich; so sagte z. B. ein Kpe-Mann: „Ich sah den *Luma la Bèsekè, ndse*, ich sah den *Mbòngò à Ìsòkè, ndse, ɛ̀ Òvàs' à Lovà* (Himmels-gott), zeige uns nun an, was verborgen ist, *ndse*!“ Im Grunde aber wirkt das Orakel aus sich selbst; es wurde schon erwähnt, daß es über anderen geistigen Mächten steht und deren Geheimnisse enthüllen kann. Darum wird von vielen statt

² Außer dem gewöhnlichen Ausspucken von Speichel *to màlòdì* „Speichel tropfen lassen“ kennt man noch *pòmà* oder *pwàmà* (Duala) „in kultischer Absicht etwas bespucken und behauchen“. Vielfach werden dabei noch zerkaute Rinde oder Paradieskörner *ndongo a mündà* mit ausgespuckt (*ndse* ist lautmalend). Dieses Spucken kann ein Ausdruck des Segnens sein, wie Ältere etwa Jüngeren auf die Brust, der Mediziner einer Schwangeren auf den Leib spuckt. Es kann auch eine Abwehrgeste kultisch betonen: Beim Durchschreiten eines verrufenen Ortes spuckt man, um bösen Einfluß zu verscheuchen. Der Jäger spuckt in das gespaltene Herz seiner Beute, bei Großwild (Leopard, Elefant, Wal) vor dem Zerlegen in Nüstern und After u. ä.

der Gottheit oder der Ahnen auch das Orakelgerät selbst angeredet, und zwar oft mit *sango* „Herr“, als wäre es eine Person. Es entspricht der Kameruner Mentalität, daß ein neuer Orakelmann sagt, ihm seien Kenntnisse und Gerät im Traum oder durch innere Schau von einem Vorfahren oder verstorbenen Meister mitgeteilt worden; andere berufen sich darauf, daß sie jemanden im *èkoŋ*³ besitzen, dessen Lebensseele ihnen die Offenbarungen zuflüstere.

Die Orakelleute stehen immer mit den Gliedern der Geheimbünde und den Dorfvorstehern in Verbindung; denn ihr Orakel enthüllt den letzteren, wann der Fruchtbarkeitskult zu üben sei, und regt an, daß die Siedlung wieder einmal in Ordnung gebracht, das heißt, die schädigenden Mächte im Dorf durch Abschwören alles Hexenwesens niedergedrückt und die guten Kräfte durch Opfer gestärkt werden sollen. Das Orakel sagt voraus, welche Krankheiten und Übel im angebrochenen Jahre in der Gegend zu erwarten sind, rät Schutz- und Gegenmittel an oder deutet gewisse Zeichen, wie z. B. am *àla de ngùm* „Stein der Allmacht“ im großen *èbuoye*-Krater auf dem Manenguba. Der Orakelmann wacht über die Opfer, die den Ahnen gebracht werden, und sein Gerät gibt an, ob die Gaben angenommen wurden, oder warum sie ihren Zweck verfehlten.

Obwohl also des Oraklers geheimnisvolles Getue der Beziehung zu Geistern und Ahnen, also des religiösen Einschlags, nicht entbehrt, ist das Orakel doch in Wirklichkeit magischer Natur. Ähnliches steht für Ähnliches; ein Gegenstand vertritt den anderen oder auch eine Person, und zwar durch die Macht der Ähnlichkeit oder natürlicher oder symbolischer Verwandtschaft. So werden Menschen, Geister u. ä. durch Tiere oder Teile von ihnen dargestellt. Das Huhn vertritt die Schattengeister, denn es geht gern in den Buschwald, wo diese hausen; es scharrt im Boden, um mit ihnen in Verkehr zu treten; so wühlt auch das Wildschwein, das wie die Ahnen im tiefen Wald zuhause ist. Zwergantilopen treiben sich nachts wie die Hexen herum; dieser kleine Springer gleicht auch dem Wanderer, denn beide rasten selten. Die Zibetkatze frißt,

³ *èkoŋ* (Duala), *èkongi* (Kpe), *èkom* (Kosi) ist eine Hexenkraft, die jeder erlangt, der dem gleichnamigen Hexenbund zwecks Mehrung des Wohlstandes in seiner Sippe angehört. Man schreibt solche Mitgliedschaft und Kraft vor allem Angesehenen und Sippenhäuptern zu. Dieser heimliche Hexenbund (es gibt außer *èkoŋ*- auch noch *èwusu*- und *lèmbà*-Hexen) ist eine nur für Menschen mit vier Augen (Anm. 21) wahrnehmbare Parallele zu den öffentlichen Geheimkulten, die eine halb enthüllte Heimlichkeit des Dämonischen zeigen. Die Mitglieder kaufen sich nicht mit Vieh oder anderen Werten wie die öffentlich organisierten Geheimbündler — solche sind sie zwar auch — in den Hexenbund ein, sondern liefern dem Bund einen der Ihrigen, der an der Küste ertränkt, im Inland sonstwie umgebracht wird. Ein Stück von ihm verzehren die *èkoŋ*-Leute. Der Ausdruck *à je mùt* (Nkon) „er verzehrte einen Menschen“ hat oft den Sinn: als Hexe an der Lebenskraft eines anderen zehren, aber zunächst heißt es eben: als Kannibale einen andern auffressen. — Heute aber stirbt er unauffällig, nachdem seine Lebensseele heimlich dem *èkoŋ*-Bund übergeben wurde, um in der unsichtbaren Welt wie ein Sklave den *èkoŋ*-Leuten auf Erden zur Verfügung zu stehen. Diese Leute besitzen als ihr Nagual (cf. Anm. 19) eine Riesenschlange (*Boa constrictor* L.), Duala: *mbòmò*, oder eine als Regenbogen gedachte Schlange, *nùngù* (Duala). Dieses Parallel- oder Schutztier vermittelt ihnen Reichtum, den sie aber nicht für sich persönlich, sondern nur für ihre Sippe verwenden dürfen. Die Kosi nennen die *èkoŋ*-Sklaven *e'dim e'kol* (cf. Anm. 22).

was der Leopard liegen ließ; so kann sie Leute vertreten, die von anderen leben. Steine aus dem Magen eines Krokodils oder von anderswoher erinnern an Europäer oder andere, die von weit her kommen (cf. auch p. 123 f., Vogelspinne).

Ähnliches wirkt aber auch auf Ähnliches ein. In geheimnisvoller Weise wird das Schicksal des dargestellten Objektes zum Schicksal des Darzustellenden. Darum muß ein Frager von dem Kranken, der nicht zum Orakel kommen kann, etwas mitbringen, was diesen vertritt, etwa ein Stück seiner Kleidung. Bei den Kosi ist es üblich, daß man in solchen Fällen von der knotenreichen Ranke des *°aboy* (pl. *°meboymeboy*), ein Stück abbricht, die Blätter entfernt und es dem Kranken quer über alle Gelenke und die Stirne streicht; dann zerkaut der Kranke das eine Ende des Stäbchens. Dieses *èse* (pl. *e'se*) „Zahnbürstchen“ dient beim Orakeln als Substitut des Kranken, es stellt das Bindeglied zwischen ihm und dem Orakelgerät dar. Schlaue Leute prüfen mit ihm auch die Fähigkeiten des Oraklers, indem man etwa fragt, ob ein Mann oder eine Frau an dem Stäbchen gekaut habe.

Das Orakel setzt, wie gesagt, nicht nur die Auffassung voraus, daß Geheimen enthüllt und guter Rat gegeben werden kann, sondern will mittels der Geräte auch gewisse Ergebnisse herbeiführen oder wenigstens den Verlauf von Ereignissen beeinflussen. So sind Wiederholungen üblich, wenn die gewünschte Antwort nicht sogleich erfolgt. Die Frage an das Gerät wird neu gestellt, nachdem man gewisse Änderungen vorgenommen und die Sache nochmals besprochen hat. Trifft tatsächlich ein, was das Orakel kündete, so glaubt man, das Gerät habe das Resultat herbeiführen helfen. Weil das Orakel ein Ereignis so dargestellt hatte, mußte es entsprechend eintreten.

Komplizierte Geräte entscheiden nicht nur zustimmend oder abratend, sondern geben auch Begründungen, Erklärungen und besondere Verhaltensmaßregeln. Im Krankheitsfall sagen sie nicht nur, ob die Sachlage als ernst oder leicht zu betrachten sei, sondern sie geben auch die Ursache an (Hexeneinfluß, Vernachlässigung von Pflichten gegenüber Ranghöheren und Ahnen, von Machtmitteln und von Taburegeln, Streit in der Sippe, Schuldverhaftung u. ä.) und zeigen den Weg zur Beseitigung des Übels.

Die Orakelkunst arbeitet auch nach dem Prinzip *pars pro toto*. Ein kleiner Knochen vertritt den ganzen Körper, und was beim Orakeln geschieht, erlebt derjenige, den das Knöchlein darstellt⁴. Das Orakelgerät wird z. B. über den den Klienten darstellenden Gegenstand gehalten, oder er wird darüber gestülpt, mit ihm an die Orakelgegenstände geklopft, damit des Besitzers „Geruch“ in sie eingehen kann. Auf diese Weise wird der Kranke gleichsam ein Stück des Orakelgerätes, und was seinem Substitut widerfährt, geschieht ihm selbst. Diese Vorstellung von der Einheit der Seinsweisen stützt den Glauben an das Orakel beim Volk, beim Frager und beim Orakelmann.

⁴ Ein Ziegenknöchlein z. B. kann für ein ganzes Dorf stehen. Denn — so ist die Meinung — die Ziege kennt und liebt ihr Dorf; sie weiß, was darin vorgeht, kennt das Leben der Bewohner, also kann ihr Knöchlein auch anzeigen, was im Dorfe vorgeht oder geschehen wird (cf. *èse*, hier oben). Andernorts bringt man das Amulett eines Kranken mit zum Orakelmann; wären auch keine Haare, Nägel und andere Abfallstoffe des Kranken darin, so ist doch sein „Geruch“ daran, und damit ist es ein Teil des Kranken selbst.

So gibt es Orakelgeräte, die auf alle Fragen Antwort geben können. Ein solches Gerät, das Produkt des geistigen Lebens eines Stammes, weist auf einen gewissen Grad von Intelligenz.

4. Orakelgeräte und Orakelsysteme

Es gibt verschiedene Orakelsysteme. Die für ein System notwendigen Gegenstände stimmen bei manchen Oraklern oft so völlig überein, als wären sie fabrikmäßig hergestellt; bei andern weichen sie von einander ab; gewisse Arten werden in verschiedenen Gegenden auch verschieden gestaltet. Obwohl die einzelnen Teile eines Satzes von Orakelzeichen eine festgelegte Bedeutung haben, so daß ein Orakelmann mit dem Werkzeug eines andern zu arbeiten vermöchte, können anderswo die gleichen Zeichen auch anderes bedeuten. Die Hauptsache bleibt immer, daß zwischen dem Orakelteil und dem zu deutenden Objekt eine Verbindung gefunden werden kann; und leicht stellt der Kameruner solche Beziehungen fest.

Manche Geräte, die nur „ja“ oder „nein“ unterscheiden oder eine Sache in der Schwebe lassen, bestehen aus vier gleichen Stücken, die auf der einen Seite gewölbt, auf der andern flach oder hohl sind: z. B. Kolakernstücke, Schalenhälften von Früchten wie Mango o. ä., Streifen von Palmrippenrinde, Kaurimuscheln u. a. Die gewölbte Seite wird als „Rücken“, die andere als „Bauch“ bezeichnet. Fällt ein solches Stück beim Werfen „auf die Beine“, so ist der Bescheid positiv; die umgekehrte Lage gibt negativen Bescheid und kann z. B. Schlaf, Krankheit, Tod, Mißlingen symbolisieren.

Bei einem Satz von vier Stücken sind folgende Bilder möglich (+ bedeutet positiv, — bedeutet negativ):

- - - -	es sind keine Kräfte vorhanden	} die Sache ist abzulehnen
+ + + +	alle Kräfte sind mobil und drohen mit Gefahr	
- - + +	} günstiger Bescheid: die Kräfte sind ausgeglichen, das Orakel sagt „ja“ zum Erfragten.	
+ + - -		
- - - +	nahe beim „nein“	} In diesen Fällen wird der Wurf meist wiederholt, nachdem die Sache in der Gruppe nochmals besprochen, das oder jenes nachgeholt und dem Geräte neu vorgelegt wurde.
- + + +	nahe beim „ja“	

Etwas einfacher ist die Sache, wenn mit einem Satz von zwei Stücken geworfen wird:

— +	positiver Bescheid
— —	} die Sache ist abgelehnt
+ +	

Auf diese Weise werfen die Kosi mit zwei oder vier Kolanußkernen, die Londo mit Muscheln oder Würfelstäbchen, die Sa mit Blättern (cf. pp. 124 ff.), die Stämme am Nkam mit Schalen der Waldfrucht *mànjànja* oder *mìbà*. Im Kreuzflußgebiet und seiner Nachbarschaft benützt man die Schalenhälften der ungenießbaren Abart der wilden Mango (*bwíba ba njòù*⁵ *Irvingia Barteri*

⁵ Am begehrtesten sind Schalen, die in Elefantenlosung gefunden wurden; cf. p. 128 Leopardenkot.

Hook) ; meist sind vier davon mit Schnürchen zu einer kurzen Kette vereint, und zwei solcher Ketten bilden einen Satz. Komplizierter ist die Steigerung der Wurfstücke ; es gibt Sätze, die bis vier Ketten und jede Kette bis zu sieben Schalenhälften haben, wie ich es im Meme-Tal sah. Der Orakler nimmt die Ketten an einem Ende, schwingt sie um seine Hände herum und läßt sie auf die zwischen ihm und dem Frager ausgebreitete Matte fallen. Bei den Lombi beklopfte der Orakler die Schnüre noch mit dem Hauer eines wilden Ebers, den der Fragende zuvor mit beiden Händen berührt hatte, und widmete sich dann den Schalen, um den Spruch des Orakels herauszufinden.

Die Schilderung einer Beobachtung bei den Kosi zeigt, wie das Orakel nicht nur Verborgenes aufdeckt, sondern zugleich auch die Garantie erzwingen will, daß das Geoffenbarte das Beste von dem ist, was überhaupt geschehen kann : Vor einen *ngwe*-Mann ⁶ wird die Streitsache der Ältesten zweier Sippen gebracht, über die sich diese nicht einigen können. Nachdem die beiden ihre Anliegen durch einen Sprecher vortragen ließen, zerbricht der *ngwe*-Mann eine Kolanuß und wirft die vier Kerne auf den Boden, um aus deren Lage den Bescheid zu ersehen, ob er die Sache richtig verstanden hat und sie deshalb zu einem guten Ende bringen kann. Die Kerne fallen alle mit dem Rücken nach oben, sind also alle „auf den Beinen“, was bedeutet : Alle Kräfte sind mobil und kündigen Gefahr an. Da läßt er sich die Sache nochmals vortragen und wiederholt das Gehörte. Daraufhin nimmt er die Kerne auf und wirft sie nochmals vor sich hin. Einer der Kerne fällt „auf die Beine“, drei liegen „auf dem Rücken“ ; die Sache ist also noch unausgeglichen. Würde er nun seinen Entscheid fällen, so wüßte er im Voraus, daß sein Urteil nicht ganz befriedigen könne. Wieder wird die beiderseitige Meinung vorgetragen und vom *ngwe*-Mann wiederholt, und wieder würfelt er : zwei Kerne liegen auf der gewölbten, zwei auf der flachen Seite. Nun ist die Sache ausgeglichen, d. h. das Orakel hat angezeigt, daß der Schiedsrichter die Situation ganz erfaßt hat und darum auch ein rechtes Urteil fällen kann. Darum hebt er an zu singen : *èhòb e bòy, ngwe è kòb* „die Sache kommt in Ordnung, der *ngwe*-Dämon hat gepackt, d. h. hat sich der Sache angenommen“, und die andern stimmen mit ein, und wohl zwanzigmal wird die gleiche Strophe wiederholt. Darauf verteilt der *ngwe*-Mann die vier Kerne an den Sprecher und die beiden Sippenältesten ; einen behält er selbst. Nun kann verhandelt werden, denn das Orakel verhieß Gelingen, und die beiden Streitenden werden sich dem Spruch des Richters fügen.

Ein Koko-Mann berichtete, wie er als Knabe von seinem Sippenältesten zu

⁶ *ngwe*, bei den Duala und Loŋ : *ngwa*, kann als „Schlichtungskultbund“ bezeichnet werden. Die Mitglieder der obersten seiner drei Klassen sind die Friedensrichter des Stammes, eine Würde und Stellung, die sie durch pekuniäre Leistungen an den Bund und Initiation durch den Bund erlangen. Das Wesentlichste dabei war, daß er *à wedè e 'bàlè* „auf der primitiven Rückenlehne starb“ und vom *ngwe*-Vorsteher zu höherem Leben wiedererweckt wurde. Mit den Bundesgenossen war der Aspirant aus dem Dorf auf den tabuierten Platz im Wald gezogen. Dort wurde er auf der Rückenlehne, einer Astgabel, liegend für verstorben erklärt, und die Totentrommel meldete die Kunde ins Dorf wie bei einem wirklichen Todesfall. Der Kultvorsteher erweckte den ‚Toten‘ durch Schlagen eines Bananenstrunkes auf den Boden zu ‚neuem‘ Leben, dann zog dieser den anderen vorantanzend ins Dorf zurück und gab den Genossen ein Fest.

einer Orakelfrau mitgenommen wurde, um sich Rat zu holen wegen zweier Töchter, die auswärts verheiratet und ernstlich erkrankt waren. Die Frau stellte ihre *mìlopò ma ngambi* „Köpfe des Orakels“ auf und ließ sich das Anliegen nochmals vortragen, nahm dann ein Glas mit Wasser und kleine Stückchen eines Schwingelgrashalmes und ließ sich den Namen einer der beiden Frauen nennen. Sie warf ein Grasstückchen ins Wasser, und dies sank auf den Boden. „Das ist eine Leiche“, erklärte sie, nahm noch ein Grasstückchen, und auch es sank auf des Glases Grund. Wir sagten ihr den Namen der anderen Tochter. Die Frau warf ein Grasstückchen ins Glas, es sank bis in die halbe Tiefe des Wassers. „Sie wird nicht sterben, wenn ihr eine rechte Aussöhnung in eurer Sippe halten könnt“, versicherte die Oraklerin und warf noch ein zweites Stückchen Gras ins Wasser. Das schwamm obenauf. Die Frau sagte: „Sie wird nicht sterben, sie war schon im Grab, aber sie ist wieder herausgekommen.“ Wir gingen nach Hause und hielten eine erfolgreiche Versöhnungssprache. Nach einer Woche aber erhielten wir Nachricht, daß die, deren Grashälmchen geschwommen waren, beerdigt worden sei, aber die, von der wir hörten: „Sie ist eine Leiche“, lebt bis heute (20 Jahre nach dem Orakelspruch).

Der Großteil der beim Orakeln gebrauchten Dinge sind nur Zeichen, Mittel, durch die sich das Orakel äußert. Jedermann kann sie gebrauchen. Ein echter Orakelmann besitzt aber dazu noch einen „Kopf“ zum Ganzen, das ist ein Gegenstand, der als machtgeladen gilt. Im ganzen Waldgebiet und wohl darüber hinaus wird er häufig durch einen Bergkristall dargestellt. Beim Gebrauch wird dieser so hingestellt, daß seine Spitze nach oben zeigt (positive Stellung); von ihm soll die offenbarende Wirkung ausgehen, cf. p. 129. Als Ersatz für einen Quarzbrocken haben die Sa einen besonderen Kegelstumpf aus Lehm von etwa 6 cm Höhe, mit unterem Durchmesser von 6 cm, und oberem Durchmesser von 5 cm. Er enthält irgendein machtgeladenes Mittel. Die oben angedeuteten Zeichen werden beim Fragen gegen diese Symbole der Macht geworfen. So werden die Zeichen gleichsam kraftgeladen und befähigt, Geheimes anzuzeigen. Außer diesen, bei den Sa *onku* genannten Symbolen können auch ein Orakelhorn (s. unten) oder die Orakelspinne (p. 123) verwendet werden, und zwar sind diese überall anzutreffen. In einfacher Ausführung können einzelne solche Symbole auch für ihren Privatgebrauch besitzen, obwohl jeder dem Orakel eines Mannes von Ruf mehr zutraut als der eigenen Kunst. Ein solch einfaches Gerät ist z. B. das von den Sa *disē* „Freude“ genannte. Es besteht aus einem hölzernen Kolben, der an einer dünnen Liane waagrecht schwebt, und einem Bündel Medizinkräuter und anderer „starker Mittel“, die mit einer dünnen Schnur umwickelt sind und von übergossenem Blut, Pflanzenabsuden u. ä. ganz schwarz aussehen. Dieses Bündel hat eine Schlaufe, mittels der es am kleinen Finger waagrecht hängend dem Kolben genähert wird. Zeigt das Bündel, zur Ruhe gekommen, gegen den Kolben, so ist die Auskunft positiv; legt es sich parallel zum Kolben, so ist die Sache abgelehnt.

In allen Gegenden bekannt ist ein mit menschlichen und tierischen Abfallstoffen und Steinchen gefülltes, an der Öffnung mit einem Stück Leopardenfell verschlossenes und mit einem Henkel versehenes Horn (Büffel, Rind, Anti-

lope o. ä.) oder ein kleiner Elefantenzahn. Die Kosi und Yaonde haben dafür den Namen *nlāk* „Orakelhorn“, die Kundu *mòbàngò*; bei anderen hörte ich nur „Horn“ (Duala : *tongò*, Sa : *ìton*, Yaonde : *àton ngam*, Nkon u. a. *ton*). Es gleicht den zum Großmachtmittel *mjam*⁷ gehörigen Hörnern und hat an seinem Henkel oft noch einen Strauß Kräuter oder ein Vogelnest (meist vom Webervogel) hängen, aber auch kleine Schellen eingeborener und europäischer Herkunft.



Abb. 1

Als Füllsel dienen: Menschenknochen, Tierknochen, Fell, Krallen, Haut, Haare, Federn, Exkrement vom Leopard mit unverdauten Terteilen u. ä. Es gibt allerdings auch ganz leere Hörner; früher trug fast jeder Wanderer ein kleines Hörnchen am Gürtel. Der Feldeckel ist mittels Lianenschnüren an dem Horn befestigt. Manche Hörner haben eine Art Messingbeschlag als Schmuck und Kupferferringe zum Aufhängen.

Solche Hörner werden als handliches Gefäß mannigfach in der Magie verwendet. Man trägt Antilopenhörnchen mit kräftigen Mitteln gefüllt am Oberarm oder Gürtel. Beim Orakel gebraucht man die Hörner auf zweifache Art: 1. in der Art wie der oben genannte Bergkristall oder Lehmkegelstumpf (Orakelköpfe); 2. als ein Mittel, das dem Orakelmann direkt Mitteilungen macht; es ist dann gleichsam „Zauberstab“. Bei den Kosi läßt sich der *mòd è'longè* „Orakler“ vom Klienten seine Fragen vortragen, dann „bespuckhaucht“ er das *nlāk*, trägt ihm das Anliegen vor, schüttelt es, wobei das Gerassel des Inhalts den Klienten beeindrucken und seinen Glauben stärken soll. Darauf sagt das Horn dem Meister die Auskunft (der Totengeister) ins Ohr, die dieser nach einigem Taumeln und Stöhnen dem Frager mitteilt. Einzelne Orakler geben dem Frager das Horn in beide Hände, damit es diesen „ausrieche“; dann beschnuppert er selber das Horn und beschwört es, die rechte Antwort zu geben. Dabei hält er es in der Hand und beschaut es eine Weile ruhig oder zieht sich mit dem Horn in seine Hütte zurück, horcht auf die „Stimme“ aus dem Horn und schüttelt es, damit man draußen das Gerassel höre. Nach einer Weile kommt er wieder heraus und gibt Auskunft. — Bei den Stämmen am Rumpi(Lombi)-Gebirge legen sich manche Orakelmänner, wenn sie den Fall angehört und dem Horn mitgeteilt haben, nieder, schieben sich das Horn unter den Kopf und fallen (scheinbar) in Schlaf; dabei teilen ihnen die Ahnengeister oder magische Kräfte die Antwort mit.

CHRISTIAN GEHR †⁸ hat von den Koko berichtet, daß der Wahrsager ein

⁷ Zwei Büffelhörner waren das Orakelmittel des *mjam*, der um 1930 vom Kreuzfußgebiet aus bis nach Südkamerun verbreitet wurde; cf. Anm. 23.

⁸ Von 1901-15 Missionar in Kamerun, hauptsächlich im Gebiet der Limba und Koko am unteren Sanaga.

Büffelhorn benützt. Es ist durch ein Leopardenfell verlängert, erweitert und verschlossen, mit einem Bastgeflecht überzogen und mit wilden Nüssen und Leopardenlosung gefüllt, an seiner Spitze hängen zwei Glöckchen. Nach Anhören des Falles geht der Orakelmann ins Haus, begleitet von einem, der das Niesen unterdrücken kann, denn Niesen verscheucht die Geister, die dem Meister Auskunft geben wollen. Dieser beklopft mit dem Horn den Boden⁹ und zerkaut dabei Paradieskörner (*Amomum melegueta* Rosc.); er spuckt diese auf das Horn, packt es, schwingt es heftig hin und her und schlägt seine Verlängerung auf den Boden. Im Schwung und mit Lärm fliegt dann das Horn, angeblich mit eigener Kraft, die Wand hinauf ans Dach, fällt herab, dreht sich wie ein Kreisel, geht dann wieder in die Höhe unter Lärm und Spektakel. Der Orakler wird ganz aufgeregt und geht dann mit seinem Horn an einen besonderen Ort, um dort zu hören, was ihm die Geister offenbaren wollen. Die Leute haben sich unterdessen zerstreut und kommen am Morgen wieder, um die Auskunft zu hören. Sie lassen sich im Hofe nieder, und der Wahrsager setzt sich zwischen sie; er schweigt, bis alles still geworden ist, denn „die Stimmen sprechen immer noch mit ihm“. Zuletzt sagt er den Leuten einen Bescheid, den sie als wahr hinnehmen. Soweit GEHR.

Eine bedeutende Rolle als Orakelmittel spielt die Vogelspinne (*Mygale avicularia* L.), so daß sie in vielen Stämmen einfach „Orakel“ heißt, z. B. bei den Nkon, Ba'ni, Yaonde und Bulu: *ngam*; bei den Nend: *èngamb*; bei den Sa: *ngamb* oder *isi* „in der Erde“; Duala: *àbòbè la ngambi* „Orakelspinne“. Dieses faustgroße, zottigbehaarte Insekt lebt in Erdlöchern, die Mäuselöchern gleichen. In diesen Löchern kommt es in Verbindung mit den Schattengeistern und kann daher deren Geheimnisse vermitteln. Darum steht es im ganzen Lande in hohem Ansehen und wird, obwohl giftig, nicht getötet; ja, mancher bringt es in die Nähe seiner Wohnung, säubert den Platz vor dem Loche und überdeckt den Eingang mit einem Blätterdächlein.

Nach GEHR meinen die Leute am Sanaga, die Vogelspinne komme aus dem Grabe, sie entstehe aus dem Unterkiefer eines Verstorbenen. Darum könne sie auch leicht sagen, ob ein Kranker dem Tode verfallen sei oder nicht. Heischt man von ihr Auskunft, so legt man ein Stäbchen als Substitut für den Kranken vor das Spinnenloch und gibt der Spinne seine Frage kund. Ist am andern Morgen das Stäbchen auf die Seite geschoben, so laute der Bescheid, der Kranke werde wieder gesund: ist es in das Loch gezogen, so bedeute dies: Unheil steht bevor, wenn vielleicht auch nicht unmittelbar der Tod droht; ist aber frische Erde am Stöckchen, so heiße das: Der Tod wartet auf dich.

Bei den Yabasi am oberen Wuri zeigte man mir, wie man sich für privaten Gebrauch von der Vogelspinne raten läßt. Die Frager legen am Abend vier halbe Bohnenhäute, die innen weiß und außen farbig sind, um das Loch und bitten das Tierchen um Auskunft und Rat. Sind die Schalen am Morgen ins Loch gezogen, so ist der Fall hoffnungslos. Liegen die Schalen „auf dem Rücken“ (die hohle, weiße Seite nach oben), so ist die Auskunft negativ; liegen sie „auf den Beinen“ (die Wölbung nach oben), ist sie positiv. In jedem Fall

⁹ Cf. *mùdikì* p. 133.

ist die Sache zu wiederholen. Am befriedigendsten ist die Antwort, wenn die Schalen halb so, halb anders liegen. Liegen die Schalen 3 : 1, so kann man die Sache wiederholen, bis günstige Antwort erfolgt, und hat so das Geschick gewendet.

Komplizierter ist das Verfahren, das bei den Sa am mittleren Sanaga beobachtet wurde. Man schneidet Blätter zu Figuren und läßt die Seite mit hervorstehender Blattrippe als „Rücken“, die glatte Seite als „Bauch“ oder „Beine“ gelten oder bestreicht die eine Seite rot (Glück), die andere schwarz (Unglück) und legt sie der Spinne fragend vor. Hier stellt nun jede Figur etwas Besonderes dar ; ihre Lage offenbart „Glück“ oder „Unglück“. Es werden aber auch Schlüsse aus der Stellung des Zeichens zum Erdloch gezogen. Liegt es quer vor dem Loch, so ist der beabsichtigte Weg gesperrt ; zeigt es vom Loche weg, so ist der Weg frei. Bei „gesperrtem Weg“ ist nach der Ursache zu fragen und nach einem Mittel, den Weg zu öffnen.

Gewerbsmäßige Orakelmänner haben eine ganze Menge solcher Zeichen bereit, die noch vermehrt werden können, wenn neue Möglichkeiten auftauchen. P. SCHEIBLER sen.¹⁰, dem ich verschiedene Notizen in diesem Aufsatz verdanke, hat mir gestattet, die vierundvierzig Zeichen seiner Sammlung aus dem Sa-Stamm abzuzeichnen. Die Blätter sind von dem Negerpflaumenbaum (*Pachylopus edulis* Don. ; Sa : *sā*, pl. *māsā* ; Duala : *bòsao*, *m̃-*) genommen ; sie sind zäh und hart. Man steckt die für den Fall passenden Zeichen ins Spinnenloch. Die Spinne schiebt die Blätter bei ihrem nächtlichen Ausgang vor sich her ; durch deren Lage am Morgen antwortet die Spinne auf die gestellte Frage. — Die nachstehend abgebildeten Zeichen zerfallen in Gruppen und bedeuten in der Sa-Sprache :

A. Personenfiguren¹¹

1. *kùm mùt* „ein reicher Mann“ mit zahlreichem Anhang.
2. *mis mem* „meine Augen“, d. h. du wirst sehen (= bekommen), was du begehrt.
3. *nkol mùt* „Junggeselle“.
4. *nyò* „Mund“, d. h. es werden Aussagen gemacht : ob günstig oder fatal, zeigt die Lage des Blattes.
5. *nu* „satt werden“, d. h. einer, der einen Hof und zwei Frauen hat.
6. *mùt mpom ngwa* „einer mit einer Frau“ hat etwas wider dich.
7. *wo ù gwèl jàn* „eine Hand hält etwas“, d. h. einer wird dich packen und dir ein Leid antun.
8. *nèmb woy* „jemand von den Deinen“, und zwar ein Mann, hat etwas wider dich.
9. *obase kon e mal* „du wirst gesund werden“.
10. *sòy* „Grab“, d. h. es wird ein Todesfall eintreten.

¹⁰ PAUL SCHEIBLER sen., Missionar in Kamerun, 1904-15 in Sakbayeme am mittleren Sanaga, 1920-23 in Yabasi am oberen Wuri.

¹¹ Nr. 1-12a sind männlich, Nr. 12-18 sind weiblich.



Abb. 2

11. *ohiŋga* „ein junger (noch unbeschnittener) Bursche“ hilft dir oder steht dir entgegen.
- 12a. *mùnlom* „männlich“; es handelt sich um ein männliches Wesen.
- 12b. *mudà* „weiblich“; es handelt sich um ein weibliches Wesen;
13. *mud' a bôn* „Mutter von Kindern“ entweder: dein Weib wird fruchtbar sein, oder: in diesem Falle handelt es sich um eine solche Frau;
14. *okò* „ein Kultbund“, d. h. laß dir von einer dem *kò*-Bund angehörigen Frau ein Mittel geben.
15. *hìngònd* „Jungfrau“, wie bei 11.
16. *mudà à gwal* „eine Frau wird gebären“; durch den umgebogenen und mit einem Stäbchen festgesteckten Blatteil ist die Schwangerschaft angedeutet; weil die Frau bei der Geburt auf dem Rücken liegt, ist die Antwort positiv, wenn die Blattoberseite unten liegt; negativ, wenn die Blattrippe nach oben schaut.
17. *sòŋ* „Grab“ (cf. 10); hier ist eine Frau gemeint.
18. *mis mem* „meine Augen“ (cf. 2); hier ist eine Frau gemeint.

B. Tierfiguren

19. *ngamb* „Vogelspinne“ entscheidet, ob die Antwort richtig ist, oder ob die Frage wiederholt werden muß.
20. *otiti wel* „Tier mit langem Schwanz“ wirst du erlegen.
21. *nug' a bihónd* „Tier des Beils“, d. h. Großwild wirst du erlegen.
22. *kob* „Huhn“ ist zu opfern.
23. *nlom kob* „Hahn“ ist den Ahnen zu opfern.

C. Andere Sinnbilder

24. *nkuki mbe*¹² „ein schlimmer Schattengeist“ (er hat Mund = Fluch, und Auge = böser Blick) wird dich umbringen.
25. *ongen* „böser Blick“, durch den dich eine Hexe aus dem Wege zu schaffen sucht.
26. *lòŋ* „Gruppe, Gefolgschaft“, d. h. jemand aus deinem Kreise wird sterben, oder es wird ihm ein Unglück zustoßen.
27. *màsē*¹³ „Jubel“ (beim Lachen werden die Zähne sichtbar) steht dir bevor.
28. *onyen bag* „du wirst mager werden“, denn es stehen dir schlimme Zeiten bevor.
29. *onduba* „umsonst, ohne Gewinn“, das Ende des Blattes ist umgeklappt; dadurch ist angedeutet, daß er gesenkten Hauptes betrübt nach Hause geht.
30. *obigla nyemb* „der Tod wird dich holen“.
31. *kòb djàm* „etwas festhalten“, d. h. du bleibst an etwas hängen und wirst festgehalten; daher hast du keinen Erfolg, verlierst den Prozeß oder ähnliches.
32. *opagbe* „eingengt“, d. h. der Ausweg ist versperrt, du kommst nicht zum erstrebten Ziele.
33. *obekeg kundag* „der Weg ist frei“, du kannst gehen, wohin du willst, der Erfolg winkt (die beiden Hakenreihen heben sich gegenseitig auf).
34. *oikan* „Überwindung“ bezieht sich auf eine vorliegende Schwierigkeit: es sind zwei Blätter aufeinander geheftet, davon ist das eine rot (günstig) gefärbt, das andere schwarz (ungünstig).
35. *ombeleg* „Enttäuschung“, d. h. du wirst nichts nach Hause tragen von der Jagd, vom Markt oder bei anderer Gelegenheit; jedenfalls winkt kein Erfolg.
36. *oiken* „Stock, Fußfessel“, d. h. du wirst festgehalten, in den Block gelegt; dir droht Gefahr.

¹² *nkuki* sind Wiedergänger, die keinen Eingang ins Totenreich fanden. Sie halten sich tagsüber an einsamen Orten auf, nachts plagen sie Menschen in den Häusern, bringen Ungeziefer und Mißernte, Krankheit und Unglück. Sie können sich auch tötlich an Menschen vergreifen, und nur das Orakel weiß Mittel, sich ihrer zu erwehren. Sie können in wilde Tiere eingehen und finden mit ihnen ihr Ende. Will man ihrer ledig werden und sind die Bemühungen eines Medizinmannes (Vergraben von „niederdrückenden“ Mitteln im Grab, Wegfangen und Töten einer Eidechse, ihres Seelentiers, auf dem Grab) vergeblich, so gräbt man die Leiche aus und verbrennt sie; fließendes Wasser trägt dann ihre Asche in die unsichtbare Welt hinweg.

¹³ *dīsē*, pl. *màsē* cf. p. 121.

37. *ibok i lam* „ein guter Ort“, d. h. bei dem geplanten Unternehmen ist nichts Schlimmes zu befürchten.
38. *obawe* „nutz-, zwecklos“, d. h. dem Unternehmen ist zu widerraten, denn es trägt nichts ein.
39. *i boma lam* „du triffst Gutes“ : dir winkt Glück und Erfolg.
40. *obekum* Rindenmedizin vom gleichnamigen Baume muß du anwenden.
41. *onhad müt* „ein reicher Mann“ wird sterben, denn die Löcher bedeuten „Grab“ (vgl. 10 und 17).
42. *ngé*¹⁴ der über Fruchtbarkeitstabu wachende Feme-Bund weiß um die Sache ; wende dich an seine Kulddiener.
43. *nku bilim* „du bekommst ein Unglücksomen“ : es wird gewarnt, sich nicht durch naheliegende günstige Umstände täuschen zu lassen, sondern vielmehr auf Wegtun von Schuldverhaftung zu sinnen.
44. *mo à ngwo* „es stirbt einer“ ; man schlägt die Hände über dem Kopfe zusammen als Zeichen der Trauer und des Wehs.

Es zeigen also die Nr. 5-9, 14, 18, 24, 38, 43 „Augen“, z. T. „den bösen Blick“, Nr. 10, 17, 41 ein „Grab“, 7 und 44 „Hände“, Nr. 31-33 „einen Haken zum Festhalten“ (der Haken in Nr. 16 ist ein „Weib“, wie auch in Nr. 5, während dort die Kerbe links einen „Hof“ bedeutet). Die vielen Zacken in Nr. 26 sind Kinder und Enkel ; Nr. 3, 4, 24 zeigen einen „Mund“, Nr. 36 das „Loch“ im Block, in der Fessel ; Nr. 35 läßt auf dem leeren Bauche den Nabel hervorragen.

Mehr als irgendein anderes Orakelgerät symbolisiert das Körbchen- oder Schüttelorakel¹⁵ die Allwissenheit. Es verdankt seinen Namen dem flachen „Körbchen“ *èsanja* (Duala), *osel*³ (Sa). Es ist etwa 7 cm hoch und hat 22 cm Durchmesser, in ihm werden die Zeichen und Mittel aufbewahrt und vor Gebrauch „geschüttelt“. Andere haben statt des Körbchens eine Rindenschachtel (*ngòbe*) von etwa 12 cm Durchmesser und 20 cm Höhe oder eine Basttasche (*mùkùtá*) mit geflochtenem Henkel. Diese Behälter sind mit einem Deckel verschließbar. Ihr Inhalt besteht aus „Macht-“ und „Anzeigemitteln“. Macht- und kraftgeladen sind Bergkristalle und andere Quarzsteine¹⁶. Sie stammen aus der Erde, dem Aufenthaltsort der Ahnen und anderer Geister,

¹⁴ *ngé*, Duala : *mùngí*, Kosi : *mwa-nkùh*, Ba'ni : *ngùmbà* = Feme-Dämon, -Kultbund, der im Auftrag der Stammesführer der Feme waltete, die Frauen im Zaume hielt, Disziplinarstrafen durchführte, des Landes verwies und heimlich die Todesstrafe ausführte. Im Unterschied zu anderen Kultbünden trat er nie öffentlich mit Tänzen und Festen auf, sondern hatte nachts sein Wesen. An den Fruchtbarkeitsfeiern nahm er hinter einer Kulisse teil. Wenn es nötig war, seine unheimliche Macht zu zeigen, so warf er über den Zaun der Kulisse einen mit dem weißlichen gallertartigen Saft einer Schlingpflanze *nhwi* eingesmierten und mit glühendem Haumesser abgeschlagenen Menschenkopf, von dem die *mùngí*-Leute sagten, der Dämon habe ihn abgebissen, sein Speichel klebe ja noch an dem Kopfe. Den Mitgliedern wurden bei ihrer Aufnahme in den Bund Wundmale in die Brustmuskeln geschnitten.

¹⁵ *sésè* „schütteln, ein Gefäß mit Inhalt schwenken“, *sésè ngambi* „die Orakelzeichen im Behälter schütteln“, *mùsésè-ngambi* „Orakelschüttler, Orakelmann“.

¹⁶ „Solche Steine entstehen, wenn der Blitz in den Boden schlägt.“

und müssen daher Träger deren Kraft sein. Als Ersatz für solche Steine gibt es auch aus Lehm geformte Kegel, die mit mancherlei Machtmitteln gefüllt werden (cf. p. 121). Wem die Ahnen wohl wollen, den lassen sie einen geeigneten Stein finden. Der Besitzer kann sich damit ein Orakelgerät machen oder ihn teuer verkaufen, denn die gewissen Steinen innewohnende Kraft ist auch zu anderem nütze. So trägt mancher neben anderen Schutzmitteln z. B. stets einen Quarzkristall in seiner Schultertasche mit sich. Es heißt, auch die Leoparden scharren sich solche Steine aus der Erde und hätten sie bei sich.

Die anderen notwendigen Orakelgegenstände sind von geringerer Bedeutung. Es sind Knochen u. ä. von Vögeln, Fischen, Reptilien und kleinen Säugtieren, die teilhaben an den verborgenen Kräften in Erde, Luft und Wasser; z. B. von Leoparden (weil sie auf ihren nächtlichen Streifen manches erfahren, was dem Auge eines gewöhnlichen Menschen verborgen bleibt), von Kriechtieren (die in ihren Löchern in der Nähe der Schattengeister leben), von Fischen und Meertieren (die in steter Fühlung mit den Wassergeistern (*měngu*)¹⁷ stehen) und von Habichten u. ä. (die der Menschen Leben und Treiben aus der Vogelschau beobachten). Weitere Gegenstände müssen direkte Beziehungen zum Menschen haben. Weil die früher übliche Verwendung von Menschenknochen durch die Regierung heute verboten ist, können diese durch Haustierknochen ersetzt werden. Die Beziehung ist dadurch gegeben, daß die Haustiere zusammen mit den Menschen durch die gleiche Haustüre laufen und unter dem gleichen Dache wohnen. Durch diese, alle Lebensgebiete symbolisierenden Teile ist das Orakelgerät allwissend und seine Anhänger glauben ihm.

Als konkretes Beispiel sei der animalische Inhalt eines Schüttelbehälters genau aufgeführt: Knöchlein von Haustieren, Antilopen, Schlangen, Schimpansen, Gorillas, geheim auch von menschlichen Albinos, Knorpel von Fischen, Schneckenhäuschen, Muscheln, Krabben- und Krebsscheren, Stachelschweinborsten, Krallen von Raubtieren und -vögeln, kleine Säge eines Sägefisches, Schildkrötenschuppen, Zähne von Puffotter, Hecht, Krokodil, Leopard, Wildschwein u. a., Puppen von Insekten und Schmetterlingen, Vogelfedern und Menschenhaare. Besonders beliebt sind Knochen, die andere Tiere unverdaut wieder von sich gegeben haben, darum auch der Leopardenkot. Solches Exkrement und unverdaute Knochen wirken durch Analogie: Sie waren verschwunden und sind wiedergekommen; also können sie in der unsichtbaren Welt Vorhandenes oder im Tode Verschlungenes bekanntgeben. Anstelle getrockneter Menschenhände wird in neuerer Zeit dem Orakelgerät ein kleiner Spiegel beigelegt. Aus der Pflanzenwelt sorgen Baumrindenstücke, Kraut- und Grasbüschel, Scherben von Kalebassen u. a. für Kräfte der Gesundheit, verkörpern freilich auch schädigende Mächte. In solcher Sammlung besitze der Orakler vielerlei Dinge, die er heimlicherweise irgendwohin schicken könne, damit sie ihm Kunde aus allen Ortschaften und Gehöften brächten, von wo Leute zum Fragen zu ihm kommen. So sei er, wenn er gefragt werde, alsbald im Bilde und könne Bescheid geben, berichtet MULINDO.

¹⁷ *jěngu*, pl. *měngu* „Meerfrauen“, Nixen vergleichbar. Näheres cf. J. ITTMANN, Der kultische Geheimbund *djěngu* an der Kameruner Küste. *Anthropos* 52. 1957, pp. 135-176.

Untermengt mit diesen Mitteln sind die Zeichen, wie sie in Abb. 2 gezeigt und beschrieben sind. Hier sind sie freilich aus stabilerem Material und geschnitzt, nämlich aus Schuppen des Pangolin; bei den Duala, Sa, Nkon, Bulu, Yaonde, Koko, Ewodi: *ka*; bei den Mbonge, Kpe, Kundu, Subu: *ica*; bei den Loy: *fèa*, und bei den Londo: *ija*, genannt. Sie haben etwa $\frac{1}{4}$ der Größe der genannten Blätter. Dazu gehören noch einige Kaurimuscheln (*Cypraea moneta* L.; Duala: *mbàmba*), an denen Bauch- und Rückenlage (positiv und negativ) besonders leicht festzustellen ist.

Beim Gebrauch werden zunächst die Machtmittel auf einer Matte, einem Brett oder dem Boden zwischen Orakelmann und Klienten fein säuberlich um den „Kopf“ ausgebreitet, dessen Spitze nie auf den Klienten gerichtet ist. Während der Orakelmann seine Geräte aufbaut, trägt der Klient seinen Fall ein zweites Mal vor, gibt auch, wenn er für einen Abwesenden fragt, dessen Substitut (p. 118 f.) ab, und der Orakler läßt seinen „Kopf“ an diesem Gegenstand „riechen“. Hat der Fragende geendet, so bespuckt der Meister sein Gerät, pfeift, um die Geister seines Orakels zu mobilisieren, auf einer Krabbenschere und trägt das Anliegen seinen Gegenständen vor. Dabei hält er den Behälter mit den für diesen Fall ausgewählten Schuppen mit beiden Händen vor sich und schüttelt sie (*à sèse ngambi*) (cf. Anm. 15). Er unterbricht seinen Vortrag immer wieder durch einen Pfiff auf der Krabbenschere, als müsse er des Gerätes Aufmerksamkeit wachhalten, auch bespuckt er die Schuppen immer wieder. Bei einem letzten Pfiff läßt er, indem er weiter schüttelt, die Schuppen langsam über den „Kopf des Orakels“ fallen. Wo Schuppen aufeinander zu liegen kommen, legt er sie der Übersicht halber in der gleichen Lage wie sie gefallen waren, nebeneinander. Ist das Körbchen leer, so geht der Orakler zur Deutung der Zeichen und Anwendung auf den betreffenden Fall über.

Die Lage der Zeichen in ihrem Verhältnis zum „Kopf“ (ob ein solches direkt vor dem „Kopf“, zur Rechten, Linken, dahinter oder weiter weg liegt) gibt dem Deuter allerlei Fingerzeige. Danach entscheidet sich z. B. in welcher Reihenfolge die Zeichen zu lesen sind. Zeichen die dicht vor dem „Kopf“ zu liegen kommen, gelten als die wichtigsten. Sie sind am aufschlußreichsten, denn sie geben der Deutung die Richtlinien und kommen darum zuerst dran; es folgen die rechts- und linksliegenden, auf die es beim Anraten von Medizinern und anderen Hilfsmitteln sehr ankommt.

Beispiele: Ein Limba-Mann suchte Rat für seine schwerkranke Frau. Unter den Zeichen findet sich auch Nr. 17 „Grab“, es fiel negativ; also besteht keine Lebensgefahr, doch muß ein Mittel zur Abwendung drohender Gefahr gefunden werden. Von den Zeichen 22 und 23 ist das erste positiv, das andere negativ; also muß ein Huhn getötet werden. Nr. 42 liegt mit dem Rücken nach oben, also ist die Weiterbehandlung des Falles dem *mùngi*-Bund (cf. Anm. 13) zu übergeben, gegen den sich der Kranke oder einer seiner Angehörigen verfehlt hat. Dort wird auch entschieden, was mit dem Huhn geschehen soll.

Bei einem anderen Fall im gleichen Stamm fiel das Zeichen (Nr. 10) für „Grab“, positiv, dem Kranken steht also der Tod bevor. Auch Nr. 3 liegt positiv, danach hat ein Jungeselle die Lebensgefahr verursacht, denn auch Nr. 25

liegt „auf den Beinen“. Da kann der Meister nur raten, durch eine „Tadelversammlung“¹⁸ diesen Junggesellen festzustellen und ihn zur Rücknahme seines bösen Einflusses zu veranlassen. Wird in dieser Versammlung das gewünschte Ziel nicht erreicht (z. B. weil sich keiner als Verursacher bekennt oder er Forderungen zur Wiedergutmachung stellt, die des Kranken Sippe nicht erfüllen kann oder mag), dann wird bei späterer Konsultation das Orakel den Verursacher der Krankheit nennen oder einen Weg zur Behebung der Hindernisse anraten und weitere Verhaltensmaßnahmen empfehlen.

Bei den Mongo fragte einer gelegentlich einer geplanten Handelsreise: Unter den Zeichen lag Nr. 31 positiv, es sind also Verwicklungen und Schwierigkeiten zu erwarten; Nr. 21 zeigt, daß die Schwierigkeiten von einem Nagualbesitzer¹⁹ zu erwarten sind. Der Orakelmann fragt, ob in des Klienten Gruppe ein solcher existiere und rät auch hier eine Ausspracheversammlung an, um die Hindernisse zu beseitigen. Das Orakel werde den Widersacher nennen, wenn die Aussprache erfolglos bleibe.

In Ngombo Ku (Kosi) war ein halbwüchsiger Junge durch einen fallenden Baumast erschlagen worden. Dieses Unglück macht als Omen offenbar, daß auf der ganzen Sippe ein Bann liegt, der nur durch Aussöhnung mit den Ahnen gelöst werden kann. Das Orakel hatte früher schon festgestellt, daß das Gehöft, aus dem der Verunglückte stammt, an einem „unguten“ Platz angelegt worden ist. So wird wohl der Sippenvorsteher weiteren Rat vom Orakel holen müssen. Einstweilen sagt es aus: Nr. 1 liegt positiv, also Aussicht, daß die Sippe auf dem Platze Nachwuchs haben werde; Nr. 25 negativ, also ist keine Hexerei zu befürchten, Nr. 23 positiv: das verlangte Hahnenopfer erinnert an seither hinausgeschobene Wiederherstellung der Rangordnung gegenüber den Ahnen; Nr. 32 positiv: Widerstand ist zu erwarten; darum ist, wenn die Aussöhnung mit den Ahnengeistern keine Sicherheit bringen sollte, durch das Orakel feststellen zu lassen, woher der Widerstand kommt und wie er zu beseitigen ist. Etwas gezwungen lautete die Deutung: Nr. 1 liegt zur Linken des „Kopfes“, also gilt obige Zusage nur, wenn der Hof verlegt wird „links vom Gehöfte eines wohlhabenden Mannes“. Sei der rechte Platz gefunden, so gäbe das Orakel Auskunft, welche Vorsichtsmaßnahmen beim Klären des Baugrundes zu walten

¹⁸ Um eine unguete Sache aus der Welt zu schaffen, Unheil vorzubeugen u. ä., ruft man die Gruppe zusammen und sucht durch gegenseitige Aussprache die Ursache zu finden und zu beseitigen. Dieses Verfahren heißt bei den Kosi *onkanag* „Beschwörung“, bei den Sa: *sáyab sàì* „Segen aussprechen“, bei den Duala: *tòps bèsà* „Vorwürfe machen, Tadel aussprechen“, weil man dem Gefährdeten das vorhält, was der Einzelne gegen ihn auf dem Herzen hat, und ihm so Gelegenheit gibt, durch Geständnis und Gutmachung die grollenden Herzen umzustimmen, so daß er die Gefahr mit freiem Rücken bestehen kann. Diese oft mit symbolischen Handlungen verbundene Sitte ist vielleicht das tiefste Brauchtum in Kamerun.

¹⁹ Man glaubt Mittel und Wege zu haben, ein Tier o. ä. aus sich heraus zu erschaffen, ein zweites Selbst in anderer Gestalt, in das man gelegentlich seine Seele deponieren kann. Dies ist freilich kein natürliches Tier, und Menschen oder Tiere, die nicht „vier Augen haben“ (Anm. 21), können es von wirklichen Tieren nicht unterscheiden. Was der eine Körper erlebt, widerfährt dem anderen auch, denn in beiden existiert nur eine Seele. Das Seelentier (Nagual) dient seinem Besitzer, der Hexe, zu Nutzen und Schutz; cf. auch Anm. 3.

hätten. — Da der Meister in ständigem Kontakt mit seinem Klienten steht, kann er beim Deuten eines jeden Zeichens fragen, wie der Entscheid für die betreffenden Verhältnisse passe.

Alles Machtgeladene verliert durch Gebrauch und ungünstige Einflüsse von seiner Kraft. Hat ein Meister den Eindruck, das Orakelgerät funktioniere nicht mehr recht, so opfert er einen Hahn und übergießt es mit dessen Blut, hält es auch neunmal²⁰ gegen ein reinigendes Feuer, klopft es neunmal an einen Herdstein oder führt es neunmal um seinen rechten Oberschenkel; so werde es gleichsam neu kraftgeladen und gebe wieder richtige Auskunft. Oder er läßt durch einen anderen Orakelmann feststellen, warum das eigene Gerät streikt. Dabei wendet er sich gern an Meister mit hellseherischer Begabung²¹. Ist sein Gerät nicht mehr zu bessern, so vernichtet er es. Die wertvollen Teile verkauft er, die anderen wirft er in fließendes Gewässer, die sie in die unsichtbare Welt, „woher sie stammten“, zurücktragen.

Es gibt auch Orakler, die nicht nur schädlichen Einfluß schwarzer Künste feststellen, sondern die das betreffende unglückbringende Mittel auch auffinden und es dadurch unwirksam machen. Die Kameruner kennen allerlei Zauber finsterer Menschen. Bei den Duala und ihren Nachbarn spricht man von *ngad' a mūdūmbū* (Mundgewehr), *ngad' a būlu* (Nachtgewehr), *ndōndōkī* (Nadel) und meint damit bösertige Verwünschungen, die schwere Erkrankungen verursachen. Angeblich sollen solche Hexen einen Beinknochen eines Menschen, womöglich eines Albino, an den Mund setzen und dem Gehaßten Nadeln, vermischt mit anderen Zaubermitteln, „in den Körper blasen“. Auch ein gegen den Feind, der in der Nachbarschaft oder gar im eigenen Gehöft lebt, ausgesprochener böser Fluch wird mit diesen Namen bezeichnet. Ein in des Gehaßten Nähe vergrabenes Zaubermittel soll dem Fluch Substanz verleihen. Im gleichen Sinn sprechen die Kpe von *vako va wū* „Kanu der Nacht“, das nächtlicherweise die Gebirgsbäche herauffahren soll und mit dem die Hexen ihr Unwesen treiben. Die Kosi behaupten, böse Menschen könnten ein *nşom bèlēm* „Hexensache“ anfertigen, indem sie Haare und andere Abfallstoffe eines Gehaßten, ein altes Tüchlein, eine Armspange o. ä. mit anderen Mitteln zu einem Bündelchen zusammenfügen, dies gegen Verrotten mit einer Schicht Gummisaft umstreichen und es in dessen Gehöft vergraben, wo dieses Bällchen, *ēpūme* genannt, in der Sippe schädigend wirken soll. Aufgefunden kann dieses *ēpūme* nur von solchen werden, die ein Orakelgerät, meist ein Horn haben,

²⁰ Neun ist im Waldland die wichtige Zahl für Termine etc., z. B. *jā dībūa* „neun sitzen“ heißt 1. neun Tage lang nach dem Begräbnis für jemand Wehklage halten, Trauergebräuche üben, 2. die beschnittenen Knaben leben neun Tage unter Tabu-Regeln. Bei den Kpe kann ein Verstorbener *māwūa maesē* „alle neun (Heilmittel)“ zu seiner Genesung erhalten haben. Verschieben die Kosi einen Entscheid, so heißt es etwa: *sēa bōmē mēbū mala* „wir treffen uns in drei Neunen — 3 mal 9 Tagen — wieder“.

²¹ Duala: *bene misō manēi* „vier Augen“ (= zweites Gesicht) haben kann angeboren sein, man meint es aber auch durch Erleben von Riten und Anwenden von Riten erwerben zu können. Die so „Erfüllten“ können in die geheime Welt der Geister und Hexen sehen. Wer Seelengemeinschaft mit einem Tier hat (Anm. 19), verfügt auch über vier Augen.

mittels dessen sie das Unheilspäckchen „erriechen“ können. Die Kosi und ihre Nachbarn haben drei Dinge, denen sie solche „Geruchsfähigkeit“ zuschreiben. Sie heißen 1. *o'e'dim e'kol*²² „Erdgeister“, über die ein *mòd è èkom* „Glied des *èkon*-Bundes“ (cf. Anm. 3) verfügt und die ihm beim Suchen helfen können, 2. *ndiendiadè* „Sperling“, wörtlich „Gehöftwächter“ und 3. *onkonekè* „Rabe“; es sind zu einem Sträußchen zusammengebundene Blätter und Reiser, die von übergossenen Absuden und Blut zusammenkleben und schwarz aussehen. Sperlinge treiben sich in kleinen Rudeln in den Gehöften umher, schwarze Raben mit weißer Brust fliegen in der Nähe der Wohnungen nahrungssuchend von Baum zu Baum; beide Vögel wissen also alles, was in den Siedlungen und Gehöften vor sich geht, weil sie alles beobachten können. Darum sind auch die betreffenden Mittel imstande, das vergrabene *èpùme* zu „erriechen“. Sein Besitzer geht mit einem solchen in der Hand durchs Gehöft, als sollte es den Boden absuchen. An einer Stelle stutzt er und weist seinen Gehilfen an, daß er hier graben möge. In vielen Fällen wird tatsächlich ein solch schädliches *èpùme* ans Tageslicht gebracht. Nach dieser Entdeckung herrscht Erstaunen und große Freude in dem seither von Unglück und Krankheit heimgesuchten Gehöfte, denn das Unheilsmittel ist gefunden; nun gilt es nur noch durch Aussprache, Orakel oder Ordal die neidvolle Hexe ausfindig zu machen.

Während es mancher gewerbsmäßige Orakelmann gegenüber den Hilfesuchenden mit seiner Kunst ernst meint, handelt es sich bei dem eben beschriebenen ‚Ausriechen‘ der Hexen dagegen wohl immer um bewußten Betrug. So wird auch von einsichtigen Landeskindern, die zu der oft gehörten Behauptung „die Orakelspinne lügt nie“ stehen, dem „Ausriechen“ meistens Mißtrauen entgegengebracht und gesagt, daß das genannte *èpùme* von den Orakelmännern oder ihren Helfern selbst gelegt werde. Das ist besonders dort der Fall, wo sich unter dem Vorgeben, das Hexenwesen bekämpfen zu können, Leute in Form eines Kultbundes zusammenschließen, sich die nötige Ausrüstung beschaffen und dann beim vorgegebenen „Kampf gegen die Hexen“ ein fragwürdiges Leben auf Kosten anderer führen. Wie in den herkömmlichen Kultbünden tritt einer maskiert auf, er hantiert mit dem „Riechhorn“; sie alle propagieren gewisse Bestimmungen, die z. T. sittliche Forderungen enthalten. Sie fahnden, wo sie Eingang gefunden, nach Hexen und verheißen, daß mit dem Bloßstellen der Hexen zugleich Not und Krankheit, ja der Tod beseitigt werden könne. Ein solcher Antihexenbund ist *èbàsènjòm*²³. Sein maskierter „Hexen-

²² Dies sind Wesen, Heinzelmannchen ähnlich, die unter dem Boden ihren Besitzern zur Verfügung stehen (cf. Anm. 3). Beispiel: Als man Eisenbahnen fahren sah, die nicht von außen her bewegt wurden, konnte man sich das nur so erklären, daß die Europäer über *èkon*-Kraft verfügen und einen *o'e'dim e'kol*-Sklaven in der Maschine eingesperrt halten, der den Zug antreibt.

²³ Ich habe seit 1911 nacheinander vier solcher Antihexenbünde beobachten können: *njòm*, *mjam*, *bàlèmbà* und *èbàsènjòm*, die mit ihrem Versprechen, sie könnten Not, Krankheit und Tod beseitigen, viel Hoffnung erregten, die aber immer in Enttäuschung endete. Diese Bewegungen kamen aus Nigerien ins Kreuzflußgebiet und wurden von Keaya- und Nyangi-Leuten durch die Kumba- und Viktoria-Division bis weit ins französische Kamerun getragen, um nach einiger Zeit, wenn die Betrogenen durch Schaden klug geworden waren, wieder einzuschlafen. Sie arbeiteten alle nach den gleichen Regeln,

riecher“ trägt eine Maske in Form eines *Turako*-Kopfes; er ist in ein weites, auf dem Boden schleifendes Gewand gekleidet. Hat er ein *èpùme* „gerochen“, so stellt er sich über den Fleck, und der Saum seines Gewandes bedeckt ein Stück des Bodens. Unter dem Schutz dieses Kleides „gräbt der Gehilfe nun das *èpùme* aus“, das er selbst mit sich gebracht hat.

Bei der Bedeutung des Neuen Testaments für die Kameruner Stämme kann es nicht wundernehmen, wenn sich in den letzten Jahrzehnten der Aberglawe auch seiner bemächtigt hat. Übung und Name haben Haussa-Händler und mohammedanische Lehrer ins Land gebracht; man nennt dieses Orakel *sòpìsò*, *sòm̃pìsòm̃pì*, *sòpìtò*, *sòm̃pìntà* oder *sòm̃pìtàsòm̃pìtà*. Das Wort ist dem Haussa oder der arabischen Sprache entnommen. Das Buch wird beim Orakel so zusammengebunden, daß ein hineingelegter Schlüssel nicht herausfallen kann. Ein Unbeteiligter steckt den Zeigefinger durch den herausschauenden Ring des Schlüssels, an dem nun das Buch hängt. Ein anderer redet dieses an: „du *sòpìsò*, gib zu erkennen, ob die Klage des N. N. zu Recht besteht; falle herunter, wenn Schuld vorliegt; bleibe am Finger hängen, wenn der Angeklagte schuldlos ist!“ Löst sich das Buch vom Schlüssel und fällt herunter, so gilt die Schuld als erwiesen, und der Verklagte muß Sühne leisten.

Die Leute am Kamerunberg nehmen zehn der 40 cm langen und 10 cm breiten Blätter eines stets von Ameisen belebten astlosen Stämmchens (*Anthocleista Vogelli* Planch) *mòwèndèwèndè* (Kpe), *bòpòlòpòlò* (Duala), bespritzen sie mit einem Pflanzenabsud aus einem Blattrichter und legen sie auf einem Bananenblatt so aufeinander, daß der Blattstiel des einen Blattes nach rechts, der des anderen nach links schaut, und zwar decken sich die Blätter etwa auf $\frac{2}{3}$ ihrer Länge. Neben diesen Blättern liegt ein altes Buschmesser, es dient als „Kopf“ (vgl. p. 124); der Orakler beklopft die Blätter mit einem *mùdìkì*, *mì-* (Duala) „faustgroßer Geröllstein, mit dem man den Boden beklopfend auch die Ahnen ruft“. Während nun die beiden Partner oder der Beschuldigte und der Orakler die beidseitigen Blattstiele anpacken und zu ziehen beginnen, spricht der Orakelmann etwa: „Hast du die fragliche Sache gestohlen, so sollen die Blätter fest zusammenhalten; hast du nicht gestohlen, so mögen sie sich lösen!“ Dieses wie auch das nachfolgend beschriebene Mittel genießt im Waldland allgemeines Vertrauen; man kann sich den jeweiligen Vorgang nicht erklären, aber jedermann versichert, daß die Sache stimme. — Allgemein bekannt ist auch die Übung bei Diebstahl: Die Gruppe, in der gestohlen wurde, geht zu einem Orakelmann. Der steckt jedem einzelnen ein Pfefferschötchen (ein anderer gar einen Puffotterzahn) unter das Augenlid. Beim Blinzeln fällt das Schötchen oder der Zahn heraus, falls der Betreffende ehrlich ist; bei

wenn auch z. T. in verschiedenen Formen. Sie gebrauchen das *èpùme*, das erwiesenermaßen von ihnen ausgelegt wurde, um dann von ihnen ‚errochen‘ zu werden. Besonders suchten sie auf diesem Wege ihre Widersacher als Hexen zu diffamieren und ihr lügnisches Treiben gegen sie zu rechtfertigen. Um neben den Sporteln, die das Hexenbekämpfen einbringt, wieder zu den Auslagen zu kommen, die der Erwerb der dunklen Kunst und der Geräte und Masken verursachte, wird jeder Betrogene zum Betrüger, indem er sein Gerät und seine Kunst in eine andere Gegend weiterverkauft, womöglich zu einem noch höheren Preis als er selbst gezahlt hat.

Dieben bleibt es hängen oder verletzt²⁴. Der verstorbene Missionar PH. HECKLINGER teilte mit, daß er einmal im Walde nördlich von Bonabedi (Duala) auf eine Gruppe Männer stieß, die einen Orakelmann im Kreise umstanden. Der hatte den ihm vorgetragenen Fall wiederholt, dann einem bereitgehaltenen Hahn den Kopf abgeschlagen und den flatternden Rumpf in die Luft geworfen. Über wessen Kopf der Vogel dahinflatterte oder vor wessen Füße er niederfiel, der galt als schuldig²⁵.

Um einen Diebstahl aufzuklären, wird dem Verdächtigen in Südkamerun erhitztes flüssiges Harz in den Handteller gegossen. Rollt es ab, so ist der Betreffende frei; bleibt es liegen und erzeugt Blasen, so ist die Schuld erwiesen. Das Gleiche gilt, wenn am Kupe und Manenguba ein Verdächtiger ein Stück glühendes Eisen etwa zehn Mal von einer Hand in die andere wechseln muß. Verbrennt er sich dabei, so liegt nicht nur die Schuld, sondern auch die Strafe ‚auf der Hand‘. — Hat ein Kpe-Alter am Abend des jungen Mondes die Himmelsgottheit angerufen, so legt er auf Daumen und Zeigefinger der rechten Hand ein Blatt und schlägt mit dem linken Handballen darauf. Zerplatzt das Blatt mit leichtem Knall, so war sein Gebet angenehm; gab es keinen Laut, so steht Übel bevor. — Wenn am Manenguba ein Mediziner Leute zum Kriegszug oder zur Büffeljagd „festgemacht“ hatte, ging er mit ihnen zum Kratersee *èbuog' e mwad* („Schüssel der Frau“) hinauf. Dort warf jeder der Betreffenden sein *opid* (kleine Trinkkalebasse) ins Wasser. Wessen Kalebasse unterging, galt als dem Tode verfallen und mußte zuhause bleiben; die andern konnten getrost den Gang wagen. — Bei seinem Morgengebet wäscht sich ein alter Nyangi Hände und Füße²⁶ und schüttet dann den Wasserrest in den Hof. Platscht das Wasser laut auf, so erwartet er die Erhörung seines Anrufs; wenn nicht, so sieht er dem Tage trübe entgegen.

²⁴ Herr ERICH WOLF, seinerzeit Pflanze auf der Mbonge-Farm im Meme-Tal, erzählte mir: Als ihm einmal etwas gestohlen worden war, haben seine Burschen gewünscht, daß sie sich alle den beiden Orakeln (Blätter und Pfefferschötchen) unterziehen. In beiden Fällen deutete das Orakel auf den Kochjungen als den Schuldigen, auch dann, als Herr WOLF selbst mit dem Jungen an den Blättern zog. Die Blätter gingen aber jeweils auseinander, als er mit den andern das gleiche Experiment anstellte.

²⁵ Ähnlich sollte das Flattern eines geköpften Hahns beim *olela*, dem Fruchtbarkeitsfest der Ba'ni im Grasland, Auskunft geben über das, was das kommende Jahr dem Stamme bringen werde. Nach allerlei Zeremonien warf der amtierende Priester den kopflosen Hahn in die Luft: Flatterte er im Bogen dahin, so galt die Opferfeier als aussichtsreich, sie leitete ein gutes Jahr ein; fiel er bald zu Boden, so standen Opferfest und Zukunft unter einem dunklen Stern.

²⁶ Daß diese Übung auch im Duala-Gebiet einst bestand, zeigt schon das Zeitwort *dà* „waschen“ (transitiv); es wird in der reflexiven Form zu *oë* 1. „sich waschen“, 2. (mit uneigentlichem Objekt) „sich waschen inbezug auf jemanden“ oder „etwas = jemanden anbeten, verehren“.

Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik

Von HEINRICH AUFENANGER

Inhalt:

Einleitung

1. Die Jugendweihe

2. Der weltanschauliche und soziale Hintergrund

Einleitung

Im Innern von Neuguinea ist der Kulturwandel mit allen seinen üblichen Begleiterscheinungen in vollem Gange. Die alten Stammesbräuche verschwinden ganz oder leben im Verborgenen weiter. Die Leute können sich vor allem schlecht von dem großen Fest der Jugendweihe trennen, und hin und wieder kommt man solchen Veranstaltungen auf die Spur. So drang der Missionar von Korogo, FRANZ GRUBINGER S. V. D., eines Tages unbemerkt in einen abgeschlossenen Bezirk nahe beim Dorfe ein, wo sich ihm ein grausiger Anblick bot: Junge Männer standen da, völlig nackt und blutüberströmt. Als sie ihren Missionar sahen, griffen sie verschämt zu den kurzen Schürzen aus Sagofasern, um sich damit zu bedecken. Der Missionar hatte die Leute bei der Jugendweihe überrascht. Das war der Anlaß, daß wir zusammen versuchten, noch soviel wie möglich über die Initiation in jener Gegend zu erfahren.

Es handelt sich um das Gebiet des mittleren Sepik, näherhin um die Dörfer Korogo und Torembi. Korogo liegt auf einer Landzunge, die vom Sepik und einem großen See begrenzt wird. Torembi befindet sich ca. zwei Stunden vom Fluß entfernt zwischen Marui und Timbunke, während sich Korogo unmittelbar am Ufer befindet. Die Leute leben hier in Dörfern (anders als im Bismarck- und Hagengebirge). Ihre Häuser stehen auf hohen Pfählen (ist doch der Boden auf weite Strecken morastig) und sind im Innern sehr geräumig; oft beherbergen sie mehrere Familien. Es herrscht Reinlichkeit und Ordnung, und Männer und Frauen sind stolz auf den reichen Schmuck, der die Häuser und Geräte ziert. Die Schnitzarbeit ist ausschließlich Männersache, während der größte Teil der täglichen Arbeit von den Frauen getan wird. Die Eingeborenen sind sehr kinderfreudig.

Wirtschaftlich geht es den Leuten gut, und eigentliche Nahrungssorgen kennen sie nicht.

Das Gebiet ist kulturell ziemlich einheitlich, doch gibt es eine Menge verschiedener Sprachen und Dialekte. Das Pidgin ist bereits weit verbreitet, viele ältere Leute verstehen es jedoch nicht.

Den Missionaren gegenüber verhalten sich die Leute im allgemeinen sehr freundlich.

1. Die Jugendweihe

Als ich mit F. GRUBINGER in Korogo eintraf, war die Jugendweihe bereits vorüber. Wir konnten jedoch ungehindert den heiligen Bezirk betreten, in dem sich die Feierlichkeiten abgespielt hatten: Er mißt etwa 30 m in der Länge und 12 m in der Breite. Eine hohe Umzäunung aus unregelmäßig aufgestellten Pfählen, die durch Querstangen gefestigt und mit Sagopalmblättern bedeckt sind, verwehrt den Blick in das Innere. Die beiden breiteren Seiten sind 5 m hoch, die schmälere läuft zu einer Spitze von 9 m aus. In ihnen ist je ein Tor angebracht. An den Türpfosten baumeln — offenbar an Stelle der früheren Menschenköpfe — runde Körbchen. An einer Längswand ist nach außen hin ein kleineres Haus angebaut, dessen Giebelseite senkrecht auf die Mitte des Zaunes stößt. In ihm stehen einige größere Signaltrommeln, alle mit geschnitzten Krokodilköpfen geschmückt. Außer den beiden großen Toren gewährten noch vier kleinere Schlupflöcher Eingang in den Hof. Genau in der Mitte steht ein rechteckiges Giebelhaus mit tief herabreichendem Dach, das eigentliche Initiationshaus.

Wir konnten, wie gesagt, ungehindert in den Hof und in das Haus hineingehen, während sonst kein Uneingeweihter, vor allem kein weibliches Wesen, diese Stätte betreten darf. Bald sammelten sich Männer und Burschen um uns, zeigten bereitwillig ihre Geheimnisse und berichteten mit vielen Worten von den Geheimzeremonien. Besonders hell leuchteten die Augen der jungen Eingeweihten, als sie uns die kräftigen Ziernarben auf ihren Körpern zeigten. Bald ertönten auch die über zwei Meter langen Bambus-Geisterflöten, Hand- und Signaltrommeln dröhnten, die Tanzweisen der Jugendweihe klangen auf, und der Siegesgesang der von der Kopfjagd siegreich heimkehrenden Männer erscholl. Ich konnte alles auf Tonband festhalten und hätte auch gern noch die Geräusche von handtrommelähnlichen Instrumenten aufgenommen, die einer Sanduhr vergleichbar an beiden Enden offen sind und in ein mit Wasser gefülltes Loch gestülpt werden. Doch waren die Gruben, die eigens in einer Ecke des Hofes ausgegraben und mit Wasser angefüllt werden, bereits wieder zugeworfen, und die sonst so willigen Leute waren nicht zu bewegen, die Instrumente außerhalb der Umzäunung in das Wasser des Sepik zu stoßen. Noch einen andern Vorbehalt machten sie: die Schwirrhölzer, deren Gesaus F. GRUBINGER so sehr beeindruckt hatte, bekamen wir nicht zu Gesicht. Wohl sahen wir ein anderes Schwirrholz, ein Stück aus der Säge des Sägefisches.

Über den Hergang der Feier (in Korogo) berichtete uns ein Mann namens WAI, der, wie seine Schmucknarbe zeigte, die Jugendweihe selber durchgemacht hatte, sehr ausführlich. Die älteren, bereits initiierten Männer

versammeln sich im Hof des Initiationsbereiches, um sich mit Kasuar- und Paradiesvogelfedern zu schmücken. Diejenigen, die schon einen Menschen getötet haben, binden sich Haut und Flügel des fliegenden Hundes als Schambedeckung vor. Die andern legen anstatt der gewöhnlichen Kleidung eine Liane um die Lenden und hängen vorn und hinten rote Cordyline-Zweige daran. Ein Mann stößt die große Liegetrommel, und alle begeben sich außerhalb des Zaunes. Hier beginnt das Tanzen und Singen, das von etwa 5 Uhr abends bis zum Sonnenaufgang des folgenden Tages dauert. Die Männer folgen dem breiten Dorfweg und tanzen dann den gleichen Weg wieder zurück. Dieser Tanz findet nur bei Gelegenheit der Initiationsfeier statt. Unterdessen bereiten die Eltern der Initianden den Tänzern ein großes Essen mit Sago, Schweinefleisch und andern guten Dingen. Betelnüsse und Pfeffer dürfen dabei nicht fehlen. Die Weihekandidaten zünden Fackeln an und reichen den Tänzern die Speisen. Während des letzten Teiles des Tanzes, gegen 6 Uhr morgens, schneiden die Verwandten den Kandidaten das Haar. Danach werden sie von Männern, die nicht am Tanz teilgenommen haben, durch eines der Nebentore in den umzäunten Hof getragen, wobei die Initianden von rückwärts gefaßt und an die Brust der Männer gepreßt werden. Innerhalb des Zaunes stehen die Tänzer mit Stöcken und Rotang bereit. Sobald ein Mann mit seinem Initianden durch den Eingang schlüpft, schlagen sie kräftig auf ihn ein. Manchmal fließt Blut dabei. Unter ständigem Schlagen und Tanzen bewegt sich die Reihe im Hof umher. Unterdessen stoßen zwei Männer die oben erwähnten handtrommelartigen Wassergluckser in die Wasserlöcher. Das ist die Stimme des *avuk*-Ahnen, des *masalai*-Geistes. Die Eingeweihten dürfen nun nahe herangehen und zum ersten Male die Instrumente sehen. Damit endet der erste Akt der Jugendweihe.

Es folgt alsdann die äußerst grausame Prozedur des Wundenschneidens. Unaufhörlich surren und summen dabei die Schwirrhölzer, die nach unsern Erkundigungen das Bellen und Glucksen der Krokodile nachahmen sollen. Der Mutterbruder des Kandidaten setzt sich rittlings auf ein im Geisterhaus umgestülptes Kanu und hält seinen Neffen fest vor seiner Brust. Dessen Körper ist vorher intensiv mit Brennesseln eingerieben worden, um den Schmerz der nun folgenden Operation in etwa zu lindern. Die „Chirurgen“ machen nun mit Rasierklingen (früher benutzten sie scharfe Messer aus Bambussplittern) tiefe Einschnitte in die Haut ihrer willigen Opfer, besonders rings um die Brustwarzen¹. Dabei ist es weithin dem Kunstsinn des Operateurs überlassen, welche Muster er einschneiden will. Bei dieser Zeremonie verlieren die Knaben viel Blut, was auch beabsichtigt ist: haben sie doch noch das Blut ihrer Mütter in sich, das abgezapft werden muß, wenn sie große und starke Männer werden sollen². Die später sichtbaren Narben, auch die von Wunden auf dem Rücken, sind keine Stammes- oder Totemzeichen, sondern als reiner Schmuck gedacht. Sie sollen die natürliche Schönheit der jungen Körper hervorheben.

¹ Es sei ausdrücklich vermerkt, daß dabei nie die Genitalien verstümmelt werden.

² Cf. H. AUFENANGER und G. HÖLTKE, Die Gende in Zentral-Neuguinea, Mödling-Wien 1940, p. 103; J. NILLES, Eine Knabenjugendweihe bei den östlichen Waigla im Bismarckgebirge Neuguineas. Intern. Arch. f. Ethnogr. 38.1940, pp. 91-98.

Ist die Verschönerungsprozedur vorüber, werden die Knaben gewaschen und ihre Wunden mit dem ölartigen Saft eines am Sepik wachsenden Baumes³ behandelt. Man ist darauf bedacht, daß sich die Narben kräftig entwickeln, und schlägt mit Stöcken auf die Wunden. Diese heilen schon nach wenigen Tagen. Die „Meister der Narbenkunst“ reiben die sich bildenden Hautverzierungen mit weißer Erdfarbe ein, den Schnittmustern genau folgend. Später färben die Knaben selbst ihren ganzen Körper weiß.

Wenn die Kandidaten alle Torturen überstanden haben, erhalten sie ein sehr gutes Essen. Ihre weiblichen Anverwandten bringen es in die Nähe der hohen Schranken und machen sich durch lautes Rufen bemerkbar. Einer der Männer geht hinaus und holt das Essen in den Hof.

Die Zeit der Abgeschlossenheit dauert (in Korogo) etwa drei Monate, während sie früher bis auf ein Jahr ausgedehnt werden konnte. In dieser Zeit gilt die Sorge der körperlichen und geistigen Entwicklung der jungen Stammesglieder. Morgens und abends werden sie mit Stöcken geschlagen. An die Stelle von jüngeren und schwächeren Burschen tritt zuweilen einer der bereits Initiierten, der dann wahrlich nicht geschont wird. Die Hiebe werden von Männern ausgeteilt, die sich hinter aus Holz geschnitzten und mit herabhängenden Fasern gezierten Masken⁴ versteckt halten. Ein wichtiger Punkt des Erziehungsprogramms ist die Erlernung strikten Gehorsams. Die Kandidaten dürfen nur mit Erlaubnis ihrer Meister sprechen, was gelegentlich gestattet wird. Das Gleiche gilt vom Rauchen und Betelkauen. Sie werden auch (heimlich und von den Frauen ungesehen) in den Busch geführt, wo sie schwere Rodungsarbeiten leisten müssen. Sie lernen, die langen und kurzen Geisterflöten zu blasen, die Schwirrhölzer und Sprechrohre zu handhaben, Hand- und Liegetrommeln zu bedienen. Die Geisterflöten, bei denen man männliche und weibliche unterscheidet, heißen *wawi kundi* „Vogelschnabel“ (= Vogelstimme), die Schwirrhölzer *wak kundi* „Krokodilsmaul“ (= -stimme)⁵. Auch

³ Eine aus diesem Baume (er wird in Korogo *ngwake* genannt) gewonnene Medizin gilt als sehr heilkräftig und wird auch gegen Krankheiten, besonders den Ringwurm, verwandt. Wie F. GRUBINGER mir mitteilt, werden bei der Behandlung der Wunden auch noch andere pflanzliche Medizinen gebraucht.

⁴ In Torembi heißen diese Masken *mai*.

⁵ Nach F. SPEISER (Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea. Verhandl. d. Naturforsch. Ges. in Basel 40. 1928-29, 2. Teil, p. 180 f.) sind die Geister, deren Stimmen vielfach durch die Töne der Schwirrhölzer, der Geisterflöten etc. dargestellt werden, Urahn. Sie sind zu *masalai* geworden, von denen die Fruchtbarkeit der Felder u. a. m. abhängt. Auch der Verschlingungsgeist ist solch ein Urahn. Er tritt meistens unter der Gestalt eines Wassertieres auf. Bei den Korogo ist er zu einem Krokodil geworden, das die Jünglinge verschlingt. Das ist kein feindseliger Akt, sondern die engste Verbindung mit dem Urahn, welcher ihnen die ursprüngliche Kraft und Leben vom ersten Leben geben soll. — In Korogo ist die ganze Umzäunung für die Jugendweihe als Verschlingungsgeist (= Krokodil) aufzufassen. Die Kandidaten werden ins Maul des Urtieres hineingetragen und sogleich beginnt es zu beißen (die Schläge) und die Kandidaten zu verschlingen. Das geheimnisvolle Surren und Schwirren der Schwirrhölzer, die dumpfen Schläge der Liegetrommeln, die eigenartigen Töne der verschiedenen Geisterflöten und Sprechrohre, sowie das hohle Glucksen der Wasserhandtrommeln: das alles ist Stimme des Urahnen (Krokodil). Die blutigen Schnitte der Initiation sind die Bißwunden des so gefürchteten und doch wieder willkommenen Ahnen. Die Korogo-Männer wissen noch, daß die Trom-

Spiele und Lieder, Geister- und Unterhaltungstänze werden gelernt und aufgeführt. Den eigentlichen Kern dieser Schule aber bilden die Unterweisungen der Alten. Die Kandidaten sitzen im Kreise, wenn einer der älteren Männer zu ihnen spricht. Einer erteilt Unterricht in den religiösen Anschauungen des Stammes, wie sie in den Mythen überliefert sind. Ein anderer berichtet von den Taten der Ahnen. Ein dritter führt ihnen die Stammestugenden vor und warnt streng vor der Übertretung der Stammesgesetze. Vor allem flößt man den Burschen einen lebendigen Abscheu vor vorehelichem Geschlechtsverkehr und Diebstahl ein.

Auch von Zauberei ist die Rede, und Zauberpraktiken werden vorgenommen. Ein Torembi-Mann mit Namen PATANI berichtete mir: In eine Holzschüssel wurden zerkleinerte Kawawarknollen geworfen. Ein Zauberer zerrieb trockene Exkreme von Wildschweinen zwischen seinen Handflächen und warf sie ebenfalls in die Schüssel. Dann wurde mit einem scharfen Eckzahn etwas von den Oberarm- und Beinknochen des toten Dorfgründers in die Schüssel geschabt. Die vier Knochen steckte man darauf so im Geisterhaus in den Boden, daß die Holzschüssel darauf gesetzt werden konnte. Nun bildeten die Männer eine lange Reihe, die zu der Schüssel führte. Sie spreizten ihre Beine und die Kandidaten mußten durch diese Gasse hindurchkriechen bis zu der Schüssel, aus der ihnen allen eine Handvoll des Gemisches in den Mund gesteckt wurde, das sie hinunterschlingen mußten.

Den Abschluß der Initiationsfeier bildet ein großes Essen, das die Verwandten der Initiierten den Leitern und Helfern bei der Weihe veranstalten. Danach wird der Tag bestimmt, an dem die nunmehr „Volljährigen“ entlassen werden. An diesem beschmieren sich die Jungmänner mit weißer Erde und stürmen beim Klang der Liegetrommel ins Dorf. Am folgenden Morgen waschen sich alle, sowohl die Kandidaten als auch die Leiter und Tänzer, im Sepik. Noch einmal versammeln sie sich im Geisterhaus, wo den Neueingeweihten das inzwischen nachgewachsene Haar abgeschnitten und die Körper mit roter Farbe bestrichen werden. Unterhalb der Knie werden Sagopalmfasern befestigt, die bis an die Knöchel herabreichen. Ebenso werden die Oberarme geschmückt. Ein Gürtel aus dem gleichen Material umspannt die Lenden, vorn hängt ein rotes Cordyline-Blatt herab, das die Genitalien nur unvollkommen bedeckt. Von jetzt ab können die jungen Männer sich wieder frei umherbewegen, wohin sie wollen. Eine große Aufgabe haben sie allerdings noch zu erfüllen: sie müssen in den folgenden Wochen viel Mühe aufwenden, um Kokosnüsse zu finden, die jeder seinem Onkel, dem Bruder der Mutter, zum Dank für dessen Dienste bei der Initiation abliefern muß. Nicht umsonst ist das Blut des Neffen auf den Körper des Onkels gefallen, als dieser ihn beim Wundenschneiden vor der Brust hielt. An dem Tag nun, an dem der initiierte Jungmann seinem Onkel die Kokosnüsse übergibt, wird er von diesem geschmückt, und die Verwandten führen einen Tanz auf. Noch eine letzte

meln, Schwirrer usw. die Stimme des Krokodils sind, aber die Symbolik des Verschlingens als der engsten Vereinigung des Knaben mit dem ersten Lebensspender dürfte ihrem Bewußtsein entschwunden sein; ein vages Vermuten davon mag vielleicht noch vorhanden sein.

Zeremonie schließt die große Zeit der Jugendweihe ab: ein „Vorfahre“ überreicht jedem einzelnen Jungmann ein Körbchen, in dem Betelnüsse und -pfeffer, Rauchpapier, ein Kamm und ein Spiegel liegen. Von Armen und Beinen werden die Fasern weggenommen, ebenso das rote Blatt am Gürtel, und die jungen Männer legen nun ein Lendentuch um. Als vollgültige Stammesglieder kehren sie in das Leben des Alltags zurück.

2. Der weltanschauliche und soziale Hintergrund

Mythologie. Das Weltbild der Bewohner des mittleren Sepik ist stark von der sie umgebenden Umwelt bestimmt. Wer einmal eine Fahrt auf dem Sepik erlebt hat, wird verstehen, welch überwältigenden Eindruck die ungebändigten Wassermassen auf die Seele der Menschen machen müssen. Für sie gab es früher nur Wasser und Wind. Irgendwann begann sich das Wasser im Kreise zu drehen, bis festes Land aus dem Wirbel emportauchte. Dieses bebte in einem fort. Die Ursache dafür waren Würmer (oder ein Wurm, eine Schlange?), die die Erde schüttelten, bis sie sich spaltete und eine Frau hervorkam. Ihr Name ist *Kapakemange*, nach anderen *Kapi* oder *Köpme*. Durch Einwirkung des Windes, der ihren Leib aufblies, wurde sie schwanger. Sie zerriß (?) die Würmer (Schlange?), und so wurde die Erde fest. Dann gebar sie einen Sohn, den sie *Nyau* nannte⁶. Er ist der Stammvater aller Menschen. *Nyau* machte die Erde trocken. Er ist nämlich die Sonne, die in der Sprache der Torembi *nya* heißt. Als die erste Frau (sie wird auch *Nyeme* „Mutter“ genannt) sich nach allen Seiten umschaute, sah sie gar nichts. Es gab weder Bäume noch irgendwelche Pflanzen. Später gab die „Erde-Mutter“ noch einem zweiten Sohn das Leben. Er heißt *Kapak*⁷.

Früher hat man dem *Nyau* — er wird zuweilen auch *Nyako* genannt — und der Erdmutter *Nyeme* im Geisterhaus Opfer dargebracht. Ein Huhn wurde gekocht und in zwei Teilen auf eine Plattform gelegt. Der eine Teil war für *Nyau*, der andere für *Nyeme* bestimmt. Auch eine Betelnuß wurde gespalten und wie das Fleisch auf die beiden Enden der Plattform gelegt. Dann rief man *Nyau* an: „*Nyau*, komm!“ Der Vorsteher des Geisterhauses ließ die Gaben eine kurze Zeit liegen und verteilte sie dann an die Glieder der entsprechenden Klassen. Zu Hungerzeiten wurde *Nyau* auch angerufen: „*Nyau*, komm! Wir wollen Fische, Beuteltiere und Schweine essen.“

Totemklane. Nach den beiden mythischen Gestalten *Nyau* und *Nyeme* zerfällt die ganze Welt und alles in ihr in zwei große Klassen. Nur einige Dinge gehören beiden an. In Torembi weiß jedermann, zu welcher Gruppe er gehört. Die beiden Klassen stehen sich halbfeindlich, oder vielleicht treffender ausgedrückt: eifersüchtig gegenüber. Diese Klassenbeziehung heißt bei den Torembi-Leuten *nibaikubi*, im Pidgin gebraucht man das Wort *bisnis* oder *pisin* (engl. business). Zum *bisnis* des *Nyau* gehört alles, was rot ist, und

⁶ Statt *Nyau* wird auch wohl *Wonsimont* als einer der ersten männlichen Vorfahren genannt. *Wonsimonts* Tochter soll das Totenland gegründet haben.

⁷ Hier waren sich meine Berichterstatter nicht einig. Einige meinten, *Kapak* sei dasselbe wie *Nyeme*.

außerdem noch viele andere Dinge, wie Sonne, Mond, Sterne, Wolken, Wasser; von den Tieren die Fische und Krebse, Krokodil, Schildkröte, Kasuar, Känguruh, Schweine und Hühner; aus dem Pflanzenreich: Bambus, Rotang, *balbal-nambak* und *laulau-mingo*-Bäume, ferner Fischreusen, Betelkalk und noch vieles andere. Zum *Nyeme-bisnis* gehören alle schwarzen Dinge: Nacht, Erde, Steinbeil, von den Tieren der Hund, dann bestimmte Bäume, wie *kwila*, *miamba*, u. a. m.

Beiden Gruppen gehören an u. a. Yams, Taro, Bananen und Zuckerrohrpflanzen.

Was die soziale Ordnung betrifft, so sind beide Gruppen streng exogam, und jede zerfällt in totemistische Klane. Die Kinder gehören alle zur Gruppe des Vaters. Da jedem Totem eine Reihe bestimmter Namen eignet, entscheidet der Vater auch, welchen Namen das Kind erhalten soll. Die Leute sind wirklich der Überzeugung, von einem Tier oder einer Pflanze abzustammen. Die Angehörigen des gleichen Totem-Klans nennen sich untereinander Brüder und Schwestern.

Von den Torembi wird die Sonne als „Mann des Lichtes“ verehrt. Sie kannten einen Sonnen- und einen Mondtanz.

Ein Mann namens TSIAPUT erzählte: „Die Mutter meiner Vorfahrmutter war ein Krokodil.“ Ein anderer Mann mit Namen YUVANABI hat die wilde Kokosnuß als Totemvorfahr. Die Glieder dieses Klans dürfen die wilde Palme fällen und ihre Häuser damit zieren. Die wilde Kokosnuß ist der ältere Bruder (oder die ältere Schwester) der Sagopalme. Der Neffe eines Mannes, der die Kokosnuß als Totem hat, fügt dem Geschenk an seinen Onkel ein Blatt der wilden Kokosnuß als Erkennungszeichen bei.

YUVANABI erzählte auch noch: Wenn die Mitglieder des Krontauben-Totems einen dieser Vögel in der Schlinge gefangen hatten, ließen sie ihn manchmal wieder frei mit den Worten: „Du erbarmst mich, Vorfahr. Geh nur lieber wieder zurück.“ Manchmal tötet man aber auch das Tier, obwohl es, wie die Leute sagten, ein Blutsverwandter (Pidg. *wanblut*) ist.

Die Sago-Totemgruppe darf die Sagopalme fällen und das Mark essen. Manchmal jedoch bestehen spezielle Verbote hinsichtlich des Totems.

Wer die wilde Ente als Totem hat, darf das Tier wohl schießen und verspeisen, aber nicht mit den Händen töten. KAMI, ein gewandter Liegetrommel-Tambour, hat das Schwein als Totem. Er darf gewöhnlich Wildschweine töten und auch essen. Wenn aber Hungersnot herrscht, darf er kein Schweinefleisch genießen. Er, ein Nachkomme des Schweines, schickt dann die anderen auf die Wildschweinjagd. KAMI erzählte auch noch: Früher hatten die Menschen kein Trinkwasser, auch nicht Yams und Taro, da ging mein Vorfahr, das Schwein, auf die Suche nach gutem Wasser. Es war aber kein eigentliches Schwein, sondern mehr ein Mensch. Es fällte einen Bambus und füllte das Rohr mit Wasser. Dieses Rohr legte er auf das Feuer. Das Wasser begann zu kochen und verwandelte sich in Schweinefleisch, Yamsknollen und *mami* („Taro“?). Nun sagte der Schwein-Mann: „Ich habe jetzt gute Nahrung gefunden“, und er teilte das Essen an die Menschen aus. Er war der Herr aller Nahrung.

Das Schwein ist das Haupttotem des KAMI. Er besitzt es gemeinsam mit seinem Vater, mit seinen Brüdern und seiner Schwester.

Auf die Frage, woher die verschiedenen Totems stammen, wissen die Leute keine eindeutige Antwort zu geben. Manche wußten gar nichts auszusagen. KAMI meinte, die Erdmutter *Kapi* habe z. B. das Schwein-Totem geboren; sicher war er jedoch auch nicht.

Geisterglaube. Die Torembi-Leute sind davon überzeugt, daß in ihren Gewässern, in Busch und Wald Geister⁸ wohnen, die Wächter und Eigentümer über Wälder, Flüsse, Seen und die Tiere sind. Sie treten in verschiedener Gestalt auf: als Menschen-Krokodile, Schlangen u. a. m. Wenn jemand solch einen Geist im Busch antrifft, redet dieser den Menschen an: „Du bist mein Bruder, wir gehören zusammen“, oder: „Du bist mein Kind, ich bin dein Vater“. Man kann die *masalai* auch töten und essen. Vor allem, wenn sie sich zum Sterben bereit machen, sieht man diese rätselhaften Wesen in Gestalt einer großen Schlange erscheinen, und man kann sie dann leicht erlegen.

Eine besondere Beziehung haben die *masalai* zu Sturm und Regen. In Torembi erzählte man mir: „Die Torembi-Männer hatten in ihrem See ein ungeheuerlich großes Krokodil erlegt. Es war aber kein gewöhnliches Krokodil, sondern ein *masalai*. Zu Tode getroffen rief es mit lauter Stimme zum Himmel⁹. Am Nachmittag desselben Tages entstand ein fürchterlicher Sturm, und ein ungewöhnlich starker Regen strömte hernieder. Das war das Werk des *masalai*.“ — Auch in der Nähe der Missionsstation von Torembi hält sich ein *masalai* im Sagobusch auf. Er heißt *Guindirap*. Wenn die Leute in diesem Busch die Blätter der Sagopalme schneiden, verursacht er Regen und Sturm; läßt man ihn aber in Ruhe, so ist er ganz friedlich. Diese Wasser- und Buschgeister sind die Urahnen der Torembi-Leute, die das Eigentum des Stammes schützen und fruchtbar machen¹⁰.

Nach der Auffassung der Torembi-Leute haben gewisse Personen die Fähigkeit, sich in Tiere (Krokodil, Schwein oder Schlange) zu verwandeln und als solche den Menschen zu schaden. Sie werden *kutakua*¹¹ genannt, und der

⁸ Für „Geist“ sind in Neu-Guinea verschiedene Benennungen gebräuchlich. *Devel* bezeichnet gewöhnlich die Seele, und zwar von Menschen, Tieren und Pflanzen, zugleich auch deren Schatten. So hörte ich meinen Koch sagen: *debel bilong kaukau i go finish* „die Seele der Süßkartoffel ist fortgegangen“, womit er sagen wollte: die Kartoffeln sind nun weich gekocht. Ein Mann sagte mir: *debel bilong wel pig i mekim mi sik* „die Seele des Wildschweines [das er geschossen hatte] hat mich krank gemacht“. Die Schatten-seele des Menschen wird gewöhnlich erst einige Zeit nach dem Tode zu einem *tambaran*, der den andern Menschen gefährlich werden kann. Seinen Angehörigen gegenüber ist er zumeist friedsam, allen denen jedoch gegenüber, die nicht zu seinem Stamm gehören, fast immer bössartig. Ähnlich verhält es sich mit den *masalai*. Daß die *masalai* eigentlich Urahnen sind, ist bei vielen Eingeborenen mehr oder weniger in Vergessenheit geraten.

⁹ Die Krokodile stoßen bellende oder gurgelnde Töne aus, wenn sie noch jung sind oder wenn sie verwundet werden.

¹⁰ Der Ahnen- und Totendienst ist zutiefst im Leben der Sepikleute verwurzelt.

¹¹ Im Pidgin: *sangguma*. Cf. G. J. KOSTER, *Sangguma of de Sluipmoord op de noordoostkust van Nieuw-Guinea*. Anthropos 37-40.1942-1945, pp. 213-224. Hier wird dargetan, daß das Wort *sangguma* auch von wirklichen Mördern, die ihr Opfer zu Tode quälen, gebraucht werden kann.

Todeszauber, mit dem sie die Menschen töten, heißt *laki*. Es kann sich um Männer oder Frauen handeln. Versuche, die *kutakua* zu ergreifen, sind stets fehlgeschlagen: sie sind stark und schnell und laufen ihren Häschern davon. Die *kutakua* begnügen sich nicht damit, Menschen zu töten, sie holen sogar die Leichen ihrer Opfer aus den Gräbern, kochen und verzehren sie. Um nicht einem *kutakua* in die Hände zu fallen, tragen die Torembi-Leute fast immer Feuer bei sich, wenn sie in der Nacht ihre Häuser verlassen müssen¹².

Große Bedeutung haben kraftgeladene Amulette. Ein Torembi-Mann hat ein solches in seinem Hause an einem Pfahl hängen. Es ist ein schweres, von Blattscheiden der *limbun*-Palme eingehülltes Bündel, ca. 1 m hoch und in der Mitte 50 cm breit. Das Gewicht ließ mich der Besitzer prüfen, aber öffnen wollte er das Bündel nicht. Es seien darin die Knochen der Erdmutter *Kapi*. „Die Vorfahren packten diesen kostbaren Schatz ein und gaben ihn von Generation zu Generation weiter. Weder mein Großvater noch dessen Vater sahen je den Inhalt. In Hungerzeiten und vor einer Jagd schmücke ich das Bündel. Dann wachsen unsere Gartenfrüchte wieder. Ich sage dann zur Erdmutter *Nyeme*: ‚Habe Mitleid, Mutter! Ich habe wenig zu essen. Ich möchte Speise, Beuteltiere und Wildschweine finden‘. Früher hat mein Vater einmal versucht, die Umhüllung zu entfernen. Da wurde der ganze Himmel schwarz, und ein gewaltiges Gewitter zog auf. Er schloß sofort wieder die Umhüllung, und das Gewitter brach nicht los. Wenn das *Nyeme*-Paket aber aus Neuguinea hinausgebracht wird, verliert es sein Gewicht.“ Ich fragte den Mann, wie er das wissen könne. Da wurde er verlegen und sagte: „Ich denke mir das nur so.“

Sanggure. Die Torembi-Leute kennen auch ein höheres Wesen, das sie *Kupndu* „Mann aus ganz alten Zeiten“, *Numan* „großer Mann“ oder *Sanggure* nennen. Wenn in früheren Zeiten die Männer zur Jagd auszogen, errichteten sie eine Plattform, etwa einen Meter hoch. Darauf legten sie die gekochte Leber und die Rippen eines Schweines mit Betelnüssen und -pfeffer. Ein großer Mann redete *Sanggure* mit folgenden Worten an: „Iß dieses da und gib uns Wildschweine und Kasuare“. Nach dieser Gabe zog man in den Busch und erlegte viel Wild.

Ein Mann berichtete mir, daß man *Sanggure* nicht sehen kann. Er hat einen sehr großen Körper, starke Arme und Beine und übergroße Ohren. Seine Hautfarbe ist rötlich¹³. Er gibt allen Menschen das Leben, stammt aber selbst von niemand ab. Er wohnt nicht in einem gewöhnlichen Hause, sondern unter blühenden Büschen. Um *Sanggure* möglichst nahe zu sein, pflanzen die Leute gern solche Büsche in der Nähe ihrer Häuser an. *Sanggure* kommt dann auch und wohnt bei den Menschen. Er ist gut, beschützt die Guten und bestraft diejenigen, die Böses tun. Wenn jemand einen Mord oder sonst ein schweres Verbrechen begeht, läßt *Sanggure* das Blut des Missetäters kalt werden, so

¹² Von hier aus wird z. B. verständlich, daß die Eingeborenen eines Abends ganz besorgt mit brennenden Fackeln ihrem Missionar F. GRUBINGER entgegenkamen, als er sich im Busch verspätet hatte. — Auch die Furcht vor giftigen Schlangen zwingt sie zu dieser Vorsichtsmaßnahme.

¹³ *Sanggure* wird aber nicht, wie anderswo in Neuguinea, mit der Sonne gleichgesetzt.

daß er stirbt. *Sanggure* ist auch der Herr der Toten und des Totenreiches. Er steht an dem Scheidewege, an dem die Seelen vorübergehen. Die Guten schickt er auf den Weg zu einem guten Ort, die Bösen verweist er auf einen schlechten Platz. Für den weiten Weg zu ihrem Bestimmungsort in der jenseitigen Welt gibt *Sanggure* den Seelen *laulan* (*Eugenia Malaccensis*) zu essen.

SAMEVAN aus Korogo berichtete, daß die Leute sich vor *Sanggure* fürchten. Bei der Jugendweihe sagt man den Kandidaten: „Begeht keinen Diebstahl. Erzürnt euch nicht. Sonst wird euch *Sanggure* auf den schlechten Weg senden.“

Le culte des morts chez les Balambo

Par THOMAS KAMAINDA O. P.

Sommaire :

- | | |
|---|---------------------------------------|
| Avant-propos | 3. Le deuil |
| 1. Quelques remarques sur la tribu des Balambo | a) Personnes tenues au deuil |
| a) Le monde visible | b) Prescriptions relatives au deuil |
| b) Le monde invisible | c) La vengeance |
| 2. Du décès au deuil | d) Durée du deuil |
| a) Le chagrin et ses manifestations | e) La fête du deuil |
| b) Hommage funèbre | 4. Les disparus et les vivants |
| c) La fosse et la sépulture familiale ou clanique | a) L'âme après la mort |
| d) L'enterrement | b) Les <i>atolo</i> et les infortunes |
| | c) Les offrandes aux <i>atolo</i> |
| | Bibliographie |

Avant-propos

Les civilisations de l'Afrique présentent de nombreux traits communs. Cependant, chaque groupe ethnique et, à l'intérieur même du groupe, chaque peuple réalisent les éléments de base à leur façon propre et en conformité avec les circonstances dans lesquelles ils vivent. Tous, ils contribuent à l'enrichissement du patrimoine.

On le voit, nous sommes loin d'épuiser les richesses d'un groupe, encore moins celles de l'Afrique, lorsque nous avons étudié les usages des peuplades dominantes.

Il n'entre pas dans mes intentions de sous-estimer les études ethnographiques comparées. Au contraire. Nous devons y tendre ; car, basés sur l'ensemble de nos civilisations, ces études sont propres à nous conduire à une synthèse sûre et solide des valeurs africaines dignes de ce nom ; valeurs que l'humanité attend de nous au même titre que nos ressources matérielles. Or, ce travail sera facilité, me semble-t-il, grâce au développement des études monographiques.

Dans les lignes qui suivent je me limiterai à la tribu Balambo.

Le sujet que j'aborde, n'a presque pas été étudié. Mes documents proviennent donc directement de la source : les souvenirs de mon enfance et les

« bibliothèques parlantes ». C'est auprès de ces vieillards cassés, mais qui conservent intacte la mémoire, que j'ai été puiser. J'ai eu l'occasion de m'entretenir tant avec des Balambo libres qu'avec des Balambo installés dans les régions voisines.

Au lecteur, je communique des souvenirs. En février 1931, je voyais le jour aux bords d'une petite rivière nommée Kiamagu, rivière à sable blanc et aux eaux claires, qui laissent voir les capricieuses sardines *sara*. Mon village natal, situé à 10 km. environ au nord-ouest de Konzo, porte le nom d'un de nos aïeux, Dakda. La famille de ce dernier fait partie du clan Bautse, qui donne son nom au village qu'occupe le clan. *Te Bautsé*, dit-on, « le village des Bautsé ». D'où notre chef, aujourd'hui sous-chef, s'appelle *Konzo-Bautsé*, Konzo des Bautsé.

On m'appelle Kamainda. Ce nom évoque l'un des caractères du *fie balambo* « monde balambo » : les fêtes, car il est composé de *kama* « grande fête » et de *inda* « fierté » (< *ainda* « être fier »). *Kamainda* signifie donc littéralement : « grande fête de fierté ». Nos fêtes se résument en trois actes essentiels : manger, boire et, c'est l'acte principal, danser avec art. En ce sens, *kamainda* a pour synonymes — termes courants — *bule*, *kama*, *kamagbiele*.

Parmi les personnes qui étaient des « bibliothèques parlantes », je dois nommer mon père nourricier, MUASIGIANDE « porteur de Giande » ; son frère ANGBAZOGO « odieuse est la domination » ; ADUKAGALE « plus de parent aujourd'hui » (sous le régime européen) qui fut chasseur, guérisseur et devin, et mourut en 1958 ; enfin LIKO, nattier et vannier, guérisseur de la lèpre, spécialiste de l'augure *mapiango* et de la drogue magique *wanga* (il mourut en 1950) et son épouse DANGWÈNE.

Un peu plus loin de mon village natal, dans la chefferie Yamba, faisons mention d'un témoin digne d'attention, le Mebanga FOROWOZA, dont le nom signifie « terre de soleil ». Celui-ci exerce le métier de nattier et de vannier.

Parmi mes interlocuteurs de l'extérieur, les trois suivants : BAMUYAWU, BADIAGO, ARUKA. BAMUYAWU, décédé depuis trois ou quatre ans, était un simple cultivateur ; il habitait au nord de l'Uele. BADIAGO, lui, est un Balambo de Kibeli. Son nom signifie « son seigneur ». Il a sa hutte dans la chefferie Kipate ; déjà grand-père, BADIAGO continue à fabriquer des *tam-tams*, dont le son égaie, sous des palmiers géants, sa douce vieillesse. J'ai fait sa connaissance en 1958. ARUKA « fraternité chancelante » est un sujet du chef Bitima. Il est maladif. Par ordre de son chef, ARUKA surveille, à 15 km. environ à l'ouest de Viadana, les tombeaux des pères de Bitima ; tombeaux qui se trouvent dans un petit village qu'on appelle Mputu. C'est là peut-être que le culte des ancêtres atteint sa plus haute expression.

Les personnes mentionnées — exception faite de FOROWOZA, ADUKAGALE et ARUKA qui ne me semblent pas avoir dépassé l'âge de 60 ans — ont déclaré qu'elles avaient connu les temps des *Tamatama*, des traitants arabes. Elles doivent — je parle de celles qui vivent encore — être âgées d'au moins 70 ans, si l'on se souvient que l'occupation de l'Uele par la Belgique s'est accomplie aux années 1891-1892.

En outre, j'ai eu l'occasion, en septembre 1959, d'enrichir, par des

recherches nouvelles, ma connaissance touchant les croyances balambo. J'ai eu des conversations avec neuf groupes de *bakumba* « vieillards ». Nos entretiens n'étaient jamais préparés ni régis par un questionnaire ; ce qui nous délivrait de toute gêne au cours de nos conversations. Mon souci premier était de noter en balambo, autant que possible, mot à mot ce qu'on racontait.

Une étude approfondie et basée sur ces documents est en préparation.

Le plan de cette étude pourrait paraître étrange. Car les auteurs ¹ n'ont pas l'habitude de traiter des coutumes funéraires au chapitre du culte des ancêtres. Cependant, telle distribution de matières se trouve entièrement justifiée dès qu'on épouse le point de vue balambo. (De fait, le culte des morts chez nous n'est pas une organisation artificielle ; c'est un maintien des relations vécues et continuées sous une autre forme. En ce sens, l'expression du chagrin et le deuil font corps avec le culte des morts.) Mon but est de donner une description fidèle du culte des morts.

Les rapports qui unissent le Balambo à ses morts ou, mieux, à ses ancêtres, sont d'un caractère essentiellement familial. Et, sous cet aspect, le culte s'exprimera d'une façon spontanée : par des paroles, des actions, des cris... C'est pourquoi j'illustrerai mon exposé de formules stéréotypées et de chansons ; je tâcherai aussi de traduire les sentiments que le Balambo n'enseigne pas à son fils, mais que celui-ci doit constater lui-même.

1. Quelques remarques sur la tribu des Balambo

a) Le monde visible

Les Balambo, qui sont connus dans le monde scientifique sous le vocable de « Abarambo » ou « Barambo » ², sont une des peuplades de l'Uele. Ils sont établis sur la rive gauche de ce fleuve depuis la rivière Modjilangwe, un peu en amont de Suronga, jusqu'au confluent de la rivière Kpanga et de l'Uele. Au sud, le territoire balambo est limité par le Bomokandi.

Au-delà de ces frontières, on trouve des Balambo dispersés ou vivant en groupe.

¹ De tous les ouvrages que j'ai lus, deux seulement font mention du culte des morts chez nous. Voir VAN MOL, Les Indigènes du Haut-Uélé ont-ils une religion naturelle ? 1938 ; et NYS, Chez les Abarambos ; ce que devient l'Afrique mystérieuse. 1897. Je n'ai malheureusement eu sous la main qu'une reproduction de deux chapitres (VI et VII) de cet ouvrage.

² « Dans le monde scientifique », dis-je ; car tel n'est pas l'usage du langage parlé, tant dans le milieu balambo que dans les milieux voisins. Nous disons : *Nga de Balambo* « nous autres Balambo » ; les Azande disent : *Balambo nga ko* « C'est un Balambo » ; les Mangbetu parlent de *ne Balambo* « le Balambo ». L'altération du mot Balambo en « Barambo » s'explique facilement, si l'on sait que notre langue possède plusieurs lettres et même des syllabes nasales. En outre, la « traite des Noirs » a donné naissance, chez le Noir, à une attitude craintive devant tout homme blanc. Il fallait éviter sa fureur par des flatteries ou des réponses accomodées. La forme « Barambo » est sans doute une faute commise par un explorateur, et confirmée par un Balambo. Et cela pour prendre congé de son interlocuteur redoutable. Notons enfin que « Barambo » (pl. *Abarambo*) signifie « lieu de fatigue », « lieu de souffrance » ; que « Balambo » est de soi une forme plurielle et que le pl. *Abalambo* signifie plutôt « les hommes », « l'humanité ».

Les Balambo ont cultivé la terre à partir du Soudan. La femme participe activement aux travaux des champs ; en outre, elle fait la cuisine, coupe le bois de chauffage, fait la pêche durant la saison sèche (du mois de décembre au mois de mars), en détournant les cours d'eau. L'homme va à la chasse.

En dehors des travaux de champs, des Balambo se livrent à des occupations spécialisées. On les appelle *amepangu* (< *pangu* « art », et *me* « possesseur »).

Les forgerons fabriquent des lances, des haches, des couteaux, des houes, des bracelets en cuivre (*ngbinga*), etc. Les femmes excellent en poterie.

D'autres *amepangu* font des mortiers, des assiettes et des escabeaux en bois. On rencontre des vanniers, des nattiers et des travailleurs d'ivoire... Il y a des fabricants de savon et de sel. Les instruments de musique ne font pas défaut : gongs, tambours, hochets, guitares à trois ou cinq cordes (*nzenze*), etc.

À la vue du *pangu* balambo, M. Nys conclut : « Tous ces travaux dénotent chez eux une grande habileté de main et un certain sentiment artistique. Chacun a sa spécialité, et les petits talents se transmettent de père en fils. »³ Malheureusement l'occupation européenne n'a guère favorisé l'épanouissement de ces talents.

La notion de famille chez les Balambo, comme chez les Noirs en général, est plus large. Certes, la société conjugale existe ; elle est autonome dans son foyer. C'est elle qui assure l'éducation des enfants. Le père éduque les garçons ; la mère, les filles. Quant aux enfants, ils doivent un grand respect à leurs parents, sous peine d'encourir leur malédiction.

Toutefois le terme de famille s'entend également d'un autre organisme, la parentèle. Celle-ci groupe, autour d'un grand-père et de ses frères, les fils et les petits-fils. L'autorité de l'aïeul y est marquante. Jadis c'était lui qui assurait la défense de la famille (parentèle) ; aujourd'hui encore, il arrange les difficultés d'ordre familial.

Tous les membres de la famille se soutiennent et s'aident mutuellement. L'intimité est poussée à un haut degré. L'oncle paternel est nommé « père » (*ba*) ; la tante maternelle, « mère » (*na*). Les cousins se voient appelés « frères » (*ayarana*, à côté de *yande*, moins usité) ; les cousines, « sœurs » (*ayabande*). Les neveux sont dits « fils » (*ayara re* « mes fils »).

Le clan est l'ensemble des familles qui descendent d'un ancêtre commun. C'est ce dernier qui fait le trait d'union, en donnant son nom au clan. Les membres d'un clan ne se marient point entre eux, car ce sont des *aka* « consanguins ». Le Balambo aime son clan, sa race. Il tient à enrichir le clan de nombreux enfants, il participe aux malheurs comme aux joies du clan...

Avant l'occupation européenne, chaque clan avait son chef qui exerçait l'autorité. Mais son pouvoir revêtait un caractère essentiellement démocratique. Voici un document témoin de l'antique démocratie balambo : « Pour tout ce qui intéresse la tribu, le chef rassemble les hommes et les enfants mâles qui ont, comme les grands, voix au chapitre. Tout le monde s'assied à l'endroit consacré, en plein air ou sous un toit et fait la palabre. Chacun expose ses idées

³ Ibid., pp. 19-22 ; cf. BAUMANN et WESTERMANN, p. 210.

que les autres approuvent ou désapprouvent sans toutefois troubler celui qui parle » (Nys, p. 18).

En effet les Balambo venaient de sortir des guerres d'indépendance. Ils se montraient donc hostiles à tout ce qui était de nature à entraver leur liberté. Le mécontentement sera général quand, après l'occupation, les autorités européennes tenteront de substituer aux chefs claniques des hommes dévoués à leur cause. C'est ce qui a déterminé un missionnaire de l'époque à écrire : « ... l'esprit d'indépendance, disons mieux, d'insoumission est naturel au Balambo ; il n'admet pas de limites à ses libertés. » Même aujourd'hui, le Balambo a horreur de la tyrannie.

L'accueil réservé aux visiteurs est toujours chaleureux. Il redouble d'éclat, lorsque l'on doit donner l'hospitalité à un étranger : l'hospitalier se précipite à la rencontre de l'hôte, lui offre de l'eau tiède pour se laver, de l'huile pour l'onction du corps. A-t-on affaire à une personne de marque, on la salue par la remise de quelque cadeau.

L'hôte (*djoro*) est toujours servi à l'écart, souvent enfermé seul dans une hutte ; personne ne goûte, sans la prière de l'hôte, au plat offert.

Quand la famille hospitalière prend du vin en l'honneur du *djoro*, elle aura soin de lui en faire boire le plus possible. L'hôte est une personne inviolable.

L'usage demande que l'hôte fasse un petit cadeau à l'hospitalier, avant de partir. Ceci n'est qu'une convenance, sans plus.

b) Le monde invisible

Comme tous les peuples de l'Uele, les Balambo vivent en contact continu avec le monde mystérieux qui les entoure. Les habitants de ce monde, les esprits, influencent profondément la vie du Balambo. Aussi est-il intéressant de les passer en revue.

L'esprit par excellence porte le nom de *Djigi*⁴. C'est un esprit sans égal. Il n'a pas de corps comme nous ; en conséquence personne ne peut le voir. Auteur souverain de toutes choses, maître de la vie et de la mort, *Djigi* voit tout et entend tout. De lui, tous les hommes dépendent.

Djigi est bon. Aussi le Balambo ne conçoit-il pas que Dieu puisse nuire à quelqu'un. Lui arrive-t-il du mal, le Balambo soupçonnera d'abord les êtres qui l'entourent : les gens de mauvais œil, les empoisonneurs et les esprits des ancêtres. Il ne s'en remettra à Dieu que lorsque l'augure aura disculpé ces derniers. Dans ce cas, la résignation totale et confiante s'impose : *Ku gu Djigi angoro gu* « c'est l'affaire de Dieu »⁵.

Sur la vie intime de *Djigi*, le Balambo garde un silence religieux. « Per-

⁴ Le mot *Djigi* a la même racine que le verbe *adjira* (faire jour) et signifie : 1° extérieur par rapport à une chambre ; 2° espace sans bornes ; 3° Dieu. Cf. D. VAN MOL, Les Indigènes du Haut-Uélé ont-ils une religion naturelle ? p. 112.

⁵ D. VAN MOL pense autrement. Voici ce qu'il écrit : « La maladie et la mort, n'étant pas occasionnées par un être terrestre — d'après l'augure —, c'est Dieu qui en est l'auteur. De ce chef il est méchant et craint », p. 136. Conclusion logique. Mais le Balambo n'en arrive pas là. Il croit que Dieu punit le mal ; et alors le méchant expie son crime ; si Dieu appelle à lui l'homme droit, c'est qu'il lui plaît de le faire. D'où l'adage : « C'est l'affaire de Dieu. »

sonne ne l'a vu » ; « on ne sait pas l'endroit où il se trouve ». Et pourtant il est partout présent.

Djigi est mieux connu dans ses rapports avec le monde. Il est « au commencement de tout ». Il a « inventé » (*abraga*), « fait » (*azea*), « établi » (*akalia*) les hommes (*eni*, *balambo*). Il a fait l'homme à partir de quelque chose d'essentiel qui, sorti de sa main, doit retourner à son « village » et y prendre le nom de *atolo* : le *lengadu*. Toutes les autres choses (*anzuwah*) — animaux, plantes, êtres inanimés — ont été faites par *Djigi* pour les hommes.

Djigi est le Maître, le Seigneur absolu de tout ce qu'il a fait ; il est le Maître de la mort comme de la vie... Le fait qu'il donne des enfants et des biens à quelqu'un dénote son amour.

Djigi gouverne les choses, la marche du monde ; il dirige les hommes et leurs actions. Dans ce gouvernement, les *atolo*, qui habitent son « village » et qui sont ses « sujets », ont une place de choix.

Djigi est juge. Il donne de « mauvaises choses » aux mauvais et donne de « bonnes choses » aux bons. L'octroi des biens se fait souvent par l'entremise des *atolo* ; dans l'application de ses sanctions, *Djigi* se sert habituellement d'intermédiaires ou, comme on dit en *balambo* moderne, de « ses policiers », à savoir des *atolo*, des *agilisa*, des maladies, des empoisonneurs et des *amemoy*.

Mais *Djigi* n'a pas laissé les hommes sans défense. Les *atolo*, qui sont plutôt des intermédiaires entre *Djigi* et l'homme, ses intercesseurs puissants auprès de lui, n'importunent l'homme qu'à cause d'une insouciance à leur égard. Il suffira de les apaiser moyennant des offrandes. Contre les *agilisa*, ces personnages mystérieux et rapaces, *Djigi* nous a donné les devins *amemu* ; et, contre les maladies, il nous a indiqué des remèdes. Les empoisonneurs et les *amemoy* dépassent-ils les limites de leur mandat, l'homme a le droit de se défendre contre eux par les moyens indiqués.

Tout d'abord *Djigi* nous a révélé l'augure pour découvrir la cause des maux qui nous affligent. L'action des empoisonneurs une fois dépiquée, on les repoussera ou même on les tuera soit avec le *wanga* soit avec le *liando* (drogues magiques).

De tous les policiers de *Djigi*, les plus tracassants sont les *amemoy* : médiateurs auprès des *atolo*, ils sont également des accusateurs et des calomniateurs des hommes auprès de *Djigi*. Dès lors on comprendra pourquoi la pensée des *amemoy* constitue une « obsession » pour le *Balambo* ; pourquoi il y a tant de procédés, sinon pour les faire disparaître, du moins pour les empêcher de nuire ; pourquoi les discours sur les *amemoy* sont presque interminables. L'opinion commune s'accorde pour affirmer : les *amemoy* provoquent contre l'homme la maladie, les *agilisa* et les empoisonneurs ; ils profèrent des médisances auprès des *atolo*, calomnient et accusent les hommes auprès de *Djigi* qui, lassé enfin par ces calomnies et ces accusations, donne l'ordre de lui amener l'accusé. C'est la mort.

Les *Balambo* rendent un culte public à Dieu en certaines circonstances. Telle est l'offrande faite pour demander la pluie, obtenir une récolte abondante et la délivrance d'un fléau public ⁶.

⁶ Jadis les cérémonies du culte public de Dieu se déroulaient, sur une plaine

Plus vivant encore est le culte privé ou familial. Son expression authentique, c'est la prière. Deux fois par jour, le matin et le soir, l'individu — le père de famille ou, à son défaut, la mère — adresse une prière à *Djigi*. Après avoir soufflé l'eau en disant *tufwa*, il proteste de son innocence, demande d'être délivré des maux et de bénéficier de la protection de *Djigi*. Voici, à titre d'exemple, une prière d'un père de famille, recueillie par VAN MOL :

« A supposer que j'aie nui à quelqu'un, un malheur doit nous arriver, à moi et à mes gens. Mais comme il n'en est pas ainsi, rien ne saurait m'arriver. Que Dieu donc nous regarde avec bienveillance, et qu'il comble notre famille de ses bienfaits en rendant notre sort favorable. Maudit soit celui qui nous maudit ; (béné soit celui qui nous bénit). Que le mal s'éloigne de nous et que Dieu nous donne une longue vie jusqu'à l'extrême vieillesse. » ⁷

Nombreuses sont encore les circonstances qui rappellent le Balambo à la prière : les difficultés de la vie, les périls, les maladies, le départ pour la chasse et pour un long voyage. En tout cela, on proteste de sa dépendance vis-à-vis de *Djigi*, de sa soumission respectueuse à sa volonté et on exprime le besoin qu'on a de son aide.

Un autre esprit est l'âme de l'homme, nommé *du*. Le *du* réside à l'« intérieur de l'homme ». A la mort l'âme quitte le corps et va rejoindre les siens dans le monde dit des *atolo* ; en d'autres mots : le monde des âmes désincarnées.

Les *atolo* peuvent importuner les vivants, si ces derniers se montrent insouciant à leur égard. Aussi les *atolo* sont-ils craints. On les apaise en leur faisant des offrandes.

Les esprits de la troisième catégorie sont dits *agilisa*. Ce sont des esprits méchants qui habitent les régions de sources, de montagnes et d'endroits déserts. On ne voit pas les *agilisa* ; mais on peut entendre leur voix et cela dénonce un malheur à venir.

Il arrive que les *agilisa* envahissent un homme, l'emportent dans la brousse pour le posséder. Les Balambo disent de celui-là : *agilisa aku ko* « les *agilisa* se sont emparés de lui ».

Cette possession s'accompagne d'ordinaire de quelques maladies comme le rhumatisme, l'épilepsie. Le possédé se débarrasse de l'*agilisa* grâce à l'action d'un devin *meliando* qui a le pouvoir de déceler une possession par *agilisa* et de le chasser.

Les *agilisa* sont redoutés. Cependant on ne les honore ni ne les prie ; on ne leur fait aucune offrande.

Aux confins du monde spirituel et du monde matériel, nous rencontrons le *moïe*. Le *moïe* est un être corporel, mais subtil, qui réside au ventre de certaines personnes et de certains animaux, sous la forme d'une boule plus ou moins grosse suivant la taille de la personne ou de l'animal ⁸. *Moïe gu bulu ro*, dit-on à quelqu'un, « le *moïe* est dans ton ventre ».

rocheuse, sous la présidence du chef clanique. Aujourd'hui ces manifestations se font rares (v. MOL, pp. 169 ss.).

⁷ D. VAN MOL, p. 166. Cette prière s'appelle *asukua mi* « souffler l'eau ».

⁸ NYS, pp. 9 s. L'auteur y confond le *likoundou* avec l'*agilisa*.

Les *agilisa* envahissent, ai-je dit, et prennent possession de leur victime ; le *moïe*, lui, ne s'empare pas de son hôte, mais il est possédé. D'où l'appellation de *memoïe*, « possesseur de *moïe* »⁹. L'*agilisa* est nuisible au possédé. Le *moïe* n'est pas néfaste pour son maître ; au contraire, il lui communique sa vertu subtile. (Ainsi l'homme de mauvais œil peut faire du tort aux autres, mieux : il peut manger la chair des autres, sans que les victimes se rendent compte du danger). Le possédé d'*agilisa* n'est pas un malfaiteur, tandis que l'homme de mauvais œil est l'ennemi de la société.

Le *memoïe* une fois dépisté, on le priera de cesser son action malfaisante. Si l'augure ne parvient pas à identifier le *memoïe*, on le fera disparaître au moyen d'une drogue magique, tuant à bon escient. Notons enfin que le *moïe* périt avec son maître.

2. Du décès au deuil

a) Le chagrin et ses manifestations

Après ce bref aperçu d'introduction, venons-en au sujet lui-même. Voir disparaître un être aimé, voilà qui est bien pénible !

Le moribond vient de rendre le dernier soupir. En hâte, un proche parent lui coupe des ongles et des cheveux ; puis il les enveloppe dans un morceau d'étoffe qui aura servi au défunt et les cache. L'opération ne dure qu'un moment.

Bientôt retentit une explosion de douleur. Les parents se tordent sous le coup de la tristesse. Plus sensible et plus tendre encore que le père, la mère pousse ses manifestations à l'extrême. Elle se saisit de son enfant, le secoue, l'appelle et, ne recevant pas de réponse, elle s'arrache les habits et se roule par terre. Sur les lèvres, une seule parole, accompagnée de cris : « Mon fils ! Mon fils ! Mon fils ! » L'intensité de la douleur ressentie fait dire aux parents : *Higi re, lemba tsai ada kpie abara ro?* « O mon fils, pourquoi ne suis-je pas mort à ta place ? » Animés de sentiments similaires, les autres membres de la famille — époux, frères et sœurs — se joignent aux parents désolés. Et les plaintes redoublent d'intensité.

Les sanglots, les gémissements, les cris des gens de la maison mortuaire invitent les voisins à la compassion. Des messagers partent prévenir les proches parents (*ayarana*), ainsi que les parents éloignés (*aka*) qui sont absents¹⁰.

En arrivant, chacun va se pencher sur le cadavre : il sanglote, verse d'abondantes larmes et, comme déchargé du feu de son amertume, il salue l'assistance. Toujours les larmes aux yeux, le nouveau-venu s'informe au sujet du triste événement.

Alors tous les *ayarana* et les *aka* portent, sur les reins, une ceinture vulgaire en paille enroulée (*kumele*). Les femmes détressent leurs cheveux. Quant aux mères, sœurs et veuves, elles substituent souvent à leurs habits un pagne

⁹ Il s'agit de l'homme de mauvais œil.

¹⁰ *ayarana* (*re*), pl. de *higuna* (*re*) : fils de (ma) mère, frère ; *aka*, pl. de *ka* : consanguin.

en feuille de bananier. L'époux ou l'épouse est au chevet de la défunte ou du défunt et gardera ce poste jusqu'à l'enterrement, à moins qu'un parent veuille bien le remplacer.

Jusqu'à présent il n'y avait que cris et gémissements. Maintenant l'assistance passe à ce que les Balambo appellent *kpali bando* « pleurs (de) mort » : ce sont de véritables lamentations.

On apporte, avec un tambourin, deux gongs, un grand et un petit. Alors les femmes se mettent à l'œuvre. Les unes sont accroupies par terre, les autres assises sur le lit mortuaire. Elles vont poursuivre une succession de chansons lugubres et imprégnées de plaintes. Ce seront des chants usuels ou des chants improvisés sur place. Voici une courte mélodie, expression de la douleur d'un père de famille :

*Djigi o, mo aka lunga li re,
dane adua masawa li re gâle?*

« Oh Dieu, tu as mis du chagrin sur ma tête,
qui construira enfin une petite case sur ma tête ? »¹¹

Cette musique triste, mélancolique et monotone réveille les sentiments : tout le monde pleure amèrement. Généralement les hommes se laissent aller aux larmes surtout à l'arrivée. Ceux qui n'accompagnent pas les chants funèbres, forment des groupes à part. Ils y commentent à voix basse l'événement malheureux, envisagent les modalités d'enterrement et délibèrent sur la durée des lamentations.

Durant ces jours de lamentations, l'usage interdit tout commerce sexuel. Contre les personnes peu sérieuses, certains clans annexent à l'interdiction coutumière la menace de mort. Elle est lancée par le parent, qui dirige les cérémonies, avant la nuit du premier jour. Voici comment il s'y prend : l'organisateur apparaît devant la foule avec un trousseau de sifflets appelés *wanga* (voir infra : la vengeance). Le silence une fois imposé, il fait sa déclaration en ces termes : *Mo ada fe, mo aye akpalia bando, mo la ne bande, mo kpe!* « Quiconque ici présent, au lieu de pleurer le mort, couche avec une femme, qu'il meure ! »¹² Ensuite il siffle dans chacun des instruments et se retire. On reprend les lamentations.

b) Hommage funèbre

Crier son chagrin, c'est bien un geste spontané et nécessaire. Mais les émotions éprouvées sont trop vives pour être soutenues longtemps. En effet, le Balambo pleure son mort pendant deux, trois jours et parfois plus. Aussi les lamentations sont-elles entrecoupées de démonstrations à la fois respectueuses et reposantes.

La dernière toilette. Les soins à donner au cadavre font partie des devoirs de la parenté. Après avoir induit le corps d'huile et, quelquefois, fardé

¹¹ Chez les Balambo, les grandes réunions se tiennent en plein air. Il appartient aux garçons d'abriter les anciens (*bakumba* « personne respectable ») de la chaleur au moyen de palmes. La petite case ainsi faite s'appelle *masawa*.

¹² Cette mesure radicale sauvegarde le respect dû au défunt et empêche toute violation fâcheuse de femmes mariées.

de rouge ¹³, elle lui met ses beaux pagnes ¹⁴. Cela terminé, les parents du défunt l'étendent sur une espèce de lit portatif, que l'on appelle *kologba*. Le cadavre est alors exposé à la cour, ou tout au moins, sous un hangar. Jadis on faisait asseoir le défunt sur une chaise-longue très élevée, dressée en plein air. Notons encore une pratique importante : si le défunt appartenait au *beli* (société secrète), il recevait sa dernière toilette uniquement de la main des membres de la société. Toutes personnes étrangères au *beli* s'exposeraient à un malheur certain, si elles usurpaient le droit de laver un homme de *beli*.

La danse. Comme satisfait de l'expression de son chagrin, l'un des assistants entonne un *gbia buda* ¹⁵, autrement dit : une chanson de danse. Le *gbia buda* sera d'ordinaire soit une chanson préférée du défunt soit une chanson improvisée pour la circonstance.

Avec le *gbia buda*, la musique prend une allure joyeuse : on se lève et se livre à la danse. Dans quel but ? Pour « pleurer », ou plutôt, pour honorer le mort. Et voici, à titre d'exemple, un *gbia buda* :

<i>Tu buda mo fu mbie,</i>	Puise du vin, donne-le à l'oiseau,
<i>ade mbie la te,</i>	l'oiseau n'a jamais de résidence,
<i>mbadje mba ali atsovo woli :</i>	voici qu'il vient de manger le fruit de l'arbre :
<i>Mba agbalie</i> ¹⁶ .	Il est ivre.

L'apparition de danseurs qualifiés n'est pas rare en des circonstances pareilles. C'est ainsi que nous voyons soit une femme soit un homme avancer tout seul au milieu de la cour : il y exécute, en l'honneur du défunt, une danse peu ordinaire.

Si le mort appartenait à la classe des *ameliando* ¹⁷, ses collègues viennent lui faire leurs adieux avec une danse de *liando*.

Le *buga*. Il existait autrefois — et il existe encore dans quelques clans — ce que nous appelons *asoa buga* ¹⁸. Par là j'entends une espèce de pacte implicite, conclu entre deux clans, dont les membres se disent des injures, blaguent à propos de tout sans que personne ne s'emporte. Les deux clans pactisants se nomment *buga*. Au service funéraire, le *buga* ne modifie en rien ses intimités à l'égard du défunt. Tirant par exemple le doigt au mort, il l'apostrophe

¹³ C'est le *zali*, une écorce d'arbre concassée de couleur rouge. La poudre obtenue est additionnée d'eau. Lors d'une grande toilette, le Balambo s'en couvre tout le corps, sauf le cou et la tête ; des épaules, il fait couler de l'huile de palme (*magianga*) sur les membres inférieurs.

¹⁴ De nos jours, la dernière toilette a subi de notables changements. Le cadavre lavé se trouve habillé de ses vêtements, vêtements qu'il aura au préalable réservés à cet effet et que lui auront offerts parenté et amis. L'habillement comporte d'ordinaire, pour les hommes, un pantalon, une chemise, des souliers, un chapeau et, pour les femmes, une jupe, deux pagnes, une blouse, un mouchoir de tête, etc.

¹⁵ Littéralement : chant (de) vin. Notons que plus souvent les improvisateurs chansonnent les autres.

¹⁶ L'oiseau dont il est question ici est une femme vagabonde ; elle est devenue ivre pour avoir bu trop de vin de palme.

¹⁷ Les *ameliando* sont ainsi dénommés, parce qu'avant de danser pour révéler le secret ou prédire l'avenir, ils absorbent une drogue enchantée, tirée de l'arbre *liando* (un excitant).

¹⁸ Plaisanter outre mesure.

en disant : « Tiens, toi ! que fais-tu là ? Cesse cette comédie et lève-toi !... » En accomplissant un acte de cette catégorie, le *buga* ne manque nullement au respect dû au défunt. Au contraire, il témoigne une dernière fois de sa sympathie pour le défunt.

Le discours. Le discours funèbre varie, quant au fond, avec les qualités personnelles et les conditions sociales du défunt. Le choix d'orateurs n'est pas chose arbitraire. Malgré la longueur et les reprises de l'orateur, l'assistance l'écoute avec une grande patience et au milieu d'un silence religieux.

Prononcé devant la dépouille d'une personne mariée, le discours revêt le caractère d'une reddition de compte. La parole revient évidemment au *dakulugba*¹⁹. Celui-ci est invité à résumer sa conduite dans le mariage passé, à souligner les défauts comme les vertus du mort.

Suit alors un échange de vue très tumultueux : chacun des parents donne son avis sur les dires du *dakulugba*. Enfin le parent le plus influent résume les différentes conclusions émises ; il approuve ou désapprouve la conduite du *dakulugba*.

La condamnation éventuelle du *dakulugba* par la parenté du défunt provoque souvent un désordre. On charge le *dakulugba* d'injures, de calomnies et même de coups. Il arrive que les deux clans, du *dakulugba* et du mort, en viennent aux mains. Cette mêlée peut conduire à des rixes graves et lourdes de conséquences.

La personne décédée est-elle un célibataire, ou un marié dont la *dakulugba* est dispensée, l'orateur attitré sera un parent habile. Celui-ci loue les qualités du défunt, énumère les services par lui rendus au clan et, déjà, fait entrevoir la cause de sa mort.

Tout différent est le discours prononcé devant un malfaiteur, soit réel soit supposé d'après l'augure. Les méfaits et les avertissements fraternels et infructueux une fois rappelés, l'orateur conjure les survivants de ne pas marcher sur les traces du malheureux. « Car, ajoute-t-il, le malfaiteur creuse lui-même sa fosse » ; autrement dit : le méchant est toujours poursuivi par le châtement que lui méritent ses méfaits.

c) La fosse et la sépulture familiale ou clanique

La fosse. Le travail de la fosse va de pair avec les lamentations.

En balambo la fosse porte le nom de *dukubando* « trou (de) mort ». Elle est de forme rectangulaire ; sa profondeur atteint 3 à 4 mètres. Dans une des parois, on pratique une sorte d'alcôve, qui joue le rôle de cercueil et qui est la véritable demeure du cadavre. Le corps y repose étendu soit sur un lit fixe soit sur un *kologba*.

Selon la coutume, le fossoyage incombe aux *agbye*. Par « *agbye* d'un clan », les Balambo entendent tous ceux qui ont pour femme une fille issue de ce clan. Pendant leur service, les *agbye* « fossoyeurs » jouissent d'une hospitalité particulière : on leur offre de la bière indigène et un plat de poulets.

Notons que les fossoyeurs sont les seuls personnages dont on prend soin.

¹⁹ Veuf ou veuve.

Les autres visiteurs suivent un régime maigre. Les parents, le *dakulugba*, les frères et sœurs sont à tel point abattus qu'ils refusent boissons et nourriture.

La sépulture familiale ou clanique. Les Balambo ne connaissent guère de sépulture individuelle. C'est la famille au sens large du mot ou le clan qui possède une sépulture. Deux endroits s'apprêtent bien au choix de la sépulture clanique : une colline argileuse et un petit plateau.

La pensée que les morts vivent en communauté explique, en partie du moins, l'attraction exercée par la sépulture clanique. Avant de mourir, le père donnera cet ordre à son fils : *Da kpie, mo fie re kofo soko aba re*. « Quand je mourrai, étends-moi (seulement là) auprès de mes pères. »

Nous possédons une chanson qui traduit d'une façon claire l'attachement à la sépulture familiale. Elle fut improvisée vers 1940. Montrant du doigt la colline sur laquelle on creusait la fosse de son frère, le pauvre malheureux formula, les larmes aux yeux, ses volontés comme suit :

<i>Bara re djowa te gô,</i>	« Voilà ma place sur la colline,
<i>da kpie :</i>	quand je meurs :
<i>Aka ma re ho zô!</i>	qu'on m'enterre seulement là ! »

Ainsi nous comprendrons sans peine ces gens qui affrontent toutes les difficultés du monde, pour ramener au village natal un membre de famille décédé ou bien à l'étranger ou bien au poste. C'est que tout Balambo tient absolument, répétons-le, à être inhumé dans sa terre natale, au cimetière de sa famille.

Il y a cependant des exceptions. On enterre parfois de riches nobles dans une de leurs cases, dont on bouche la porte ; les enfants avortés sont généralement ensevelis près de la maison paternelle ; les bébés jumeaux, à côté du grand chemin public.

d) L'enterrement

Lorsque la fosse est terminée et que les visiteurs attendus sont arrivés, les proches parents procèdent aux derniers soins. Ils ajustent aux pieds et aux mains du défunt des anneaux en cuivre (*ngbinga*), lui attachent sur la tête des épingles en ivoire. Cela fait, les proches parents enveloppent le cadavre de pagnes en écorce battue, puis le couvrent de nattes jusqu'à ce que le corps soit invisible ²⁰.

Vers cinq heures — car c'est l'heure habituelle des funérailles — le cortège funèbre quitte le village. C'est dans une atmosphère mélancolique que l'on accompagne le trépassé au cimetière. Ici encore il est du devoir des *agbye* de porter le corps étendu sur le *kologba*.

A ce moment, plus de musique, plus de chant : seul le cœur parle. Et voilà le cortège à la sépulture. Les porteurs déposent le cadavre près de la tombe. La parenté se met à descendre dans l'alcôve (*hiduku* « petit trou »), des biens personnels du défunt et des cadeaux offerts par le clan. Les objets

²⁰ Actuellement les étoffes en écorce battue ont cédé la place aux couvertures, ou bien encore à un linceul blanc, appelé vulgairement *merehani* (tissu blanc), tandis que les nattes servent surtout à la fermeture de l'alcôve.

descendus avec le mort consistaient autrefois en un dépôt de lances, de couteaux, de pipes, de tabac, etc.²¹

Quelques *agbye* descendent alors dans la fosse, pour recevoir le cadavre. La séparation est décisive : les parents et, avec eux, l'assistance crient leur chagrin²². Le corps une fois bien ajusté dans l'alcôve et entouré de cadeaux, on ferme l'entrée de celle-ci avec des pieux de l'arbre *bagadi*, préparés d'avance, ainsi qu'avec des nattes et des rameaux de palmier. Les gens riches bénéficiaient d'un ensevelissement tout spécial : on les couche sur un lit rempli de toutes sortes d'objets.

Pendant que les fossoyeurs comblent la tombe avec de la terre, le cortège regagne le village. De là tout le monde va se laver, de préférence à la rivière des environs. C'est au cours de ce bain que l'on ôte la ceinture enroulée (*kumele*), dont j'ai parlé plus haut.

Maintenant les visiteurs peuvent partir quand il leur plaît. Car, disent-ils, *ku (ne) aga na sende si atolo* « il (elle) est retourné(e) dans la terre chez les *atolo* ».

Les *agbye*-fossoyeurs, eux, doivent rester encore quelque temps, afin d'achever le travail du tombeau. Ils érigent sur la tombe un tertre en pisé ; après quoi ils construisent un toit en paille, fixé sur des pieux et semblable au petit hangar indigène qui sert de salon. Le toit une fois fini, les *agbye* retournent chez eux.

Les parents qui n'ont pas eu le bonheur d'assister aux funérailles, vont pleurer au tombeau et y déposent les cadeaux souvenirs.

Aujourd'hui le Balambo imite à sa façon les coutumes funéraires européennes. Ainsi, par exemple, on plante à côté du tombeau un pieu assez haut pour être aperçu de loin ; on y attache un grand morceau de linge, destiné à flotter comme un drapeau. On retrouve, en outre, sur les tombeaux des couvertures, des mouchoirs de tête, des malles, des assiettes, des gobelets, etc.

3. Le deuil

Le rôle essentiel des lamentations est d'exprimer le chagrin causé par la perte de l'être cher.

Le deuil n'est rien d'autre que la continuation, sous une forme réduite quant aux personnes, de la douleur ressentie.

Tandis que les lamentations se font spontanément et, en cela, sont plus naturelles, le deuil, de par son caractère réglementaire, tient davantage du domaine artificiel. Ainsi, en balambo, le deuil se nomme *djielame*, abstention, privation ; l'ensemble des règles qui régissent le deuil sont appelées *nama djielame* (façon de porter le deuil).

Nous prendrons en considération ceux qui prennent le deuil, les obligations à remplir et, enfin, les pratiques annexées au deuil.

²¹ Aujourd'hui les objets déposés sont, entre autres, des étoffes, des ustensiles, des assiettes, etc.

²² Depuis l'introduction des armes à feu, on tire au moment de l'enterrement deux ou plusieurs coups de fusil, suivant l'importance des défunts. Les détonations symbolisent les derniers adieux.

a) Personnes tenues au deuil

Prennent le deuil : le mari (*dakulugba*), l'épouse ou les épouses (*dakulugba*), les enfants, le père et la mère, les frères et sœurs.

Le deuil des *dakulugba* est une obligation nette et stricte. Il comporte des prescriptions précises. Toute transgression en ce domaine contrarie la convenance sociale et, par conséquent, entraîne souvent des suites néfastes pour le réfractaire. Un *dakulugba* qui n'observe pas la loi du deuil, s'expose à des allusions malveillantes comme : « Il (elle) n'aimait pas sa femme (son mari). »

Les membres de la famille portent un deuil mitigé. Celui-ci relève avant tout du sentiment de chagrin.

Pour les petits enfants, à fortiori pour les enfants avortés, le deuil se limite généralement aux parents.

Quant aux grands-parents, les Balambo les aiment bien. Ils les pleurent et leur rendent les derniers devoirs ; mais ils ne s'endeuillent guère à leur décès. C'est que, selon l'opinion commune, la disparition des aïeux est assimilée à un retour (*gate*), autrement dit : à une mort naturelle. J'en reparlerai plus loin.

b) Prescriptions relatives au deuil

Le *nama djielame* comporte : la réduction de soins de toilette, les habits de deuil, la continence, l'abstinence. Ces observances sont simultanées ; mais leurs rigueur et durée varient.

La réduction des soins de toilette. La personne en deuil se fait couper les cheveux. Elle ne prend que des demi-bains. L'usage de *zali* et de l'huile de palme est exclu. L'endeuillé se garde de donner des soins à ses ongles. Les femmes qui ont gardé leur chevelure ou celles dont les cheveux ont repoussé, n'en font pas le tressage, tandis que les hommes se passent du peigne.

Celui qui est en deuil, s'assied par terre ou, tout au moins, sur un *kibukani*, espèce de petit banc fabriqué en bambou. Durant le temps de deuil, les lits cèdent la place aux feuilles sèches de bananier ou aux palmes, étendues par terre.

Cette coutume est générale chez les Balambo. D'après BADIAGO (un Balambo de Kibeli), celui qui prend le deuil, porte le *niere*, c'est-à-dire : la saleté.

Les habits de deuil. Parlons d'abord des costumes des *dakulugba*. Au lendemain de l'inhumation, les parentes du défunt entourent d'une ceinture enroulée les reins de la veuve ou des veuves. La ceinture se compose soit de lianes *mbaku* (végétal épineux), soit de lianes *duluka* (un volubilis), soit enfin de fibres sèches de bananier, dites *kasa bukwo*.

La veuve substitue à son costume de lamentation un pagne en fibres sèches de bananier. Elle peut aussi porter un pagne en feuilles sèches de bananier, taillées perpendiculairement à la nervure principale et attachées à la ceinture par devant et par derrière.

Les hommes, eux, reçoivent de la main d'une de leurs belles-sœurs une ceinture semblable à celle des veuves. Il leur est permis de se tresser, en fibres de bananier, une ceinturette, en forme du cuir porté par les hommes.

Le veuf se vêt d'un pagne en écorce battue et non teinte. La couleur est le blanc. Il est coiffé d'un petit chapeau grossièrement tressé, sans ornementation.

Les membres de la famille ont des habits similaires. La mère et les sœurs s'habillent en général comme les veuves ; tandis que le père et les frères adultes portent une ceinture, un pagne non teint à l'instar des veufs. Toutefois ils n'usent pas du chapeau de deuil. Les enfants n'ont pas de vêtement spécial.

De nos jours les costumes primitifs de deuil — tout comme les vêtements ordinaires — tendent à disparaître. En brousse, les endeuillés portent une étoffe indigo (*pili*). Les femmes se paient des jupes, des pagnes dont elles s'enroulent. Pour leur part, les hommes substituent aux pagnes en écorce battue des pagnes en étoffe indigo. Les gens riches, les jeunes surtout, s'achètent une culotte et une chemise. Tous cependant maintiennent la ceinture *kasa bukwo* et le chapeau symbolique.

Plus grande encore est la modification des costumes de deuil dans des postes. Hommes et femmes se contentent de remplacer les vêtements habituels par des étoffes de couleur noire. Il existe des évolués qui ne portent qu'un brassard noir et un ruban noir attaché au chapeau ou au casque.

La continence. La continence, signe de deuil, est une obligation qui lie de diverses manières les personnes endeuillées.

Pour ce qui regarde les membres de la famille, la continence se réduit à quelques jours. En effet, le mort enterré, les proches parents restent encore à pleurer deux à trois jours. Ces lamentations postérieures sont désignées sous le nom de *sikpi*. C'est à ce moment que la famille envisage les possibilités de venger le défunt, qu'elle procède au partage de l'héritage et qu'elle décide du sort des orphelins, etc.

Le *sipki* se termine par une petite fête familiale. Alors le chef de la famille congédie les femmes mariées (*ayabande*), chargées de cadeaux à offrir à leur mari (*agbye*). Les hommes regagnent leur demeure : la continence est close.

Notons cependant une exception : seul le vengeur de la victime est tenu à la continence (voir *infra*).

La loi de la continence incombe d'une façon toute particulière aux *dakulugba*. Ils doivent s'abstenir de toute relation sexuelle ; de simples entretiens préparatoires en vue d'un second mariage sont déconseillés.

L'infidélité d'un *dakulugba* en matière de continence lui mérite des allusions méchantes comme celle-ci : « Il n'aimait pas sa femme. » Et quand il s'agit d'une veuve : « C'est elle qui a tué son mari, afin de convoler en d'autres noces. »

Un *dakulugba* qui enfreint la règle de continence, s'expose, disent les Balambo, à de graves malheurs : telles sont par exemple les maladies, la mort de la future épouse ou du futur époux, la difficulté de trouver un nouveau compagnon ou une nouvelle compagne.

L'abstinence. La loi d'abstinence est de rigueur pendant le deuil des *dakulugba* et pour le parent vengeur. Pour la clarté de l'exposé, nous n'étudierons ici que le renoncement des *dakulugba*.

L'abstinence s'accompagne d'une dépossession. Au terme des funérailles, la femme regagne le clan paternel sans aucun bien conjugal ; car elle ne peut pas en faire usage. Elle ne pourra même pas récolter ce qu'elle a semé du vivant de son mari.

A la mort de sa femme, l'homme abandonne, sinon sa résidence, du moins la case mortuaire. C'est qu'il veut éviter les tristes souvenirs que ces lieux évoquent pour lui. D'autre part, il redoute la malveillance de ceux qu'il croit avoir tué sa compagne. La maison mortuaire est toujours détruite, sauf si l'on y a enseveli le défunt.

Tout comme la veuve, le veuf renonce à la possession de l'avoir conjugal et à l'usage des fruits des champs.

La dépossession des *dakulugba* est volontaire ; elle est dictée par le sentiment de chagrin.

L'abstinence comporte une certaine réclusion. Dès le commencement du deuil, le *dakulugba* doit avoir son feu, feu à entretenir jusqu'à l'expiration du deuil. C'est sur ce feu et rien que sur ce feu qu'il cuira ses maigres repas. Peuvent goûter au plat d'un *dakulugba* seuls ceux qui ont déjà expérimenté le veuvage.

En voyage, disons mieux, en promenade, la personne endeuillée se contente d'aliments non cuits, comme de bananes mûres, de fruits, etc.

Feu personnel, vases personnels. Dans la case du *dakulugba*, vous trouverez de nouveaux pots, unealebasse qui n'a pas encore été employée, un petit mortier, une ou deux assiettes en bois (*kolongba*) et en terre cuite (*kalâ*). Cette disposition de deuil s'explique par le fait que le *dakulugba* ne peut manger dans des vases qui ont contenu des aliments défendus.

Disons un mot des interdictions alimentaires. Le *dakulugba* se privera du poisson *sara*, sorte de sardine des petites rivières. Car *gueni ali sara ne bande bando*, *gueni lê kuwo sara a bumè* « quiconque mange le *sara* en état de deuil, devient comme le *sara* sur le sable » ; c'est-à-dire : instable, capricieux, vagabond.

Ajoutez au *sara* tous les animaux bruns, tels le cochon et le buffle bruns, ainsi que la plupart des antilopes. L'endeuillé qui mange de la viande d'un de ces animaux sera frappé de lèpre.

c) La vengeance

Plus haut j'ai insisté sur deux conceptions fondamentales concernant Dieu : sa souveraineté sur toutes choses et sa bonté opposée à toutes formes de malice. Il est bon de reprendre ces deux convictions, si l'on veut pénétrer le caractère vindicatif du Balambo.

Si tout dépendait de *Djigi*, estiment-ils, la mort ne saurait survenir avant la décrépitude. Un vieillard cassé ne meurt pas, mais il retourne ; *adu bando fu adu gu, gate gu adu gu* « ce n'est pas une mort, c'est un déménagement ». On comprend dès lors pourquoi le Balambo s'abstient de venger les cheveux blancs.

A cette mort naturelle et normale, on pourrait ajouter celle dont le devin *meliando*²³ ou l'augure ne découvrent pas la cause. Le Balambo l'attribue à Dieu, sans plus. Ici s'applique pleinement le dicton : « C'est l'affaire de Dieu. » En réalité ce cas est exceptionnel.

²³ Sur la divination, voir l'article intéressant de D. VAN MOL, Chez les Barambos du Congo Belge: Devin et jongleur, pp. 226-234. A noter: l'auteur omet la distinction entre le *liando*, drogue enchantée et le *meliando*, l'homme qui possède le *liando*, le devin.

Djigi punit le méchant. Cependant il n'est pas la cause de la disparition ; car *ko ko(k'ne) ayemba angoro ko (ne)* « c'est lui (elle)-même qui a gâté son affaire ». En d'autres termes, c'est le crime du méchant qui lui mérite le châtiment de la mort. On ne vengera donc pas la mort du méchant.

Le Balambo ne tire pas vengeance de la disparition d'un homme estimé victime des *atolo*. En effet, l'intervention de ces êtres mystérieux suppose toujours une faute de la part des vivants. J'y reviendrai au chapitre suivant.

Une autre cause de la mort est l'assassinat. Ici le Balambo tient pour évidente la responsabilité du meurtrier.

Les *tsere eni* (mauvaises gens, méchants). Par *tsere eni*, le Balambo entend les gens de mauvais œil (*amemoïe*)²⁴ ainsi que les empoisonneurs (*amewoli*). Voici comment FOROWOZA m'explique les méfaits de ces personnages : « Les gens de mauvais œil et les empoisonneurs calomnient, accusent sans cesse l'innocent devant *Djigi*, à tel point qu'il tombe malade. Il souffre et souffre encore. Voyant les misères de l'innocent, *Djigi* dit aux méchants : Je ne vous ai pas dit de malmener l'innocent outre mesure ; désormais je le prendrai... Et le malade meurt. »

« C'est donc *Djigi* qui a tué le malade ? »

« Non, non, il ne l'a pas tué ; mais il l'a délivré de la main des méchants (*tsere eni*). »

Le témoignage de BADIAGO n'est pas moins significatif : « Avant qu'ils exercent leur action malfaisante sur les vivants, les *atolo*, les *amemoïe*, les *amewoli*, le *wanga* (sifflet magique) passent par *Djigi*, qui leur dit : voilà l'homme que vous cherchez. »

En résumé, la part de Dieu dans la mort se réduit, en raison de sa bonté, à une permission. Là où l'action divine semble dépasser ce cadre, le Balambo se bute à un mystère qu'il refuse de sonder. La mort est-elle due à une intervention humaine quelconque, l'homme en est déclaré l'auteur et, par conséquent, il doit en rendre compte.

Entrailles pour entrailles. Jadis les « entrailles » d'un parent « versées » devaient être vengées par le meurtre de l'assassin ou, à son défaut, par celui de quelqu'un de sa famille. On faisait mourir un homme pour un homme ; une femme, pour une femme. Ce devoir envers le défunt incombait à tous les membres de sa famille. Lorsqu'une personne était supposée, d'après l'augure ou la divination, être victime de *tsere eni*, on recherchait le coupable par le même procédé et on le traînait devant le chef de la région. A son tour le chef consultait l'augure et, sur la réponse affirmative, il condamnait le coupable à mort. Quand l'accusé protestait, en dépit des déclarations de l'augure, de son innocence, le chef le soumettait à l'épreuve de l'implacable poison *benge*. La mort du patient confirmait sa culpabilité²⁵.

L'exécution des coupables avait beaucoup d'inconvénients. De plus, l'administration belge venait de supprimer cette manière de rendre justice.

²⁴ Id., Chez les Barambos du Congo Belge : croyances et superstitions, pp. 8-10. Remarquez que l'homme de mauvais œil se dit *memoïe* (*memoy*) et non *memoy*.

²⁵ Ibid., p. 12.

C'est pourquoi on a inventé un autre procédé à la fois plus sûr et plus efficace : le meurtre du coupable par une drogue magique tuant à coup sûr. La médecine nocive, tirée de certains végétaux, s'appelle *wanga* ; d'où le nom *wanga* donné à la drogue magique. Celui qui s'y est spécialisé se nomme *mewanga*, possesseur de *wanga* ²⁶.

Comment faire disparaître un coupable au moyen de la drogue *wanga* ?

Aussitôt les funérailles achevées, le chef de la famille consulte l'augure, pour savoir si la mort a été occasionnée par des *tsere eni*. Si l'augure répond affirmativement, on l'invite de nouveau à se prononcer sur l'opportunité de la vengeance à exercer. Si oui, l'augure est appelé à révéler le nom du parent à qui incombera la vengeance de la victime. L'enquête se fait par voie d'élimination de chaque membre de la famille.

Le candidat une fois désigné, on cherche le spécialiste auquel celui-ci s'adressera. Les enquêtes augurales sont achevées ; le chef de la famille se rend auprès des siens et leur fait part du résultat de ses démarches.

Il donne alors l'ordre à tous, le vengeur excepté, de renoncer au deuil usuel.

On remet au parent en deuil le *niere* (saleté) — on dirait les reliques en termes chrétiens — du défunt, recueilli et caché au moment de son expiration. L'homme de deuil doit accomplir la mission reçue sans tarder et, d'aucune façon, il ne peut la décliner. Car ce faisant, il manquerait gravement, tout d'abord à l'esprit de solidarité ; ensuite, s'il s'agit des parents ou d'un aîné à venger, ne pas rendre la pareille constitue un acte contraire à la piété filiale : cette négligence est de nature à provoquer le retour funeste du mort.

Chez le *mewanga*. Le vengeur va quérir le spécialiste désigné ; il lui demande de « pleurer » son parent, c'est-à-dire : d'envoyer au tombeau celui ou ceux qui l'ont tué.

Le *mewanga* fait, à son tour, l'augure pour savoir si réellement le défunt a été victime de quelque personne mal intentionnée ; ensuite si, en vengeance cette mort, le *wanga* ne se tournera pas contre lui ou contre la famille cliente. Sur la réponse favorable de l'augure, le spécialiste passe à l'exécution de la volonté de son client.

L'homme de deuil lui remet le *niere*. Le *mewanga* y ajoute de la drogue magique, en fait un paquet qu'il va cacher dans le creux d'un arbre mort (*su woli*). Au vengeur, il fournit deux *wanga* : l'un est un bâton de 30 cm. environ de long ; l'autre, un sifflet magique.

Prescriptions. Le vengeur évitera tout rapport sexuel ; il ne mangera point de poisson, parce que le poisson, vivant dans l'eau, a la propriété de « refroidir », d'apaiser la drogue de *wanga* ; de la viande de serpent il s'abstiendra, parce que son corps est semblable à celui du poisson. Les prescriptions doivent être observées à la lettre, sinon le *wanga*, au lieu de punir le coupable, tuerait plutôt l'homme de deuil ou quelqu'un de sa famille.

Le parent vengeur mène une vie de reclus. Retourné au village natal, il plante, sur le tombeau, le bâton magique reçu du *mewanga*. Puis il prend

²⁶ Tout comme le *beli* est d'origine mangbetu, le *wanga* nous est venu des Azande. Cf. C. R. LAGAE, Les Azande ou Niam-Niam, pp. 123, 131.

les costumes des *dakulugba*, s'équipe d'objets strictement nécessaires à la vie : de nouveaux pots, d'une calebasse, d'un couteau, etc.

L'homme de deuil s'en va construire une petite hutte en pleine brousse. Le voilà effacé de la circulation, voué à une vie cachée et mortifiée. On dit de lui : *Ku awuh na wule* « il s'est lancé dans la brousse ».

A des intervalles déterminés, il prend le sifflet magique, le siffle et apostrophe le *wanga* en disant :

Tsatsè de bândi du medji nda,
tsatsè mewoli, tsatsè memoïe,

a gueni abu sende bame nda
na wûh ko,
dje wanga dje da ka ndali
ambe wûh re.

Alemba awo, mbe du dje
gueni wûh ko nda ke ne wia :

a gueni mba kpïe ka eri ru bwai.

« Si X... était un voleur,
(si) un empoisonneur,
(si) un homme de mauvais œil,
pour cela quelqu'un s'est levé
(et) l'a tué,
que le *wanga* que j'ai fait
me tue.
Si ce n'est pas ainsi, mais que quelqu'un
l'a tué sans motif :
que celui-là meure dans ses deux yeux. »

Maintenant le Balambo a la certitude que le coupable déperira et qu'il finira par mourir.

Un décès survient-il dans la région, le vengeur consulte l'augure, afin de savoir si le mort n'est pas le malfaiteur visé. Il procèdera ainsi dans la suite jusqu'au jour où, d'après l'augure, le dernier coupable aura fermé les yeux. La disparition du dernier meurtrier met fin à la réclusion. Victorieux, notre vengeur détruit les objets de deuil et arrache le *wanga* fixé sur la tombe.

Viennent l'extraction de la drogue magique et la préparation du *burulu* ou *ziga*. L'homme de deuil a fait ses rapports. Le *mewanga* se hâte de retirer le paquet exterminateur et, après dépaquetage, il jette la drogue magique dans l'eau²⁷. On dit alors que le *wanga* est « refroidi » (*wanga azere*), c'est-à-dire : sa force est neutralisée.

Ce n'est pas tout. Pour que la drogue nocive ne fasse point de ravage dans la famille du défunt vengé, le spécialiste administre en même temps le « contre-*wanga* ». On l'appelle *burulu* ou *ziga*. Le *ziga* se prépare d'ordinaire au village du client.

Le *burulu* s'obtient en faisant cuire du sésame (*kpago*) dans une infusion d'écorce de la médecine apaisante. La préparation est accompagnée de paroles rituelles, qui demandent au *wanga* de ne pas nuire au client ni à sa famille.

Sur l'invitation du *mewanga*, la famille entière — parents éloignés comme proches parents — mange le *ziga*. La vengeance est close.

Satisfait de son geste et loué par ses frères, le parent vengeur reprendra bientôt sa place dans la société.

d) Durée du deuil

Nous venons de le voir, il y a trois sortes de deuil : le deuil des *dakulugba*, connu pour sa sévérité ; le deuil général, auquel tous les membres de la famille participent ; enfin le deuil particulier qui, au nom de la famille, oblige un

²⁷ Avant de détruire l'effet de la drogue, le spécialiste exige un paiement suffisant. En 1940, le client devait verser une somme de 300 fr.

individu à « pleurer », à venger un parent estimé victime de quelque injustice. Voyons maintenant leurs durées respectives.

Remarquons une chose : Le *nama djielame* manque de détermination précise sur la période du deuil. En effet, l'extension de cette période dépend de l'intensité de la douleur, de la convenance sociale et des circonstances.

Et tout d'abord la durée du deuil chez les *dakulugba*. Les prescriptions du *nama djielame* restent en vigueur au moins une « lune ». On rencontre des *dakulugba* prolongeant leur deuil de plusieurs mois, voire d'une année.

Mais tout passe ! Une nouvelle lune « est sortie ». Le *dakulugba* songe à déposer son deuil. La lance sur l'épaule et la machette à la ceinture : le voilà en route vers la famille de sa femme défunte²⁸.

La cérémonie du relèvement du deuil. Les Balambo lui donnent le nom de *asa mi* « prendre bain ». Le cérémonial demande qu'une des belles-sœurs du mari ou, à son défaut, une parente de la femme décédée procède à la cérémonie du deuil. Celle-ci joue en quelque sorte le rôle de marraine.

Il est matin. La marraine conduit le *dakulugba* au bord de la rivière proche. Là, elle lui dénoue à moitié la ceinturette, lui jette de l'eau et se retire.

Après avoir quitté son costume de deuil, le *dakulugba* descend dans l'eau. C'est le bain frais dont il a été si longtemps privé, bain frais qui, de jour en jour, répare les forces aux cultivateurs africains !

Il sort du lit de la rivière grelottant, met une étoffe neuve préalablement teinte en noir et rayée de tissus blancs. Mais la marraine attend l'endeuillé au village. Vite il empaquette ses effets de deuil — habits, petit chapeau, etc. — et va les pendre à un arbre du grand chemin comme ex-voto. Il monte auprès de sa marraine.

Celle-ci enduit le *dakulugba* d'huile de palme et le farde de *zali*, qui couronnait la toilette ancestrale.

Ce n'est pas tout. Il faudrait lever les interdictions alimentaires. A cet effet, la marraine sert à manger au *dakulugba*, en public, un plat composé précisément des mets défendus par le *nama djielame*.

Au moment où il prend la première bouchée, les assistants laissent entendre un cri de surprise simulée : *Yee! ate bi nefe gueni ali tsina bande bando!* « Oh ! regarde comme il mange la nourriture défendue au veuf ! »

Le deuil est fini. A présent, le *dakulugba* (veuf ou veuve) peut convoler en d'autres noces.

Passons aux deuils général et particulier. A l'occasion d'une petite fête (*sikpi*), ai-je dit, la continence cesse pour les membres de la famille. La durée ordinaire de leur deuil est d'un mois.

Quant au deuil particulier, on ne peut le déposer avant que le *wanga* ait opéré sa sanction. Sa durée est donc indéterminée.

Le relèvement du deuil général et particulier est une circonstance marquant dans la vie d'un Balambo. Aussi demande-t-il une longue préparation et des manifestations solennelles.

²⁸ Quant à la veuve, elle se présente à la parenté du mari en vue de la cérémonie du relèvement du deuil. Même cérémonial que pour le veuf.

e) La fête du deuil

Le jour de la délivrance finale approche. Le chef de la famille ou le vengeur lance, à tous les « frères » (*ayakuye*) et « sœurs » (*ayabande*), une invitation à contribuer à la préparation d'un *kamagbiele* « d'une fête de danse ».

C'est de longue date que l'organisateur se prépare. Les poules se présentent dans son poulailler juché sur deux pieux ; viande et poisson boucanés, pots d'huile de palme, maïs et éleusine, manioc roui et séché, etc., tout cela vous le trouverez dans son grenier.

Les frères et sœurs ont enfin apporté d'autres provisions.

Sur l'ordre de l'organisateur, sa femme ou ses femmes, secondées par les *ayabande*, préparent une grande quantité de bière (*buda*).

De bouche en bouche, la nouvelle de la convocation prochaine d'un *kamagbiele* se propage dans tous les coins et recoins de la région. . .

Le jour si attendu arrive enfin. D'une main habile, un jeune homme fait résonner le gong : « Un tel a préparé le *buda*, annonce l'instrument, pour pleurer son parent et pour se laver. » Et les voisins, tant proches qu'éloignés, de venir à la fête ²⁹.

Commémoration du défunt. Les festivités s'ouvrent par des lamentations semblables à celles que nous avons étudiées plus haut. Elles durent des jours et des nuits. Les assistants s'asseyent sur des feuilles sèches de bananier, étendues par terre. D'où l'expression : *Ala a kolokpe* « dormir sur des feuilles sèches ». En somme, c'est un second *sikpi*.

Cérémonie du relèvement du deuil. Elle a lieu vers la fin de la fête. De grand matin, la foule ramasse les feuilles, qui lui servaient de couchettes, et va les jeter aux bords du chemin public. Puis, en cortège, elle accompagne l'endeuillé ou les endeuillés jusqu'aux rives de la rivière la plus proche.

Contrairement au *dakulugba*, les endeuillés descendent seuls dans l'eau. Le bain terminé, ils mettent une étoffe neuve, vont suspendre les effets du deuil à un arbre du chemin public et regagnent la maison pour achever la toilette.

Nos hommes en deuil s'oignent de *magianga* et, parfois, se saupoudrent de *zali*. Ils se peignent les cheveux, donnent des soins à leurs ongles. Bientôt les femmes se feront tresser les cheveux.

Les discours. Une chaise longue, préparée au milieu de la cour, attend le chef de la famille ou le vengeur. Il s'y assied. A ses côtés, prennent place les autres endeuillés « lavés ».

Il se lève et, le silence imposé, adresse une allocution à la foule. L'orateur rappelle les circonstances de la mort du défunt, souligne le chagrin que « moi et mes frères » avons ressenti à la suite de cette mort. Après une courte mention des mortifications endurées pendant le deuil, il termine par une invitation : « Réjouissez-vous avec nous. »

Le discours fini, la foule donne son approbation, pleine d'admiration

²⁹ Au dire de Forowoza, les fêtes de ce genre duraient un mois, quand nos pères jouissaient de leur liberté ! En 1940, les chefs balambo organisaient encore, la récolte du coton terminée, des *kamagbiele* d'un mois. Cf. Un missionnaire, pp. 166-167.

pour les endeuillés. Souvent succède alors à cette allocution toute une série de discours, prononcés par les *bakumba* respectifs des clans présents.

Le grand dîner. Vers dix-sept heures, les convives se trouvent groupés, clan par clan, autour des *bakumba*. Sous la direction d'un membre de la famille, commence la distribution du dîner : devant ce *bakumba*, on dépose un pot de poulets et, comme accompagnement, un *kolongba* (bassin en bois) de bouillie de féculé de manioc ; devant celui-là, un plat de poisson avec des patates douces ; devant un troisième, c'est de la viande avec une bouillie de farine d'éleusine... Notons en passant : les mets sont toujours servis de telle sorte qu'il en reste après le dîner ; c'est une règle de politesse. Notons encore que les hommes mangent entre eux ; les femmes, entre elles.

Au repas suit la boisson. De la même manière, on apporte de la bière, contenue dans des pots spéciaux qu'on appelle *ngbaki*. La vue de la fête fait songer à une multitude de petits cercles vivants, dont les convives forment les circonférences et dont les *ngbaki* constituent les centres. A côté du pot, on remarque un échanson armé d'unealebasse (*ngawa*). Celui-ci remplit le *ngawa* de bière, l'offre au *bakumba*. Le vénérable vieillard en goûte, puis le passe à l'un de ses voisins... Et le récipient fait le tour.

La danse. Le *buda* rend gai ; il fait chanter. Bientôt résonnent gongs, tambours, hochets : c'est le signal de la danse, qui appelle les convives au milieu de la cour. Coiffé d'un chapeau orné de fines plumes, l'on se donne à la danse.

Manger, boire, danser : voilà le programme des jours à venir. Programme qui ne cessera qu'avec l'épuisement des provisions du maître de la maison. Ce jour-là marquera alors la fin du deuil.

Il serait trop long de détailler ici l'évolution du deuil. Qu'il me suffise de faire quelques observations.

De nos jours plusieurs prescriptions de deuil ont été, sinon supprimées, du moins modifiées et tempérées. Ainsi certaines pratiques, comme le bain au terme du deuil, ne conservent au poste qu'une signification symbolique. Les costumes primitifs tendent à disparaître en faveur des étoffes européennes. C'est pourquoi la cérémonie du relèvement du deuil a reçu, en balambo moderne, le nom de *akurua pili*, littéralement : enlever le *pili*. Quant aux festivités, elles commencent d'ordinaire le samedi pour finir la nuit du lundi.

4. Les disparus et les vivants

Le terme « disparus » est moins heureux puisque le verbe « disparaître » comporte en quelque sorte la négation d'être ou d'existence. Or, il n'en est rien.

En effet, la mort n'est-elle pas, pour certains, une délivrance ; pour d'autres, une expiation ; pour d'autres enfin, un retour ? Je précise : Loin d'être une annihilation, la mort n'est rien d'autre qu'un déménagement (*gate*), un changement de vie.

Les morts sont des vivants. Aussi maintiennent-ils leurs relations avec les habitants du monde visible.

a) L'âme après la mort

Le Balambo tient l'homme pour une réalité composée. Il a un *kwo*, « un corps » et un *du*, « une âme »³⁰.

Au dernier soupir de l'homme, l'âme « sort du corps », *wofu ba wo yiri suku aboro djiwi*, me dit BADIAGO : « Comme le serpent mue sous la tendre lune. » Et il ajoute : L'âme ainsi désincarnée est brune ; elle est comme l'« ombre », comme le « dédoublement » du défunt. On ne peut ni la voir ni la toucher. Le *du* porte maintenant le nom de *atolo*.

Bientôt les *atolo* de ses ancêtres viennent au-devant du nouveau-venu et l'accueillent dans leur communauté. Ensemble avec eux, il assiste aux lamentations, voit ceux qui pleurent et se moque d'eux.

Où habitent les *atolo* ? Cette question m'amène à parler du monde mystérieux des *atolo*. Deux courants d'idées se dessinent, sans toutefois s'exclure l'un l'autre. D'après le premier, les *atolo* ont un séjour terrestre ; selon le second, ils ont un séjour inconnu.

Et tout d'abord le séjour terrestre des *atolo*. Les opinions qui concernent cette croyance dépendent pour une large part des situations géographiques. Est-on un montagnard, on croit que les *atolo* peuplent les hauteurs des montagnes. Dans les régions des sources qui jaillissent de rochers ou de grottes, les *atolo* sont dits habiter les « têtes de rivières ». C'est l'opinion favorite des devins *ameliando*. Ceux-ci pensent — et c'est le sentiment le plus répandu — que les disparus ont un séjour souterrain. Ceux-là sont d'avis que les *atolo* rôdent partout dans le monde, en particulier autour de la sépulture commune, dans les endroits rocheux et déserts appelés *balo*.

Toutes ces idées ne sortent point du cadre conjectural. Les Balambo s'en rendent bien compte. Aussi parlent-ils du séjour des morts auprès de Dieu, dans un monde inconnu.

Au dire de FOROWOZA, *Djigi* délivre l'innocent de la main des *tsere eni* « en le prenant ».

L'idée n'est pas étrangère aux Balambo fixés sur les territoires voisins. Un Balambo de Kibeli, du nom d'ARUKA, à qui je demandais l'explication du totémisme, déclare : « L'âme (*du*) n'a rien à voir avec le totémisme. Au moment de la mort, elle monte en haut, auprès de Dieu, tandis que le corps pourrit dans la tombe. »

BADIAGO fait un pas de plus. Pour lui, les bons vont habiter auprès de Dieu, qui est dans la terre et au ciel : Dieu leur dit toujours d'agréables paroles ; ils mangent bien ; chez eux, il n'y a pas de haine, pas de jalousie, pas de discorde, pas de peine. Tout autre est le sort des méchants, poursuit le vieillard. Ils vont dans un mauvais village. Ils ne reçoivent que des paroles déplaisantes de la part de Dieu ; Dieu ne les voit pas avec le « bon œil ». Ils ne mangent pas bien. Dans le mauvais village règnent la haine, la jalousie, les disputes, les souffrances et des maux de toutes sortes.

Résumons-nous : il existe un monde des *atolo* ; monde mystérieux que le Balambo ne sait situer avec précision et qu'il identifie avec le « village de

³⁰ *Du* peut signifier : poitrine, cœur, volonté, âme.

Djigi ». Tout en résidant auprès de Dieu, les *atolo* sont présents, d'une façon invisible, au monde des vivants. Quant au mauvais village dont parle BADIAGO, son existence est fort obscure. Car la mort du méchant ne suffit-elle pas à le laver de ses crimes ? Ce dernier point sera peut-être éclairé par des recherches nouvelles.

b) Les *atolo* et les infortunes

Nous venons de voir que les *atolo* des ancêtres restent en rapport avec leurs descendants. Voyons maintenant les indices de l'intervention de ces êtres invisibles dans la vie des vivants : les infortunes.

De fait, que sont les infortunes sinon les effets de la malédiction des parents décédés ? Il va sans dire que les infortunes sont infligées par les parents aux fils, par les aînés aux cadets et non vice-versa. En effet, ici-bas, les enfants doivent honorer les parents et subvenir à leurs besoins. Viennent-ils à manquer gravement à ce devoir de piété, les parents ou ceux qui les remplacent — oncles paternels, frères aînés — peuvent proférer des malédictions contre eux. En ce cas Dieu approuve pleinement la conduite des parents.

Il en est de même après le passage des parents de ce monde à l'au-delà. Ils sont censés avoir besoin, là-bas, d'un bien-être matériel. Comme ici sur terre, ils ont droit aux prémices des plantations, de la chasse et de la pêche ³¹. Les fils ont l'obligation d'entretenir les tombeaux, de réparer les maisonnettes ou les toits funéraires, de peur que la « pluie ne tombe sur mes pères ».

Un autre devoir des descendants, c'est de donner à manger aux ancêtres, de leur offrir de la bière, du tabac, etc.

Tout enfant négligent dans l'accomplissement de son devoir, mécontente les *atolo* et s'attire leur courroux.

Les ancêtres se vengent. Avec une permission de *Djigi*, ils envoient des infortunes à l'insouciant.

Le premier et le plus fréquent malheur, indice de l'intervention des *atolo*, c'est la maladie. Ils envahissent leur victime, dit BADIAGO, comme le « vent fonce sur un arbre ». Et la voilà souffrante. Le malade vomit, car les *atolo* « ont introduit la main dans sa bouche », comme pour lui faire rejeter la nourriture qu'il leur avait refusée. Tantôt ces êtres invisibles « brûlent la bouche » de l'homme trop négligent ³², tantôt ils envoient une maladie à un enfant de la personne visée.

Les insuccès ne révèlent pas moins les volontés des *atolo*. La chasse ne rapporte rien ; les récoltes sont maigres ; la pêche est ingrate.

Ajoutez à tout cela l'échec qui épie les entreprises. Les entretiens en vue

³¹ Chez nous les prémices nécessitent une bénédiction spéciale. Avant la récolte des fruits, on en offre à un *bakumba* qui, après avoir mangé, bénit les planteurs. Si le planteur est un orphelin et qu'il n'ait pas d'aîné par rapport à lui, l'offrande des prémices en vue de la bénédiction se fait aux *atolo* de ses pères. Les adolescents qui s'initient à la chasse, les filles qui commencent à faire la pêche, donnent les fruits de leur activité aux parents ou, faute de ceux-ci, à quelque *bakumba*, pour obtenir leur bénédiction. Etre négligent sur ce point, c'est vouer ses activités futures à l'échec. Les bénédictions des prémices comportent de très belles prières qu'il serait trop long de mentionner ici.

³² Il s'agit de l'inflammation de la muqueuse buccale.

du mariage n'aboutissent jamais ; les femmes se sauvent ; l'on devient vagabond ; en un mot : l'homme dont les *atolo* ont pris possession rencontre malchance sur malchance.

Son triste sort rappelle la victime à la réflexion. Il a eu, en songe, la visite d'un parent mort. Ne sont-ce pas les *atolo* qui me torturent ? Sont-ce peut-être les méchants qui veulent me tuer ?

Comment découvrir alors la vraie cause du malheur ? Deux voies se présentent. La première c'est de recourir au devin *meliando*. Car celui-ci est détective³³. Mais les procédés du devin étant compliqués et coûteux, on préfère la seconde voie : l'enquête par l'augure.

Sans tarder le patient ou un parent se rend auprès de l'homme d'augure. Si celui-ci déclare que la maladie provient des *atolo*, il s'informera : les *atolo* sont-ils réellement la cause du mal présent ou plutôt ne sont-ils que de purs instruments entre les mains des méchants ? C'est que, disent les Balambo, les méchants se cachent souvent derrière les *atolo*, afin de porter impunément leurs coups funestes. Si la deuxième réponse confirme la première, l'unique moyen d'écarter les infortunes sera de satisfaire ces mendiants importuns.

Pour ce faire, on procède aussitôt à la recherche du nom de l'ancêtre courroucé. L'enquête se poursuit par élimination jusqu'à ce que l'augure accuse l'intéressé. De la même manière, on augure pour savoir quel plat ou objet désire l'*atolo* et quel parent fera le médiateur.

Au terme de ces recherches, l'enquêteur regagne son village. A son arrivée, il communique aux siens les réponses de l'augure et donne l'ordre de préparer une cérémonie de propitiation.

c) Les offrandes aux *atolo*

Nous abordons dans ce paragraphe un point qui est sans aucun doute le plus important du culte des morts : les offrandes que l'on fait à ses ancêtres. C'est un devoir qui s'impose à toutes les consciences.

Les offrandes sont accompagnées d'une cérémonie spéciale, appelée *anlua a atolo* « offrir aux *atolo* ».

Nous examinerons : 1^o le lieu où l'on dépose les offrandes ; 2^o les offrandes et les cérémonies qui les accompagnent.

L'autel des *atolo*. Une résidence balambo est bien simple. Vous y trouverez deux, trois, six cases rondes, suivant la situation sociale du maître du village. Chez un polygame, le nombre de femmes détermine celui des cuisines.

A côté des huttes se dressent des greniers en pisé ou simplement d'énormes corbeilles, soutenus par des pieux. Le plus grand de ces greniers domine, au centre de la cour, toute l'habitation ; il sert en même temps de salon. Un peu à l'écart, entre les bananiers et les manioc, vous verrez un poulailler juché sur deux pieux.

Au milieu de la cour ou bien à côté de la porte de la case principale, vous remarquerez un pieu fixé dans la terre. Il est en bois de *sasa* et se lève à 1,50 mètre environ du sol. La partie inférieure du pieu est enduite de cendres ;

³³ Voir D. VAN MOL, Chez les Barambos du Congo Belge : Devin et jongleur, pp. 229-230.

la partie supérieure se termine en panier conique, coiffé d'un petit toit en paille. Pour tresser ce panier, on fend l'extrémité du pieu de manière à obtenir trois à quatre branches qu'on écarte et qu'on relie ensemble. La corbeille mesure à peu près 30 cm.

Juste à côté du pieu on plante d'ordinaire un bananier *zendekali*, dont les fruits pourrissent souvent sur le tronc : voilà l'autel des *atolo*, appelé, lui aussi, *atolo*.

On érige également des autels aux *atolo* à d'autres endroits. Vous en rencontrerez par exemple sur des tombeaux et à la pêche.

Les offrandes. Il y a deux sortes d'offrandes. La première, qui est d'ordre purement défensif, a pour but d'apaiser l'*atolo* courroucé. On pourrait l'appeler « offrande de propitiation ». La seconde, extrêmement variée, veut prévenir tout retour nocif des *atolo*. Elle comporte des offrandes que j'appellerais « préventives » ; offrandes qui ont à l'origine la piété filiale, mêlée de crainte.

Et tout d'abord les offrandes de propitiation. Elles ont toujours lieu le matin.

Au premier chant du coq, le maître de la maison fait préparer les aliments que réclame l'*atolo* d'après l'augure. La cuisine est prête pour la pointe du jour : on enveloppe alors avec soin la nourriture dans des feuilles de bananier.

Il arrive aussi que l'*atolo* désire autre chose que de la nourriture : du tabac, un récipient, une étoffe, etc. En ce cas, on recherchera bien vite l'objet demandé afin d'apaiser le mendiant incommode.

La cérémonie commence. Le malade reste assis par terre, au pied de l'autel des ancêtres. On dirait un coupable en aveu qui implore humblement le pardon de sa faute.

Ayant à la main gauche l'objet ou les mets à offrir, le médiateur s'avance avec respect vers l'autel. On lui apporte un vase d'eau froide et un rameau de l'arbre *tsiwili* (*kpe tsiwili* = feuille de *tsiwili*), qui tiendra lieu de goupillon.

Il trempe le *kpe tsiwili* dans l'eau et en asperge le patient, toujours assis près de l'autel.

D'une voix claire, le propitiateur apostrophe l'*atolo* à qui l'on offre et, avec lui, l'auguste communauté des *atolo* de ses pères. Tout en gesticulant, il les supplie de recevoir le don qu'il leur fait et de cesser d'importuner « leur fils ».

Voici un fragment de la formule de cette cérémonie propitiatoire, recueilli lors de mon entretien avec FOROWOZA :

Atolo bandi, nio ada bakali ro.
Da kali ro aye,
adje bandi dje gu
amo ku gueni ndali,
bagu angoro zo asara nio
akaadi ri bwai ne gueni :
bagu nliawoh amo ya bame nda
afu gueni ro ;
amo ru nda mo atumbuka
tu gueni bame.
Anio ada baza ro ;
da za ro awo,
mo wâh k' na adji re :
a gueni gu !

« *Atolo* de X..., je viens t'invoquer.
 Comme je t'invoque ainsi,
 que tel et tel soit sauvé (guéri)
 celui que tu as saisi,
 pour une raison que j'ignore
 entre vous deux, toi et lui :
 car tu as appelé pour la nourriture
 il ne te l'a pas donnée ;
 aussi t'es-tu fâché
 contre lui.
 Voici que je viens te séparer (de lui) ;
 comme je te sépare ainsi,
 mets-toi derrière moi (exauce-moi) :
 qu'il soit sauvé !

<i>Mbadje a nio ada batembelame te ro,</i>	Voici que je viens te supplier,
<i>da tembelame te ro awo,</i>	comme je te supplie ainsi,
<i>mo wáh k' na adji re :</i>	mets-toi derrière moi :
<i>adje gueni gugu!</i>	qu'il soit absolument sauvé!
<i>A gueni ya ba nliaow</i>	Qu'il appelle pour (demande)
<i>kwo wola dje!</i>	la nourriture aujourd'hui même!
<i>asara bame aya</i>	pour que je sache
<i>mo wa nyome ne nio...</i>	que tu m'aimes vraiment...

Ces suppliques une fois prononcées, l'intercesseur dépose l'offrande dans la corbeille. Il se retire. Le malade, lui, demeure quelque peu au pied de l'autel avant de s'éloigner de la cour des *atolo*.

Le médiateur recommencera son discours le soir et le lendemain matin. Au moment des suppliques de l'intercesseur, le patient garde toujours la même position, la même attitude : il ne dit rien.

L'*atolo* est satisfait. Il quitte le « corps du malade »... et le voilà guéri, disent les Balambo. En effet, il arrive souvent que le malade retrouve sa santé.

La cérémonie de propitiation porte différents noms. Elle est dite *anlua a atolo* « offrir aux *atolo* », parce que l'offrande faite est semblable aux cadeaux que l'on donne à un chef : un gibier abattu à la chasse, un pot de bière, par exemple. Une autre appellation, qui met en relief l'action conciliatrice du médiateur et le caractère défensif de l'offrande, c'est *aza atolo*. Le verbe *aza* se dit de celui qui s'interpose entre deux personnes en lutte, avec l'intention de les séparer, de les apaiser. *Aza atolo* revient donc à concilier l'*atolo* avec le malade, à le lui rendre propice. La cérémonie propitiatoire est enfin appelée *apea atolo*. C'est l'expression équivalente du zande *pe atolo* ou bien *peka* (fréquentatif) *atolo*, vanner l'*atolo*, l'honorer en gesticulant ³⁴.

Passons aux offrandes préventives. Un enfant bien éduqué évite de mécontenter ses parents ; il n'attend pas un ordre, encore moins une punition, pour accomplir leurs volontés. Mais il les devine, les exécute.

Il en va de même pour le Balambo dans ses rapports avec les *atolo* ³⁵. Il ne se contente point d'offrandes propitiatoires, qui sont d'ailleurs occasionnelles et imprégnées du sentiment de crainte. Il prévient leur courroux en étant fidèle à son devoir de piété envers eux.

Ainsi le Balambo entretient les tombeaux de ses parents, répare les toits et les maisonnettes funéraires. A l'autel des *atolo*, il apporte les prémices de la chasse, de la pêche et des plantations. Au moment de l'offrande, il dit : « Prenez votre part et mangez. Que notre chasse rapporte, que la pêche soit fructueuse, que la récolte soit abondante : et nous mangerons encore ensemble. »

A l'offrande des prémices, il faut ajouter d'autres dons. Avant de goûter à un plat délicieux, le Balambo en apporte à l'autel des *atolo* ou, à son défaut, en jette un peu à terre, disant : « *Atolo* de mes pères, voici votre part. » Des parcelles d'aliment lui tombent-elles de la main, il murmure : « *Gu atolo gu* = c'est aux *atolo*. » Quand on a préparé de la bière, on en offre aux *atolo* dans un petit pot, que l'on dépose au pieu de l'autel ou bien sur le tombeau.

³⁴ C. R. LAGAE, op. cit., p. 62.

³⁵ Notons : le ministre attitré du culte des *atolo* étant le père de famille, les mineurs ne font pas d'offrande.

Le Balambo va travailler au poste ou à l'étranger. De retour dans son village natal, il va faire aux *atolo* le don d'une partie des biens acquis, « afin qu'ils ne disent pas que je ne leur ai rien donné depuis mon retour ».

Sur les tombes vous trouverez de la monnaie, des étoffes, des outils et des chaises longues, des ustensiles et des chapeaux, du tabac et des pipes, etc.

Les vivres et objets offerts périssent sur l'autel ; car les *atolo* sont censés s'en nourrir ou s'en servir d'une manière invisible. Quiconque ose dérober ces offrandes, sera infailliblement châtié par les *atolo*.

Une exception est faite pour les *tombo*, je veux dire : les enfants des filles issues d'un clan. Comme ils ont le droit de dérober de petits biens au clan de leur mère — quittes à déclarer leur geste dans la suite — ils peuvent manger de la nourriture et boire de la bière offertes aux *atolo* du clan maternel. Il leur est aussi permis de s'approprier les objets donnés en offrande.

Disons un mot sur le culte des enfants jumeaux. Ils reçoivent leur sépulture à côté du grand chemin public. Ils sont réputés méchants. C'est pourquoi tous les voyageurs qui passent par là, prennent un brin d'herbe, y soufflent de la salive et le jettent sur le tertre funéraire en disant : « Jumeaux, qu'il ne m'arrive nul malheur sur ce chemin. » Ensuite ils continuent leur route.

Le culte des ancêtres est loin de se borner aux offrandes. Dans le but de perpétuer la mémoire des défunts, on impose généralement aux enfants le nom de leurs grands-parents, de leurs oncles et tantes. L'imposition du nom ne suppose pas nécessairement la mort de ces personnages ; puisqu'eux-mêmes peuvent également donner leur nom aux neveux et aux petits-fils.

Les offrandes faites aux *atolo* ont pour but principal soit de calmer leur courroux soit de le prévenir. C'est vrai. Mais elles servent aussi à obtenir des ancêtres des faveurs positives.

C'est ainsi qu'avant la chasse, on place quelque temps filets, lances, fusils au pied de l'autel des ancêtres : le père de la famille supplie alors les *atolo* de rendre ces filets et armes propres à la chasse.

Il n'est pas rare qu'une offrande ou une prière aux ancêtres soit suivie aussitôt d'une prière à Dieu. Voici comment un missionnaire, versé dans nos coutumes, a résumé une de ces cérémonies : « Après avoir fait l'offrande de nourriture, de bière ou de poules, ils (les Indigènes du Haut-Uélé) prennent en mains quelques feuilles et les balancent doucement sur l'autel des mânes en disant : « Nos pères qui êtes morts, nous sommes venus vous demander le bonheur ; enlevez le malheur de notre famille. Que Dieu nous regarde favorablement et que notre sort soit relativement bon, en menant une vie heureuse et longue jusqu'à l'extrême vieillesse. Que Dieu nous donne aussi des enfants nombreux pour agrandir notre famille. Voyez, nous vous avons apporté des fruits que nos champs ont produits et des poules que nous avons dans notre cour, pour que vous nous rendiez le double de ce que nous vous avons apporté. » Notez le lien intime qu'il y a ici entre le culte des mânes et celui de l'Esprit suprême, comme l'auteur lui-même le fait à bon droit ³⁶.

³⁶ D. VAN MOL, Les Indigènes du Haut-Uélé ont-ils une religion naturelle ? pp. 165-168.

Le culte des *atolo* est toujours vivant. Le Balambo initié à ses pratiques, converti au christianisme, puis rentré dans son milieu, ne trouve, en général, aucune incompatibilité entre la foi chrétienne et ses convictions antérieures. Comme il honorait ses ancêtres avant le Baptême tout en maintenant fermement sa foi en *Djigi*, ainsi il continue à accomplir ses devoirs de piété filiale tout en croyant en *Nzambe* (nom de Dieu en lingala). Même d'anciens élèves — ex-catéchistes, ex-moniteurs, par exemple — y reviennent parfois.

Voici un fait qui montrera peut-être encore mieux la conception du Balambo du culte de ses pères. Un jour j'ai été rendre visite à un membre de ma famille. Il voulait bien me servir à manger ; mais le plat était maigre (selon lui). Il vint donc s'en excuser auprès de moi. Je lui laissai entendre que je venais de quitter la table et qu'il n'était plus nécessaire que je fasse un grand dîner. Mais je ne parvins pas à dissiper son regret.

Il me fit apporter le plat, tandis que lui-même se retirait à la cuisine.

Quelques instants plus tard, il sortit tenant en mains un peu de nourriture. Il s'approcha de l'autel des ancêtres, déposa la nourriture dans la corbeille et dit : « *Atolo* de mes pères, il y a longtemps que mon fils n'a plus mangé de la nourriture de ma main. Faites que des poissons tombent dans mes nasses cette nuit, afin que je lui prépare un dîner demain avant son départ. »

A la vue de ce spectacle, je ne pus m'interdire un mouvement de surprise. Car mon parent était un bon chrétien.

Mais sa réponse fut trouvée. « Ne t'étonne pas, me dit-il, les Blancs honorent eux aussi leurs ancêtres, c'est-à-dire : les Saints. »

Le lendemain après midi j'avais mon dîner comme le voulait mon parent.

Bibliographie

- BAUMANN H. et WESTERMANN D., Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de : Les Langues et l'Education. Traduction française par L. HOMBURGER. Avec Préface de THÉODORE MONOD. Paris 1946.
- COSTERMANS B. J., Mosaïque Bangba. Notes... IRCB 28, 3. Bruxelles 1953.
- DE CALONNE-BEAUFAICT A., Azande. Introduction à une ethnographie générale des Bas-sins de l'Ubangi-Uele et de l'Aruwimi. Bruxelles 1921.
- HULSTAERT G., Carte linguistique du Congo Belge. Bruxelles 1950.
- HUTEREAU A., Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi. Bruxelles 1911-1912.
- LAGAE C. R., Les Azande ou Niam-Niam. L'organisation zande. Croyances religieuses et magiques. Coutumes familiales. Bruxelles 1926.
- LOTAR L., A travers la brousse congolaise : Scènes et croquis MD (Les Missions Dominicaines). 5. 1926, pp. 14-20, 44-50, 65-70.
- — La grande chronique de l'Uele, suivant la collection du Mouvement Géographique, de la Belgique coloniale etc. ainsi que des documents inédits en possession de l'auteur ou à lui communiqués. Bruxelles 1946.
- (Un Missionnaire), Au Congo Belge : Une Mission chez les Barambos. MD 5. 1926, pp. 108-120, 137-146, 161-170, 193-203, 274-284, 311-316, 329-335.
- VAN MOL D., Chez les Barambos du Congo Belge : Croyances et superstitions. MD 14. 1935, pp. 5-17.
- — Chez les Barambos du Congo Belge : Devin et jongleur. MD 14. 1935, pp. 226-234.
- — Les Indigènes du Haut-Uélé ont-ils une religion naturelle ? MD 17. 1938, pp. 106-113, 134-138, 165-173.
- NYS, Chez les Abarambos aux Amadis. Causerie. Bruxelles 1897.

Notes on the Lango-Omiru and on the Labwoor and Nyakwai

By J. P. CRAZZOLARA

Contents:

- I. The Lango-Omiru
 - 1. The Question of Their Origin ; Incorrect Suppositions
 - 2. Historical Background
 - 3. A Modern, Fashionable, Nationalistic Conception
 - 4. Traditions as Historical Sources
 - 5. Geographical and Social Nomenclature as Historical Sources
 - a) Notes and Problems
 - b) Names of Areas and Clans
 - 6. Conclusions ; The Name "Lango-Omiru"
- II. The Labwoor and the Nyakwai
 - 1. Their History and Origin
 - 2. Names of Rivers in Labwoor
 - 3. Names of Mountain Peaks in Labwoor and in Nyakwai
 - 4. Observations Arising from the Labwoor and Nyakwai Nomenclatures
 - 5. Labwoor Group Names with References to Related Names
- Appendix I: Outline of Historical Events (Agooro Sector)
- Appendix II: Clan Names of the Groups Concerned

I. The Lango-Omiru

Preliminary Remark

The territory of the Lango-Omiru extends north of Lakes Kyoga and Kwania and east of the Victoria Nile (1°30' north). Bu-Nyooro lies to the west of the latter. North and northwest, these border on the Acooli boundary. To the northeast are the Labwoor and the Nyakwai. The Kuman and the Teso are to the southeast.

River swamps cover a good part of the territory. The Moroto, a larger river, rises in Labwoor as Kotabok, flows through the north of Lango, then into Acooli *, where it is called Acaa (officially Aswa), and on through Madi (Sudan) into the Nile (Bahr-el-Gebel), north of Nimule. There are a few hills and rocky mountains scattered here and there. The population of the country is relatively dense ; census of August 1959 : 353,000 inhabitants (Acooli 285,000).

* Pronounce *c* as *ch* in "church", *j* as in "jam" ; *s* (voiceless) and *z* (voiced) are broad interdental sounds in "Lango" languages.

1. The Question of Their Origin ; Incorrect Suppositions

The Question. — “Whence did the Lango-Omiru come?” is an old question which has often been asked by foreigners and natives alike. Everyone knows that the Lango-Omiru immigrated from somewhere ; they have not always lived where they do now. The same is true of their neighbours, the Acooli and the Aluur, and the Ba-Nyooro and the Ba-Ganda as well.

It may very reasonably be asked whether the question of the origin of the Lango-Omiru was not settled long ago, say, by DRIBERG in his standard work “The Lango”, or by SELIGMANN, etc. Answers have indeed been given to this question. I myself described the Lango-Omiru as “a Lwoo-speaking tribal division which, however, is of Lango and not of Lwoo origin”. Such statements of the past must, however, be essentially modified in the light of fuller investigation. They were based on wrong premises, from which faulty conclusions were necessarily drawn.

Incorrect Suppositions. — The original wrong supposition was that this tribal division (as also the Acooli, the Aluur, etc.) was a uniform homogeneous people, which had settled in its present location as such. Had this premise been correct, the question of whence the Lango-Omiru came might have been simple to answer. But such a supposition with respect to the peoples of our Central African territories must be completely rejected. The above-mentioned Lwoo divisions are very far from representing homogeneous groups of people so far as racial origin is concerned. On closer inquiry one encounters the irrefutable fact that all these tribal divisions contain ethnological elements which originally belonged to antagonistic races.

But even admitting that the ancestors of the present populations of these countries were descended from rival races, is it not possible that the mingling had taken place already in immemorial times, so that at the time of immigration they formed an almost compact unit ? But even this possibility cannot be admitted. It is an incontestable fact that groups from three racially distinct tribes made their appearance (whether by immigration or invasion) in the territories now occupied by the above-mentioned divisions, coming at different times or epochs, and from different directions or countries. So far as the Lango-Omiru country is concerned, we may reasonably assume that at least some of the groups which arrived there had already merged, possibly in modern Acooliland¹, since many came from that direction.

If such be the ethnological situation in the territories under discussion, one must admit that the question “Whence came the Lango-Omiru” cannot be answered with a simple, direct statement. A people or a population of this kind cannot be treated historically as one mass or collectively. It must first be

¹ When we speak here of the Acooli of old, it must be clear that we mean simply the population which lived in the country now known as Acooli country. In former times they were not called Acooli ; in the distant past they may have been called Lamogi, and later Jo-Pa-Wiir, or simply Madi. The name “Acooli” came into use about the beginning of this century. The names Aluur, Lango-Omiru, Bu-Nyooro, however, are ancient ones.

analysed and the component groups must be treated individually. Thus, we may ask "Whence did the Lwoo come?", but not "Whence did the Acooli come?" Even if a satisfactory answer is given to the former question, we are far from having even an approximate answer to the second. Actually, however, questions like these have in the past been regarded by various authors as identical in nature, and the answer, though perhaps adequate for the one question, was quite inadequate and even absurd for the other.

The present paper aims at setting forth in fuller detail the fact that the *Layo-Omiru* are not a homogeneous people with a single past history, but rather a composite, a mixture of elements. Once this has been clearly demonstrated an important fact of history will have been established, and this in turn will help to answer several questions. It may also help to eliminate certain sources of conflict and misunderstanding by bringing to light important facts of interrelation and common ancestry, which ought naturally to draw more closely together peoples who, because of erroneous assumptions, have in the past tended to some extent to draw apart as strangers and even as natural enemies. This will be shown to be a gross mistake that can only lead to harmful consequences.

2. Historical Background

a) The essential historical background of the question. The historical background, let us state at once, appears, on careful investigation, to have been generally the same for each of the "brother" tribal divisions. We cannot, therefore, discuss the origin of the *Layo-Omiru* separately, that is, without continuous references to the other three neighbouring divisions. The reason for this becomes evident when we learn that originally these other groups were practically one people with the *Layo-Omiru* and were composed of the same ethnic elements. Each, however, as appears from detailed investigation, may contain certain minor elements peculiarly its own, together with a greater percentage of one particular element over another as determined by its geography. Thus, in the west (Aluurland) the Madi element would naturally prevail over the *Layo* element, while in the east (Lira-Pa-Lwoo and *Layo-Omiru* country) it would be expected that the *Layo* element would be more pronounced. Such differences in the ethnic composition of the various divisions would logically lead to differences in their political, social and cultural institutions. The particular importance of Acooiland, also with regard to the *Layo-Omiru*, will appear from the following.

The past history of the Agooro Sector — a convenient term for the whole complex of territory extending roughly all around the large Agooro or Imotog Range — has been a complicated one, full of revolutionary events. Those events were the preparation and the groundwork upon which the presentday populations have developed. Here it is a question of setting forth objectively the historical development of the past, without attempting to place credit or blame, without judging one side or the other. To do that would be a difficult, wearisome and a useless task.

b) The Agooro Sector — Lamogi (= Acooliland). We do not know by what name presentday Acooliland was known in ancient times. Probably in its wider sense it was called Lamogi in the *Lajo* period, and later on Pawiir probably extended over and included Lamogi also. In any case, this area has been one of the most important in the history of East Central Africa, both in the remote past and in more recent times. Originally, that is to say before 1000 A. D., it was probably inhabited in its entirety by a Western (Agooro-) *Lajo* population. There was a continuous flow of *Lajo* people from the north (i. e., of the Agooro Range and its environs) by way of Teretenya (the eastern edge of the range) to Lamogi, south of the range. The proportion of migrating people in the original *Lajo* period was probably small. From this Lamogi area people again moved on continuously, reaching southwest into Aluurland and southeast into *Lajo*-Omiru territory, and occasionally into what later came to be known as Bu-Nyooro (what was its older name?). This was the state of things in the Agooro Sector and probably down as far as Bunyooro (and Lake Victoria), about the year 1000 A. D. There can be no doubt about this. Then the Great Migration of peoples began in the so-called Agooro Sector.

c) The Madi period. About 1000 A. D., or not much later, a revolutionary movement on a large scale and in a westerly direction was inaugurated by Eastern-*Lajo* tribal groups. In successive waves of migration, three large divisions of them (the Pa-Dzulu, the Lowi/Kakoa, and the Bari) reached the Nile, roughly in the Rejaf-Mongala region, thus invading the heart of the old Madi territory and causing an almost total disruption and dispersion of this latter race. Other large groups of the same Eastern-*Lajo*, among them the Choryok and Lotucho, halted their western migration in the general area of modern Torit, which started a large resettling movement of aboriginal *Lajo* within the whole Agooro Sector, and also affected ancient Lamogi to a considerable extent.

But before long, in consequence of these events, a Madi invasion of the first magnitude started into the territories extending to the south of ancient Baar or Madiland, down about to Lake Victoria (cf. my *The Lwoo*, pp. 346 ff.). This had highly important consequences, for it marked the beginning of the countries of the Aluur, Bu-Nyooro, Bu-Ganda, and probably others (i. e., they began to have an identity and a name). The Madi-ndri (Goat-Madi), or Abatembuzi, became the rulers (in Bu-Nyooro) supported by the Madi aristocracy, after which the country began to be called Ba-Nyooro (Aluur, Nyooro, Ganda are Madi terms!). Ancient Lamogi as well as *Lajo*-Omiru were fully and rather densely occupied by Madi. From Mt. Agooro down to Lake Victoria the territory seems to have been dominated exclusively by Madi. A vast Madi nomenclature for areas, districts, tribal groups, etc. came into existence (in Aluur, Acooli, *Lajo*-Omiru and Bu-Nyooro), one that is still extant.

The *Lajo* population found by the invading Madis, angry at being forced to move on, could hardly expect gentle treatment, at least in the beginning. The few *Lajos* who escaped destruction had to become humble subjects. The new Madi dominion to the south of Mt. Agooro and down to Bu-Nyooro came to be known as Pa-Wiir.

d) Madi-Lwoo relationship. A very important historical fact relating to the Lwoo must be kept in mind in the following discussions on the Layo-Omiru. From the beginning of Lwoo history, we may say from their very cradle, an inherent relationship existed between the Madi and the Lwoo, though the precise degree of the relationship cannot yet be determined. The very least we must admit is that in their cradleland (modern Atwot), the people who were to become known as the Lwoo comprised a large portion of Madi groups (e. g., Boor, Aluur, Logo, etc.), and also some fragments of the Layo (e. g., Julu). This fact, i. e., a migration of Madi and Layo into the territories southwest of Shambe, is borne out also by the existence of two not very large tribal groups among the southern Nueer (northwest of Shambe), namely, the Boor and the Laay, besides the more recent Ja-Loh (dispersed Lwoo fragments among the Nueer). (Cf. the author's „Zur Gesellschaft und Religion der Nueer“, Wien-Mödling 1953, p. 30.) It is from such a relationship that we can find the name of a group, say, in Layo-Omiru, Acooli, Collo, Anywaah, Madi, etc. Should we consider such names as of Madi or of Lwoo origin? It is not easy to decide, but it seems more reasonable to regard them as of Madi origin. Historically, however, these became fully Lwoo.

The Lwoo invasion brought an end to the rule of the Abatembuzi and to Pa-Wiir.

e) Traditions of modern Acooli groups. Traditions of modern Acooli groups concerning their past speak in several cases of ancient migrations towards modern Pa-Kwac and river-crossings into Aluurland, as well as of continuing movements along the Nile up to Atoora and farther into Layo-Omiru country. Or they speak of migrations from „Agooro“ towards the east, as far as Mt. Otuk, etc.

In view of these historical facts, two points appear to be evident.

α) A considerable number of tribal or clan groups of the presentday Layo-Omiru are descendants of peoples who a long time ago moved in from the north and northwest, and it is no mere accident that Madi and Layo names can be traced both in Layo-Omiru and in the west.

β) It is reasonable to expect that among the Acooli, traditions about the clan and tribal groups should be more explicit than they are among the Layo-Omiru, where distance in time and place and momentous and complex changes through migrations and resettlements have contributed largely toward almost completely effacing the memory of traditions of their early history and to the creation of completely misleading modern nationalistic views of past history.

3. A Modern, Fashionable, Nationalistic Conception

Now, to come back to the original question: Whence did the Layo-Omiru come? Natives in some sections of the country tend to think that the present population came as a unit from some other place, and when they arrived in their present territory it was uninhabited. Anthropologists have as a rule readily fallen in with such views, and their published opinions on this matter reflect this very simple belief, one which unfortunately happens

to be oversimplified. Some of the Lango-Omiru will answer the question lightly and say unhesitatingly: "The Lango-Omiru came from the east. They separated from the Lango-Jiwe (rather, the Karimójong) and came to occupy their present territory, which was of course uninhabited then." The Lango-Omiru consisted of three main tribal groups (they speak of *atekere* or "clan" groups), namely, the Arak, the Atek and the Okarowok. All the other now existing clan or tribal groups split off from these. The Jo-Pa-Lwoo (it should probably be Jo-Pa-Wiir) who were in the country withdrew without fighting. For some circles this represents more or less a modern, fashionable, nationalistic tradition, better called a mythology, as set forth in an article in the Uganda Journal (Vol. 13, 1949, pp. 145 ff.).

Native traditions are mostly timeless, that is, the individual parts which compose them may be drawn from different epochs, contrary to what the simple narrative would suggest. Thus, in history the Jo-Pa-Wiir and the Jo-Pa-Lwoo are not the same people; they represent two different epochs.

Being familiar with conditions concerning clans among the Acooli and other Lwoo divisions, I found it very extraordinary that from three original clan groups all the various clans now existing in Lango-Omiru should have developed, or split off, as stated above. I had no experience, however, with the Lango-Omiru at the time.

4. Traditions as Historical Sources

For the purpose of clearing up this particular problem and establishing at least the main historical facts, the following sources should be helpful: traditions as remembered by old men among the Lango-Omiru; plain traditional narratives of Acooli groups which clearly refer to Lango-Omiru territory; last but not least, names of clan and tribal groups, areas, localities, etc., found in Lango-Omiru country which are identical with names found elsewhere and which point directly and clearly to connections in earlier times.

a) Local traditions. It is true that natives generally tend to oversimplify the matter, as mentioned above, but at least on the Acooli border, where contact with the Acooli has always been a closer one, and whence in all probability a larger proportion of the people once entered the country, one can fairly often meet old men who are able, usually in a vague but nevertheless very significant way, to point to a place or region whence a particular group originally came. Thus, at a time when I still entertained the earlier notions about Lango-Omiru origin, I happened to meet at *ηeta* (Lira) a man from Adwääri. He mentioned that he was of the Ogora clan group, and also volunteered the further information that his ancestors came from Agooro (the mountain range on the Uganda[Acooli]-Sudan border), and that on their migration south some had remained back at Patong (in Acooli). It is noteworthy that Ogora was the name of a "country" in the region of Agooro (and possibly identified with it) which was mentioned in particular to DRIBERG by Okeloboy of Jaber (at the opposite side of the country from Adwääri) as a place connected with the origin of the Lango and important in determining it.

Now again, Ogora was the first name of a clan group that was particularly mentioned to me, and again with the same exceptional connections. This seemed to me an important exception, and the first I had found, to the fashionable tradition spoken of earlier. The man assumed without any question that Ogora was the same as Agooro, and I was inclined to accept that. Then, on going through my notes on the Pa-Jook (Sudan) area, I found a clan group with the actual name Ogora, which constituted part of a political unit, a tribal group, called Agooro. We should note that from other sources it is clear that Agooro was in origin the name of a Madi group that came from "Baar" and brought the name to the mountain range of Imotoŋ, now called Agooro by the Acooli. The Ogora of Agooro are apparently a small clan group, but the Jo-Ogora of Layo-Omiru are very numerous and are found in many different areas of the country. Upon later inquiries in Oguur, I found other clan groups who had namesakes in what is now Acooli country. In short, the popular and fashionable tradition of the Layo-Omiru has the same limited value as analogous traditions elsewhere. I was now determined to investigate the composition of the Layo-Omiru more closely, and after but a brief and superficial investigation I came to the conclusions set out below. (Cf. also The Lwoo, p. 562 f.)

b) Acooli traditions. Acooli traditions from ancient times concerning regions which are now lands of the Layo-Omiru are numerous, as we already stated. We find an interesting instance in the history of the Patiko (l. c., 231), where this group, according to plan, moved east "to the end of the world", and stayed there for a time. What point did they reach? This has not been recorded, but for the most part these groups halted before the steppe back of Mt. Otuke (5260 ft.) and Lakwaar. There can be no doubt that they usually got as far as presentday Layo-Omiru country. Traditions give no details about what happened there. The Patiko found conditions unfavourable and decided to turn back to the place whence they had come; but sundry groups, among them the Jo-Pa-Bala, detached themselves from the Patiko and remained behind. Bala groups are well known today in eastern Acooli and Layo-Omiru country. Traditions of the Pa-Yiira, Pa-Geen (Laboŋo), and others speak of migrations which reached the Naam (Nile) at Pa-Kwac, where some of the people crossed to Aluur and remained there, while others continued in a southeasterly direction along the Naam and reached Atoora. Groups of these migrants separated from the main body and remained behind, settling here and there in Layo-Omiru, while the rest, according to the traditions, returned and settled where they had started out. There can be no doubt that not all such migrations have been recorded. It seems evident that in former centuries there was no sort of restriction to movements between Acooli and Aluur or Layo-Omiru country. In no case is mention made of hostility encountered in any of these countries. Traditionally, groups of people could move into any of these areas, for instance in time of stress; it was a peaceful invasion, to which peoples of these parts never objected.

It is clear that an investigator into Layo-Omiru ethnography cannot ignore Acooli traditions of this kind.

5. Geographical and Social Nomenclature as Historical Sources

a) Notes and Problems

As we stated above, an investigator in Lango-Omiru ethnography who is familiar with Acooli traditions will easily discover evident traces of such immigrations from the north, in the form of numerous names, even as might reasonably be expected. These names refer either to areas, regions and districts, or to clan and tribal groups.

α) The difference between these two categories of names is clear. The name of a clan group designates a particular agnatic group of people, usually with a limited geographic extension or dispersion, but occasionally reaching out over large areas or even countries. The name of a tribal group, on the other hand, is a collective name which comprises a number of individual, unrelated clan groups. It is applied to a district or area in which a particular clan group of that name may not be (now) extant. As a rule, a tribal name originated as a clan group name; in one way or another, due to its number or qualities, the clan group became important so that other clan groups voluntarily joined it for the sake of security. In time an entire district was called after such a principal clan group.

β) Problems concerning clan or tribal group names.

α') Source of confusion. It not infrequently happens that names, which in one area are used collectively for a number of individual, unrelated clan groups, are used elsewhere to designate single clans. This is the case with old, historic names such as Booro, Lamogi, Bala, Baar, etc. The explanation for this confusing phenomenon is as follows. Lamogi and Booro (or Boori) appear to have been names given in remote times to clusters of (clans of) people; they are still used as such. The two names date from immemorial times; one might call them aboriginal collective names. The two names are, however, also variously found nowadays to designate a single, smaller clan group. The *lokaál*, the ruling tribal group, who in the recent past inhabited the large Lamogi district (Gulu) are Jo-Booro; no single clan with the name Lamogi is found in the Lamogi district. Again, Boori (Madi, Sudan, l. c., 367) represents the original cradle-group of the many Booro groups (from which the Jo-Booro of Lamogi derive), but there is no clan group of this name. In this case, as in other similar ones, we must understand that some particular clan group of the Boori division, which originally had a name of its own at home, detached itself from the Boori (or from the nearby neighbourhood), and migrated to Lamogi or some other locality. People understood that the new arrivals were from Boori, a name well-known to them; they started to speak of them as the Booro people, and the name stuck. But other peoples who also came from Boori (e. g., the Lira) retained their original clan name. Of this kind of "clan names" there are a goodly number in the Madi and Lwoo countries, e. g., Agooro, Bala, Baar, Lira, Lango, (P)Atiko, etc. In such cases the name indicates the wider connections of a group, perhaps its racial origin, but we must confess that we do not and never shall know the original proper clan name. The people themselves

are not troubled by this sort of confusion ; they are not even aware of it, though difficulties arise from this source even among them. Hence, if some particular clan name is not represented in a particular area, it may not mean that the clan is not represented there, though it may be impossible to prove it.

β') There is another way in which the original name of a clan may be lost. If a tribal group is old and large, there will be numerous subdivisions within the group, each with its own particular name. All of these know that they form part of the same tribal group. When particular groups would separate and go out to settle elsewhere, as happened regularly in the past, one group would become known in its new home by its particular tribal group name, another would for one reason or another be called by its individual clan name. In the beginning all knew that they were parts of the same clan group, but in the course of time the relationship was forgotten, thanks to distances, changing fortunes and other vicissitudes. This, however, occurs only over a span of centuries. The case of the Lwoo is a typical analogous one. The following are names of subdivisions of a major racial group which in its origin bore the name Lwoo: Ka-Boor, Luuo, Thuri, Bwodho or Bōdho, Manayeer, Collo, Anywaah, Pārri, Aluur, Acooli, Jo-Pa-Lwoo, Layo-Omiru, Labwoor, Jo-P'Adhola, Jo-P'Owiny or Jo-Lwoo (Kavirondo). Now, after a good three centuries, the old men of the tribe know that they were Lwoo in origin, although their present names, often of an adventitious origin, hardly suggest it.

γ') In other cases we fail to find traces of a given clan name in e. g., Madi or Acooli territory, either because an entire small clan group emigrated and developed later, without leaving any part of the group at home, or because the part that remained behind has either ceased to exist or has not yet been identified as such, possibly because of a change of name in the meanwhile.

δ') With regard to clan names, there are scarcely any doubts or difficulties. Their presence in various areas or countries are a clear indication of relationship.

There are the various forms of the well-known mythological word *-lak*, e. g., Mt. *Kilaak*, Mt. *Lalaak*, *Nyilaak* (a mythical woman), the *Kilak* area, the places called *Alaki* or *Kalaki*, the clan group of *Olaka*, and probably others. In all probability all these forms refer back in some way to Mt. *Kilaak* (near *Atyak*) about which there is a whole series of legends. The term is probably of western *Layo* origin.

ε') Qualified clan names are a peculiarity of the *Layo-Omiru*. Sometimes they simply imply a differentiation within the clan, as in *Omooolo Matar* and *Omooolo Macol* ; this may imply freedom to intermarry. In other cases, e. g., *Okarowok me Obээр*, we have two well-known clan names of different racial origin combined. This probably meant that an *Okarowok* group joined an original *Obээр* group. Where a clan name is qualified by a personal proper name, we must think of an important section of the clan that was started by the head of a large family.

ζ') Names of tribal groups, areas, districts -- whatever one may prefer to call them -- are a peculiarity of African society. These do not quite correspond

to districts in civilized countries. In Lango-Omiru a tribal group should perhaps more properly be called an areal group. It was formerly a union of various, unrelated clan groups which joined together voluntarily, forming a political unit, evidently for the sake of security. Generally each group had its headman. The headman of the most important one, the royal clan group (*lokaál*), was head or chief, i. e., *rwot* of the whole tribal group. Such a common authority or *rwot* most probably existed also in Lango-Omiru in earlier times, but for the past 150 years or more it has ceased to exist. Only the single clan groups had their heads.

γ) Notes on particular clan or tribal names. Any native encountering groups of people of the same name in different regions or countries will not hesitate for a moment to declare that they must be interrelated. Given the stability of the African custom of clan distinction and of individual adherence to the custom, names of clans or tribal groups assume extreme importance for the purpose of tracing dispersed peoples, as the following will show.

With regard to geographical-historical names of clans, tribal groups, areas, or other topographical features in Lango-Omiru and elsewhere, the following remarks may be of interest.

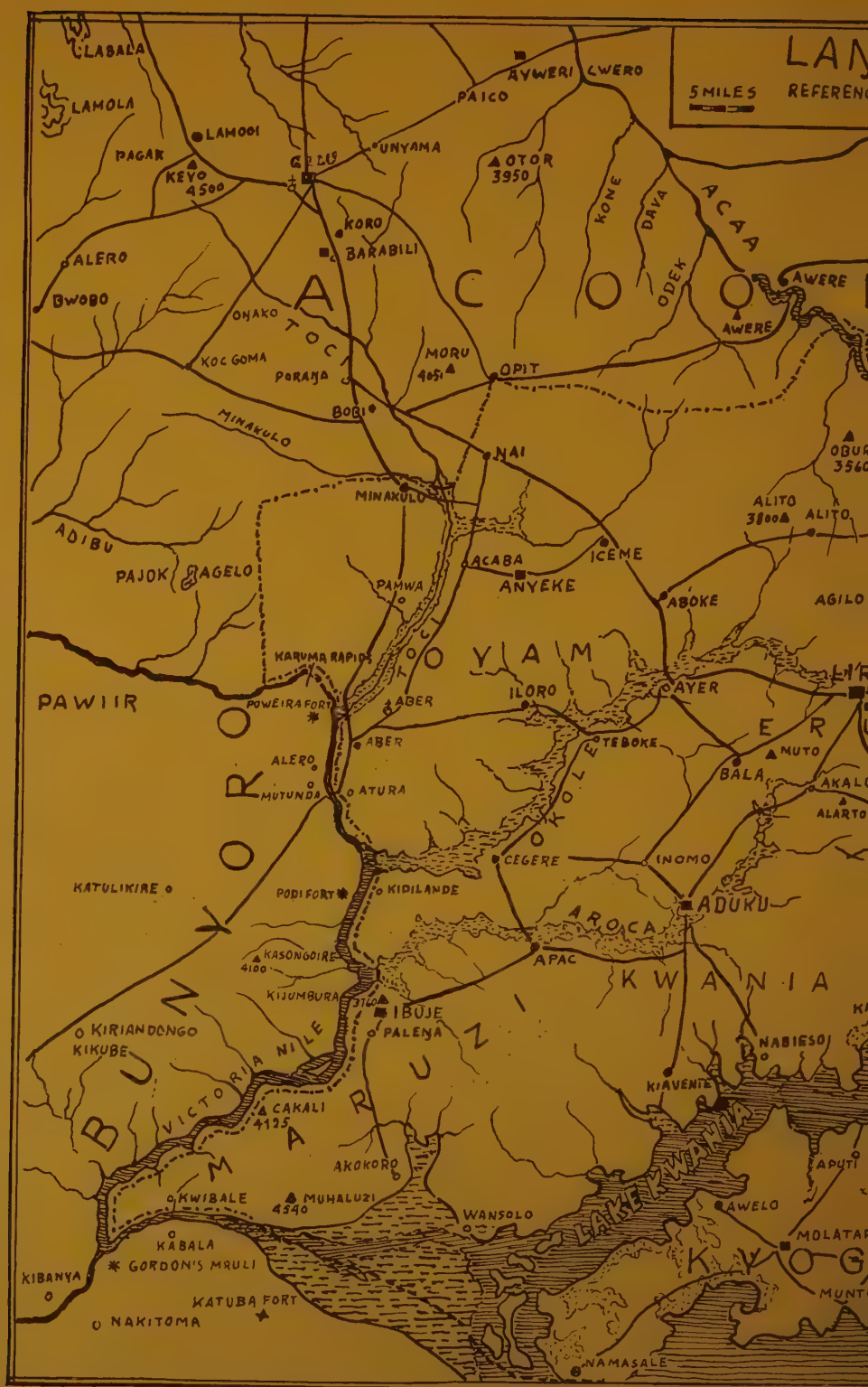
α') On looking more closely into the nomenclature of various groupings of people in the above-mentioned territories, one is certainly surprised to find that the Lwoo of these "Lwoo" territories are hardly even mentioned or represented, except for a few individual clan groups proper. The Lwoo had been accepted as rulers and their language had been adopted, but they had apparently adapted themselves to the established conditions and evolved within the existing political units.

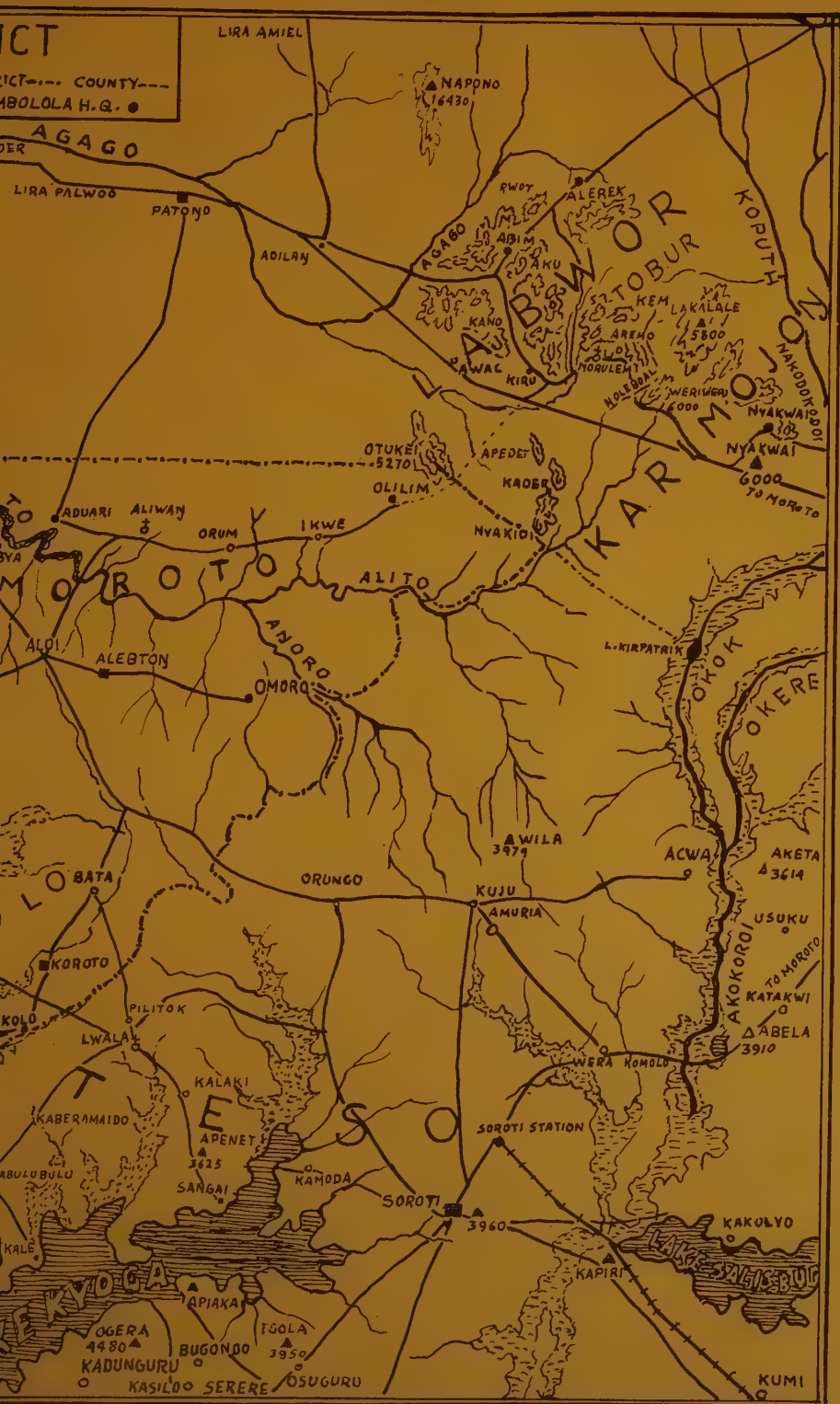
β') The number of Madi names found in this same territory is, on the other hand, extraordinarily large. A presentday investigator might find the phenomenon quite surprising, since the modern Madi are only a small tribe. But appearances are deceptive; the Madi as a race are still extant in considerable numbers (Moru, Avokaya, Kaliko, Logo, Logbara, Madi, Lolu'bo). The large number of Madi names can be explained only by immigration of, and prolonged and extensive occupation by, large bodies of Madi in the past.

γ') Lango names, i. e., of Lango from the Agooro regions, are of course also found all over these territories, but this fact should not surprise us if we remember that the territories of modern Acooli, Lango-Omiru, etc. have been occupied by this Lango section for centuries, as far back as our calculations can take us, before the year 1000 A. D. Lango names, however, generally refer to individual clans, not to areas or tribal groups.

b) Names of Areas and Clans

In the following, names found in Lango-Omiru for areas or districts or for clan groups, are listed and discussed only insofar as they can help in establishing connections with other countries. In the first place names of areas, districts or tribal groups (practically the same) are discussed; afterwards names of clans.





α) Names of tribal groups or areas

1. Jaber or Aber is apparently an area which the bulk of the *Beer* clan group, with its associates, occupied in origin. Is *Beer* derived from *Baar*?

2. Aboke or Abok area. — According to authorities the latter spelling is the original one. This name is of Madi origin. Abook was the ancestor of a large group on the Nile (north of Pa-Kwac) and he was the head and chief (*rwot*) of the Jo-Gicambo, whose *pak* is Abok (cf. l. c., 436 and 442). There is, moreover, a Par-Abok clan group, i. e. the royal clan group of Pa-Woor of northern Jo-Naam (bordering on the Madi/Logbara (cf. l. c., 439). The latter are still to some extent Madi-speaking. Par-Abok was also the name of an important clan (or tribal?) group which joined Aleer (cf. l. c., 258 ff.) ; it is now called Pa-Nguu. Abok thus points to a tribal group which separated from a large original one, in the northwest (Madi). Clan groups of Aboke are : Alwaa, Apedi, Akoji, Araak, Atek.

2a. Acet of Yamo corresponds to *Pacet* (Lamogi, Acooli).

3. Aduku is a name which reminds us of Pan-Duku of Pa-Woor (Jo-Naam, l. c., 439), a group of Madi origin; to all appearances.

Clan names in the wider region of Aduku : Adook, Adyegi, Alaki, Alemu, Alipa, Alira, Aloy, Amote, Anyeke, Apac, Apedi, Araak, Atek, Atiik, Bako, Banya, Ileeγ, Inoomo, Malakway, Nyamkere, Ogora, Ogwākā, Okadameri, Akaar(me Amalakwaya), Okarowok, Okii, Okwenye, Omoolo, Oyoda, Oyole, Opalamyek, Oteγoro, Otoroyole, Oyenatuum, Oyima.

4. Adwaari is a larger area to the north of the river Acaa (or Moroto) and south of Patoyo (Acooli, 25mi). Cf. the clan groups of Pa-Nyi-Dwaar (Aluur, l. c., 427) and the Nya-Dwaar river (Aluur). The term is apparently of Madi origin (cf. Logbara *doori* = Lwoo *dwaar*, "hunting").

For the linguistic nature of names compare the proper names of old, sc. Aduka and Odwaar of Yamo in Madi(-Opei) (l. c., 506).

Adwääri clans : Adyay, Abako, Abvoor, Ajimo, Alipa, Aloy, Amalakwaya, Araak, Atek, Inoomo, Obeer, Ogoora, Okarowok, Omoolo, Opalamyet, Orima, Oteγoro, Otikokin, Pedi.

5. Agwata is a large area between Amac and Kacuy. The same word (*P-Agwata*) we find in Pa-Rombo (Aluur, l. c., 414) and *Agwata* in Anywaah (l. c., 393). The group is to all appearances of Madi origin.

Clans of Agwata : Abvoor, Alipa, Araak, Okarowok, Okii, Okwenye, Okwerowee, Okwerobato, Olim-akwaya, Opaayat, Oteγoro.

6. Agwey, an area of Oguur ; we again find the name in Pa-Jule, where a group of Oryay-Lalano is called P'Okelo-Agwey (l. c., 547).

Clans in Agwey : Atek, Bako, Omoolo, Oromo, Onywal.

7. Ajook is an area between Inoomo and TeBokε. It is evidently the same term as Pa-Jook (Acooli, Sudan, l. c., 172), whence probably some clan (?) group came and was called after its place of origin.

8. Akaalu, and area south of Lira H. Q., is apparently of Madi origin. We find Pa-Kaala in Boori (Madi, Sudan, l. c., 367) whence one group moved south and is found in Pa-Kwinyo (Jo-Naam, l. c., 443). Another group moved

east and is found in Pa-Nyi-Kwara (Pa-Jock, l. c., 172), then in Palabek (l. c., 496) and finally reached Lango-Omiru where they became Akaalu.

Clans of Akaalu : Abvoor, Araak, Atek, Okarowok, Atiik, Ogora, Obanya, Okabo, Okadameri, Okide, Omoolo, Oyyurapfoc, Oteyyoro, Owäkä, Opalamyet.

9. Akano, an area of Ogur, towards Apala. This is apparently an old Madi name. We find *Kaande* of Morole (Madi, Sudan, l. c., 368) ; *PaKaano* of Pa-Nyikaanyo (Collo, l. c., 141) ; *Kaanho* of Anywaah (l. c., 394) ; a *Kaano* area in Labwoor ; *Kaano* of Ksumu (JoLwoo, Kavirondo).

Clans of Akano : Bako, Ocukuru, Okii, Akoi, Omoolo, Oyyurapfoc, Opelo.

10. Akora, west of Alö or Okore, north of the Moroto river ; it reminds us of *Okoro*, *Okora* (Acooli, Aluur).

11. Akwac is an area of Adwääri. Compare the many Kwac, Pa-Kwac, Akwac referred to in "The Lwoo". Apparently a Madi term.

12. Aleptoy, a large area to the S. E. of Lira H. Q. In Collo we find *Alebotoy* in NyiBäänyo (Tuyo) and *Leptoy* of Anywaah. A Madi term.

13. Aleer, an area on the road to Oguur. The name must be of Madi origin ; see *Alerepi* of Ofodde (Logbara, l. c., 381) ; *Alëero*, old *rwot*-ship (Acooli, 256) ; *Alëeri*, clan group of Adilay (l. c., 548) ; *Lero* and *Leri* of Anywaah (l. c., 394).

14. Alifo, rock and area near Aboke ; cf. *Alifa*, an area in Aloï. We find the term in *paJa-naJa-Alifo* as the name of a large rocky flat at the foot of Mt. Ajulu (Patiko, Acooli) ; cf. also *Palife*, a clan group of Alëero (Acooli, l. c., 282) ; it appears to be Madi.

15. Aliway, a river and an area of Adwääri. We also find : *P'Aliwayo* in Lokuu (l. c. 503) ; *Kaliway* of Bariland (l. c. 344) ; *Kalaway* in Aluur (l. c., 187, 204, 423), all apparently clan groups. The term is evidently a Madi one.

16. Amac, a large area east of Lira H. Q., is doubtless of Madi origin. We find *Ya-Amac* or, also, *Ya-Kwac* as the name of the western division of the Jo-Luuu (Wau, l. c., 120). Dhir-*Mac* in Anywaah (l. c., 394) ; *P'Amac*, a small village of Atyak/Okoro (Aluur, l. c., 407) ; *P-Amac* of Bwobo (Acooli, l. c., 286) ; a Bolo-*L-Amac* of Puraya (l. c., 545) ; *P-amac* is the *pak* of Vuuk (Aluur, l. c., 415).

Clans of Amac : Alayo, Adyegi, Baar, Obaya, Ocukuru, Oyima, Olwa, Okii, Okide, Oyyurapfoc. (See Alwa, below.)

17. Amogo or Amugo, of eastern Lango-Omiru reminds us of the large tribal group and area of *Omugo* of Aringa (Logbara, l. c., 383) ; evidently of Madi origin.

18. Amuca, a small area west of Lira Govt. H. Q. and also an area of Amuria, sc. Amucu, is evidently a Madi term. We find *P'Amuc* of Dyel (Pa-Nyikaanyo, Collo ; own MS). The Madi clan names *Pa-Modzu* of Metoli and *Adrupi* (l. c., 369) or *Motsa* of Römögi (Aringa, l. c., 383) probably refer to the same original clan name. Among modern Lamogi tribal groups (district west of Gulu H. Q.) we find *P'Amuca* (or Pa-Muca?) which is connected with an old idyllic-tragic-mythic tradition according to which the good-tempered P'Amuca aboriginals of the Mt. Kilaak region (near Atyak), on discovery, fled into the caves of the mountain, where they were cruelly sealed up.

Ever since that time the Lamogi have had to appease the *P'Amuca*

spirits of Kilaak with sacrifices regularly. A few had been captured and escaped this fate and became the ancestors of the presentday P'Amuca (cf. l. c., 461 f.). Apparently not all those who escaped capture were sealed up in the caves of Mt. Kilaak, for some moved elsewhere, e. g., to the Lajo-Omiru country, where the Amuca still thrive. According to Acooli historical tradition, this "aboriginal" Madi group seems to have been driven away (or sealed off in caves) by a different Madi group, the Booro of Lamogi, when they subsequently invaded the area. Probably, however, this myth has been mistakenly connected with the Booro, and it may be much older, perhaps going back to Madi-Lajo excursions which occurred in an era of population change in that borderland.

Clan groups of Amuca are: Abako, Aloa, Apala, Atodi, Olaka. The last-named is of special interest inasmuch as the name Olaka seems fairly closely related to Kilaak, the legendary place of their origin.

19. Anai, an area near Akaalu. We find the clan groups *Lo-Nai* in Lokuy (l. c., 503); *Onaai* in Terego (l. c., 383); *Nyaa* in Awodzak (l. c., 384, Logbara); *Enaao*, a river in Terego. Apparently a Madi term.

20. Apala, a large district, is evidently a Madi name; compare Wat *Apala*, the modern, adapted form of the native name of the *I'ola* falls (north of Nimule) (l. c., 460).

21. Atar, region in S. W. found variously elsewhere; cf. *Kitara*.

22. Atoora (Atuura), an area on the Victoria Nile, opposite Pa-Wiir; we find the same name again as a clan group (Atura) of Omia-Anyiima (l. c., 314); as a proper name in Aleer (l. c., 295, Otuura). The term may be Madi, or Western-Lajo(?). Cf. Pan-toor of Patiko (l. c., 477).

23. Awac, river and area (Aliŋo), found in Aluur, Acooli, Labwoor; a Madi term.

24. Ayeer, a district; is a plain Madi term. We find *Ayerepi* of Oyuwi (E. Madi, l. c., 370); *Oyeere* in Bööri (Sudan, l. c., 367), and in Oböo (l. c., 397); Pa-Layeer is a clan group of Pagak (l. c., 474); *P'ayeer* is the *pak* of Paŋieeth (Alwii, Aluur, l. c., 434). As a proper name *Ayeer* is very common in Aleero. — Clans of Ayeer are: Adwäärköri, Apii, Oumolääá. Pala(-Amyet), Aloy, Araak, Atek.

25. Baala, a district S. W. of Lira H. Q., and *Abala*, a smaller area of Oguur, are again Madi terms. *Bala* is found in many instances throughout Aluur, Acooli, Labwoor and Lajo-Omiru lands, in various forms. We must assume that more than one group of Bala came from the west, from the Nile. Historically perhaps more important is Pa-Bala of PaWöor (Jo-Naam, l. c., 439); in Pa-Kwinyo, south of the former, we find Par-*Abala* (l. c., 443). Patiko tradition says that the Jo-Pa-Bala formed part of the Patiko when they came from Pubuŋu, moving inland. When the Patiko had gone, in their first impetus, most probably, as far east as the Mt. Otuke region and then decided to retrace their steps, the Jo-Pa-Bala (l. c., 231), with other groups, separated from the Patiko and remained behind. We do not know precisely where they settled then. We find Ka-Bala in Pa-Raboyo (l. c., 549), in Kiteny (l. c., 520), and a large district in Lajo-Omiru. La-Bala is the name of a mountain not far from Mt. Kilaak (l. c., 460), and also the name of a river in Aleero. *Abala* is the name

of a small area of Oguur and of a peak in the Kaano district of Labwoor. — Clans in Bala are: Adook, Araak, Atek, Okarowok, Apedi, Banya, Inomɔ, Odyekonywal, Omworo or Orɛɛ, Omoolo, Oteɣɔɔɔ.

26. Baar, *Baar-Dyaŋ*, *Baar-Amindyāŋ*, *Baar-Jobi*, *Baar-Jönya*, *Baar-Ojwiny*, *Baar-Owelo* are names of regions near Lira H. Q., in various directions and at various distances from it. — *Baar* is evidently the famous name of Acooli traditions, the proper name of many clan and tribal groups all over Madi, Aluur, Acooli, Jo-Lwoo (Kav.), Anywaah, etc. It is (cf. l. c., 364) the old *Layo* term for Madi. In many instances, as in the present, immigrants from Baar became known simply as Baar, their original group name having been lost (see above). These names clearly bear witness to the fact that the people in question came originally from Baar, i. e. from Madiland.

The following are Baar clans: Adook, Araak, Atek, Inomɔ, Ocukuru, Odyekonywal, Okarowok, Omwora, Omoolo, Oteɣɔɔɔɔ, Ileeɣ, Atik.

27. Buruli, to the south of the Victoria Nile and to the east of the river Kafu, which has largely extended also into *Layo-Omiru*, seems to be a Madi term also (cf. *Beruli* of Loropi, l. c., 369).

28. Dokolo (or Koroto) is the name of a region (and hill) towards Kaberamaido peninsula. It seems to be a Madi term too. In Anywaah we find the term *Dokoli* (l. c., 394); in Madi *Pakolli* and *Loboroto* (l. c., 368); and *Idokolɛɛ* in Okool (l. c. 518).

29. Irute, region north of Lira H. Q. Compare the names *Aruut* or *Purudi*, clans of Pa-Yiira (l. c., 492).

30. Loro area. The identical name Pa-Loor (Madi, l. c., 370) we have in Madi, the original spelling of *Palaaro*.

31. Lwala is the name of more than one area in *Layo-Omiru* and Kumam. It is apparently a Madi term. We find the name in the Colla area: *Nyi-Loal* of Pa-Nyikaayo, the most famous shrine of Nyikaayo. In Anywaah we find the Jo-Wat-Lwaalo tribal group (l. c., 393). We find *Lwala* in Liira-Pa-Lwoo, Amyel, Adilaŋ (l. c., 548 sq.) and in Jo-Naam (l. c., 446).

32. Oguur, a large district. Its elders would explain it from *gurgur*, i. e. caves or man-made structures wherein people took shelter in times of (civil) wars which were frequent in former times. *Guru* in Logbara means actually 'deep' (of hole, cave) (cf. Ogurepi Madi, l. c., 371). *Ogoropi* of Erepī (Madi, Sudan, l. c., 368) or of Pa-Gak (l. c., 474) may be of the same root.

33. Otwill, a large district between Oguur and Aliŋo; we find *Otwiil* as a clan group of P'Okoor (Paraboyo, l. c., 550). Cf. Ajwil (l. c., 393); it looks like a Madi term.

34. Oyamo, the name of a large region (and of a river) towards the Toci river. We find a *Pa-Yaamo* group in Madi(-Opei) (Kitgum, l. c., 505), as well as *Oyama* in Ewadri (Logbara, l. c., 381), and *Yamo* of Jo-Juuo (Wau, l. c., 119), and of Oköörö (Aluur). A Madi term.

35. *Pa-Lɛŋa* or *Aɛŋa* is an area to the south of the country on the Victoria Nile. We find *Pa-Lɛŋa* tribal groups in Pa-Jule, Puraya, Lamogi (= *Pa-Lema*), and Römögi (Aringa, l. c., 383). Probably a Western *Layo* term.

36. Pa-Wiir or Awiir is an area in the southwest of the country, between

Apac and Anduku. Awir is apparently an old settlement of the Jo-Pa-Wiir people, across the Nile in Bu-Nyooro. The term is Madi; it refers to the Pa-Wiir rule of the pre-Lwoo epoch.

β) Names of Clans

Above we have cast a glance at — let us call them — the district outlines in the Layo-Omiru country. These make a rough sketch map of part of the territory. It remains to give some idea of the details, the way the colours vary and blend, within the district area. For this purpose the individual clans are here listed, in so far as connections, especially with their northwestern neighbours, can be traced. While in the above picture the Madi element stands out most prominently, since it was the dominant element in former times, the detailed investigation of the individual clan groups presents a more varied picture. Here Madi and (Western) Layo elements are perhaps more nearly in balance. This is the result of processes which occurred after the breakdown of Pa-Wiir rule.

1. Abako. Cf. kwa-Abaako of the Colla area (l. c., 139); see *Bako*, below.

2. Abvoor is the Layo-Omiru form for Labwoor (east of Adilay). Abvoor clan groups are found in many parts of the country, and elsewhere. See Labwoor, in Part II.

3. Adyegi, see under *Ödyek*, below.

4. A-Jimo is a clan group of Adwaari. Pa-Jimo is a well-known and important group — possibly of Lwoo origin — of Laboyo (Kitgum), Liira-Pa-Lwoo (l. c., 549), of Labwoor and Nyakwai (see Part II).

5. Akoti, a clan of Aboke, is related to P'Onook (Koc, l. c., 311), the aboriginals (of Western-Layo?).

6. Alaka, Alaki, Olaka, is apparently connected with mysterious Mt. *Kilaak* (see above).

7. Aloáa or Alwáa, sc. Pa-Lwaar. — In January, 1947, I was talking with elders of the Laboyo (Kitgum) about this and that, on matters of their *rwot*-ship group. They appeared to be of the Jo-Pa-Lwaar tribal group, the central group of our discussions (l. c., 533). They spoke of Pa-Lwaar, of its origin to the north of the Agooro range, their migrations and resettling movements in distant countries. They also remarked that large contingents of the original groups had settled in modern Layo-Omiru territories. They mentioned with satisfaction that one of their people in that country was a Great Chief. About Layo-Omiru I knew scarcely more than the name at that time. I much wondered whether things were as I was told; I wished, if ever opportunity offered, to investigate the matter more closely. And in the end an opportunity came. I found there were *Olwaa* (or *Alwaa*?)² clan groups to be found over the whole of Layo-Omiru country, in Amac, Apac, Akókoro, Aboke,

² *Olwaa* or *Oloaa* is the full equivalent in Layo-Omiru of the Acooli spelling Pa-Lwaar. The Layo-Omiru automatically drop the initial consonant of any open syllabic prefix (as La-); while the -r at the end of a long syllable is regularly dropped, mostly even in Acooli.

Hence: Pa-Lwaar becomes A-lwaa. Both *Alwaa* and *Olwaa* are heard.

Adwaari, Ayeer, etc. The Jo-Alwa form an important contingent within the country. The importance of the group becomes even more evident, if we combine them with their "brother" group, the *O(y)ima*.

In our discussions with the Laboyo elders mention was made of one A(y)ima as one of their ancestors ; but nothing more was known about him. When among the Lango-Omiru I heard the clan name Oyíma and was immediately struck by it. After some time I had the good luck to meet the headman of the Jo-Oyíma, *rwot Madwoy* (Great Chief) of Lango-Omiru country, Yakobu Adoko. I was most eager to find out about the origin of his clan group. He had very little to tell me, just a piece of typical fashionable tradition. The Jo-Oyíma had made their first appearance in Amac. On the occasion of a great famine a woman had come along from the east, from Kumam ; her name was Alwa. She met a man of the Jo-Oyíma, named Wonrúku, with whom she stayed and mixed (*ger-agera*, *pe nyom* — not a marriage in the real sense). She bore him four *luk* (sc. illegitimate daughters). With the help of their bride-wealth Wonrúku's only son married (presumably four wives). The husbands of Alwa's four *luk* daughters built their villages not far from their mother's residence ; on the places they would then also work for mother Alwa — *way tic Alwa* —, according to old social customs. The stock from these "children" of Alwa became the ancestors of the Jo-Alwa (all rather beside African logic ; but that matters little). The one important detail this legend brought out was that the Jo-Oyíma are of the same stock or, at least in some sense, of the same clan (or tribal) group, in origin, as the Jo-Alwa. Leaving the legend aside, it was clear that the Jo-Oyíma as well as the Jo-Alwa were descendants of the Pa-Lwaar ; thus also the Pa-Lwaar tradition of an ancestor named Ayíma was indirectly confirmed. The Jo-Pa-Lwaar are unaware of their "brothers" Jo-Oyíma of Lango-Omiru ; and Ladit Y. Adoko knew nothing of a Lango Pa-Lwaar tradition.

We must here recapitulate a few points about Pa-Lwaar tradition, in so far as it refers to our point. The Pa-Lwaar appear to have been a very large and important (probably not clan, but) tribal group which came from the north of the Agooro range via Teretenya and settled to the south of the massif. They formed, probably with the Choriok, a part of a large resettling wave of Lajos of the closer (?) Agooro section. Some of them, under Ladit Rama, moved west to modern Pa-Jook. Others moved south to the river Pa-Geer and they now form the bulk of the modern Laboyo. The main tribal groups of Laboyo were the Pa-Geen (apparently also often called Pa-Mëët), the royal clan ; the Jo-Lëemo, and the Jo-Oryaŋ ; the Jo-Oyíma evidently formed a fourth group of this Pa-Lwaar division, as appears from the above-given report from Lango-Omiru, which seemingly complements the vague tradition about Ayíma of Laboyo. Before finally resettling in Laboyo, however, they had to go through eventful and trying migratory experiences. The Pa-Geen, P'Oryaŋ, and P'Oyíma (the Pa-Lëem appear to have moved later) with who-knows-whom all set out from modern Cwaa on an adventurous migration movement, from which the Pa-Geen and Lëemo eventually returned to Laboyo, while the Oryaŋ and Ayíma's groups went into oblivion so far as Laboyo tradition is concerned.

For general history, however, these latter have turned up elsewhere, the Jo-Oyima in Lajo-Omiru, and the Jo-Oryaŋ in P'Adhola and elsewhere.

We must have a closer look at the migrations of the Pa-Geen and their associates. On their travels they reached Naam P'Ali, called Bulujii (? = Buruji or Pubuju). Some of the groups broke away, crossed the river and settled in Aluurland. The main group proceeded on the right side of the Nile past Pa-Jaao and reached Atoora. Here they struck the water (Nile) which separated (as it did at the time of Moses). The Jo-Pa-Lwoo (sic !) passed over the river, inviting the rest to follow them. These latter refused, preferring to go looking for places to settle on their own side of the river. The group thus reached the general area of Kacuŋ on Lake Kyoga, where small detachments of them stopped to settle here and there in likely areas. The Jo-Alwa and the Jo-Oyima apparently settled near Amac. From here these two groups, according to Lajo-Omiru tradition, started spreading to other regions. The Pa-Geen reached Mt. Lakwaar (or Nyakwai) to the east of Labwoor, then Mt. Otuke where they found no water and had to move back to Laboyo.

The story of these movements may well coincide with or include also the movement of the Ba-Bito from the north and into Bu-Nyooro ; or also the arrival of the Jo-P'Adhola and Jo-P'Uwiny on their first movement and provisional settlement in Lajo-Omiru. Leaving the precise date aside, it was these Lwoo or Lwoozed groups which brought the Lwoo language and, for the time being, most probably also (some kind of) Lwoo rule and custom into the Lajo-Omiru country. Leaving the matter rest here for the moment, I wish to draw special attention to the Oyima.

The name Oyima in these particular circumstances strongly suggests a clue to the solution of an old and important problem, namely, the origin of the name *Mu-Hima*/*Ba-Hima*. GORJU³ has suggested a connection between this name and the Gala term *Orma*, that is, *Ba-Orma* became *Ba-Hima*. I have suggested the very common Acooli proper name *Uma*, thus, *Jo-Uma* = *Ba-Uma* (cf. l. c., p. 104). The difficulty remained that while *Uma* is a very common proper name, no large group of this name is known. But when I first encountered the name *Oyima* as the name of a large tribal group immediately to the north of Bu-Nyooro, it struck me as significant. When I later discovered the origin of this group, its apparent connection with *Ayima*, an ancestor of the Pa-Lwaar of Laboyo, the latter's story of a massive migration and invasion of Bu-Nyooro by the Jo-Pa-Lwoo on this occasion, I could not resist drawing the following obvious conclusion: in all probability, or even beyond all doubt, *Ayima* or *Oyima* (or *O-ima*) gave rise to the name of the famous *Ba-Hima*, and the problem of the name *Hima* could now well be considered solved and the case closed.

³ I should prefer not to consider serious any attempt to explain that name or others with the help of some specious Bantu root-word. Names of immigrant (!) peoples are older than their last settlements. I am not aware that anybody has ever tried to investigate the famous names of peoples who of old immigrated into Europe in this way, — with their well-defined names from home.

Have we, therefore, to conclude that the Ba-Hima were Lango, as the Pa-Lwaar were evidently Lango? By no means. There cannot, however, be any reasonable doubt that the name was a Western or Agooro-Lango term. And what about the people thus designated? We must certainly admit that there was a Lango (Hamite!) element in the upbuilding of the Ba-Hima people. We must suppose that the Ba-Bito division of the Lwoo reached Pa-Jook and the territory to the south of the Agooro Range, where they stayed for many years (about 50?). Their character, general qualities, principles of justice in deciding cases, etc., or their power impressed the peoples of the area and won them over completely. The population as a whole became thoroughly Lwoozed in a relatively very short time. When word then reached them about the Jo-Pa-Cwaa/Ba-Chwezi of Bu-Nyooro, the Ba-Bito were stirred, and ere long decided to go and take over the ruling power from the Jo-Pa-Cwaa. The Lwoo ruling families with the groups that backed them (we must here think at least of the Jo-Bito, the Jo-P'Adhola and the Jo-P'Uwiny) had swollen their ranks with very substantial local elements who were thoroughly assimilated by them. It would appear that the Jo-Bito were early determined on their plan of assuming power in Bu-Nyooro. According to Bu-Nyooro tradition, rumours to this effect had spread even in this latter country. The Jo-Bito were, of course, interested in increasing their own numbers to be sure of success in their coup d'état. If, as would seem very probable, the movement of the Jo-Bito and that of the Jo-Pa-Geen and associated groups coincided, we must take it for granted that contingents of the Jo-Pa-Lwaar (or in Lango-Omiru jargon, Jo-Alwa), as well as of their brother group, the Jo-Oyíma, formed part of the Jo-Bito (the Jo-Pa-Lwoo of Pa-Lwaar tradition) army which invaded and conquered Bu-Nyooro. When these arrived in Bu-Nyooro, the name Oyíma (O-ima) struck the ears of the Bantu aboriginals, and for them and all future generations the Jo-(Pa-)Lwoo then invading and settling the country became known as the Ba-Hima, together with the Ba-Bito themselves. The Jo-Pa-Gaya were probably among the Lango groups and were in some way connected with Oyíma groups as well. These latter came to establish the locality of Hoima (township) in the Bu-Gaya country, which later became well known.

This seems to be a reasonable historical reconstruction of the origin and movements of the Ba-Bito and Ba-Hima. Remember the Lwoo *mpago*, the birthmark, in the mouth of these famous groups.

8. A-Lyec, see below, Lyec.

9. Apíi, from *Pa-Opíi*, a large clan group of Ayer. It reminds us of the major groups of *Opíi* of Madi-Opei (l. c., 507) and of *K-Opíi* of Liira-Pa-Lwoo (l. c., 549). Groups of this name are found also among the Aluur (l. c., 220). In Logbara are the O'(du)pi (l. c., 383) (cf. Adup [Nyakwai] below, 837). The O'dupi were apparently aboriginals of the old Madi country (cf. l. c., 339), where they are still numerous, and are formally slaves.

10. Ateyoro, possibly related to Otongor of P'Adhola (l. c., 316).

11. Atik, a clan group found in some parts of southwestern Lango-Omiru, reminds us clearly of Patiko or *P'Atiko rwot*-ship of old (l. c., 223). More than one group apparently separated from the Patiko "in the south-east" as did

the Pa-Bala (l. c., 231) and joined other groups who settled in the east and "from their being from Patiko" have simply been called Atik (the proper clan name having since been lost). There is a *K'Atik* in Labwoor (see below), then *Atigo* in Collo (own MS.), *Otigo* of Anywaah (l. c., 394) and *K'Otigo* in Labwoor; *Patigi* of Pa-Wiir. The name being found in such distant countries (and forms) apparently goes back to the Madi origin of the whole group.

12. Bako or Abako (both forms in use) is the name of a clan group found in all parts of the country; it is a large clan group. It is found in Lira-Pa-Lwoo (Acooli) with the name *Jo-Bako me Apïiri* in Adergem. *Baka* is found as a clan name among the Ka-Boor (Rafili, on the Sue or Jur river). Then there are the *kwa-Abaako* in the Collo or Shilluk country. We again have to think of the west (Madi) as the place of origin.

13. Banya of Akalu, Acaba and Ngai came from the northwest; they may be of Agooro-Lajo origin. *Abanya* is said to have been the head or ancestor of the Jo-Lemo of Pa-Lwaar, a "brother" group of the Pa-Geen (cf. l. c., 534). Note the possible connection with *Nyi-Banyo*, a large district of Tuuyo (Collo) with the main locality Acop (sic).

14. Beer or Obeer, and (J)Abeer district. There are the *Jo-Beer* of Oryay of Aliŋo; Jo-Beer are found elsewhere in Lajo-Omiru. Could the name Oryay (of Pa-Lwaar?) refer to an Agooro-Lajo origin? We find *Obeere* in Agooro (cf. l. c., 513); *Obeer* (l. c., 394) of Anywaah; Pa-Ma-Beer of Pa-Yiira (l. c., 491); the Jo-La-Beer of Adilay. Cf. *Obeere* region of Pa-Yiira (l. c., 286). *Obeer*, mountain in Kaano (of Labwoor). It looks very much as if it were of Madi origin. Possible relation between *Beer* and *Baar*.

15. Coore clan groups are found in Iruŋe, Minakulu, Iceme. The name is apparently Madi. We find Pa-Tsooro in Loropi (l. c., 369), and Pa-Cōora in Pa-Kwinyo (Naam, l. c., 443) and Kōc (l. c., 311); Mu-Cōra in Pa-Wiir (l. c., 450).

16. Iley of Aduku; cf. *Ileygo* of Anywaah (l. c. 394). Madi?

17. Liira, (after which Lajo-Omiru's capital or Government H. Q. has been called) is the name of a large clan group which lives together south of, and round Mt. Ngeŋa; a few smaller groups are found living separately in other places. This group detached doubtlessly itself from the large Liira-Pa-Lwoo group to the north. Of this big group of eastern Acooli an man from Nam-Okōra recently said: "Apool, Omool and Abukool . . ., leaders of the group, *gi'aa Baar, gin Liira*". The people of Liira came from Madi; — only few are of Lajo origin. The Liira first settled in Liira-Lapono, farthest east; from there they came to Amyel, and later to Liira-Pa-Lwoo Mapiny (Lower Liira-Pa-Lwoo); from here, evidently, a good-sized contingent proceeded towards Mt. Ngeŋa in Lajo-Omiru: the route remains of interest. — The original Liira group are apparently the Liira of Boori (Madi, Sudan, l. c., 367), a small remnant which remained back in its original surroundings and conditions, while the bulk moved east.

18. Lyec, in the form *Alyec* in Omōgo, and *Alyeci* in Oguur. In some form this term is a frequently occurring clan name among the various Lwoo divisions. We find *Nyi-Lyec* in northern Collo (l. c., 42, 145); in Anywaah *Liec* and *Wa-Lyec* (l. c., 394); Pa-Lyec in Alwii (Aluur, l. c., 435), in Pa-Gak (l. c., 474)

and Pa-Jock (l. c., 381) ; *Ka-Lyec* in Pa-Tɔŋɔ (l. c., 548). *Ewadri*, an area in Logbara, (l. c., 381) might refer to the original group. *Ewa* is the Logbara term for elephant, and corresponds to *lyec* in Lwoo. Most probably of Madi origin (translated).

19. Moa or Mwa is the name by which the Acooli, etc. usually refer to the Ba-Ganda (or often, Bantu in general) ; it is probably the original Madi term for them. The name may here refer to some group of that race which in former times settled in this country. Compare, however, Piny-Moo of Anywaah (l. c., 394) and Abvɔɔɓɛɛl-Pa-Moaa of Palabesk (l. c., 496).

20. Obaŋa of Amac . . . which reminds us of *Obaŋ* of Cɔlɔ (l. c., 392), of Fi-Baŋo of Ka-Boor (l. c., 115), or Di-Baŋo of Anywaah (l. c., 394), Pa-Baŋo of Pa-Kɛɛ (E. Madi, l. c., 370) and Lamogi (l. c., 470) ; of Baŋ-Pa-Yamo of Madi-Opei (l. c., 505), even of Bu-Baŋo area in Bu-Nyooro (l. c., 350). The name is evidently of Madi origin.

21. Ocuk or Ocukuru, of Apaala, etc., may have been originally connected with *Ocuu* of Cɔlɔ territory (l. c., 127), or with Ogudo-Ocuu of Jo-Luu (Akwer, l. c., 119), *P'Ocuu* of Pa-Dibe (l. c., 502).

22. Odworo of Iceme may possibly refer to Pa-Odooro (Agooro, MS).

23. Odyek-Onywal, or Adyegi, name of several areas in Lango-Omiru. Compare also Odyek of Anywaah (l. c., 394). This term should, probably, be considered a translation of an original Madi term, the famous large Madi division Ma'di-ndri or Ndri'Ba which in Lwoo becomes *Madi-Dyel* (from *ndri* = *dyel*, pl. *dyek*, "goat"). A Madi-Lwoo term which is known as *Madi-Dyel* for the Madi of Olepi/Okol, and as *Madial* ; also as a clan name in Anywaah.

24. Ogoora is the name of a large clan group, found in many parts of Lango-Omiru. The ancestors came from Agooro (cf. l. c., 397). This name has been discussed above. A Madi term.

25. O(y)íma, see Alwa, above.

26. Okii, or Okiiio are clan groups found dispersed all over Lango-Omiru. Probably a Madi term. The term compares with Pa-Kiia (Jo-Naam, l. c., 444 sq.), Pa-Kiiri (l. c., 370), or *P'Okiiino* (Pa-Boo, l. c., 458).

27. Okide is found in a few areas of the country. We find *L-Okide* of Obɔɔ (Pa-Jock, l. c., 397) and of Okɔɔl (Cwaa, l. c., 518). Originally, it was perhaps connected with Nge-Kidi of Pa-Jule (l. c., 546) and Nguny-Kidi of Pa-Tɔŋɔ (l. c., 548). Compare also *P-Okedi* of Anywaah (l. c., 394). *Oni'ba* (Logbara, l. c., 381 sqq.), sc. *oni* = *kidi*, "rock". A Madi term.

28. Okum, or some form of it, is a very common clan name. *Okum* of Ja-Beer or Oguur ; *Okuma* of Welo. Compare Pa-Kumu of Pa-Jule (l. c., 547), *P'Okumu* of Kɔc (l. c., 311) and of Anywaah (l. c., 394) ; Fi-Kuma of Ka-Boor (l. c., 115). We must consider it a Madi term.

29. Olako is the name of a clan group of Amuca. Since Amuca appears to have come originally from the region of Kilaak, Olako seems to express such a connection, the name of some particular clan group which came from there. Kalaki is a township on eastern L. Kyoga. Compare also *Olaka* of Gbondɔ of Lɔgirr (Logbara, l. c., 362). It is more probably a term of West Lango (?) origin.

30. *Olilim*, name of a clan group (uncertain) ; *Olilim* is the name of a river in Oguur, and of a large region N. E. of Orum. Compare *Lolilim*, the name of a mountain and of a clan of Okool (l. c., 518). Possibly a term of West Lajo origin.

31. Omoolo is the name of a clan of which groups exist in most areas of Lajo-Omiru. It is to all appearances a Madi term. We find clans named Pa-Moolo in western (l. c., 369) and eastern Madiland (l. c., 370), and in Laboyo (l. c., 538). See also the Pa-Omool or Pa-Imool group of Eastern Acooli. Furthermore we find P'Omooli groups in Anywaah (l. c., 394), and Pa-Mwoli in P'Adhola (l. c., 316). There are numerous kwa-Nyimool groups in Tuuyo (Colls, own MS.).

32. Omwora, of Bala, is probably a Madi term ; cf. Pa-Miwora of Pa-Geen (l. c., 443).

33. Oromo is a clan group found in some areas of Lajo-Omiru ; they are rather large groups. We find the big tribal group of Pa-Rombu in Aluur (l. c., 444) and some big groups in Acooliland, as in Koc (Jo-Roomo, l. c., 311). If any, it is this group which must be regarded as representing the famous Gala of Abyssinia, whose real name is Oromo ; *Gala* they refuse as a nickname. Apparently groups from these Oromo of Abyssinia came along, and, mingling with Lajo divisions, became Lajo, as a matter of course. As such they reached Aluur and Acooli country. Mount Orum and the respective area (N. E. of Acooli country) was possibly their early place of settlement. At various places we also find Oroma, etc.

34. Oropo, a clan group of Iceme, is a Madi name. Cf. *Orobe*, *Ogoropi*, *Erepi*, of modern Madi lands.

35. Oryay is found in Alijo connected with Obeer. We find the name in Pa-Jule (l. c., 547) as Oryay-Lalano ; in Liira-Pa-Lwoo as Jo-Oryay (l. c., 549). In P'Adhola (l. c., 316) mythology Oryay has become the "female" ancestor of half that tribe. He doubtless played an important part in the building up of the tribe, it may prove difficult to prove which. Oryay also appears as a part of Mwomo district (north end) of Colls country (l. c., 145). Compare Oryay under Alwa, above. We are rather forced to think of a Madi (or Lwoo) group.

36. Todi appears as a clan group of Amogo. It may be connected with Pa-Tuda, part of Okumu of Koc (l. c., 311).

6. Conclusions. The Name "Lango-Omiru"

The ethnographic situation revealed in the above exposition provides a sufficient foundation upon which to reconstruct a reasonably convincing outline history of the development of the Lajo-Omiru country from the most remote period.

a) The geographic names given above for the Lajo-Omiru country may be relatively few, but there are enough of them and they are of such a nature as to make certain things clear.

α) The number and extension of areas with Madi names which can be identified as such at first sight represents a large part, if not indeed the larger

part, of the country. There are, moreover, a large number of names which cannot at the moment be identified as Madi names but which, from their morphology alone, should probably be regarded as such. If we but had a detailed topographical description of the ancient Madi country, the various names found there would provide us with a valuable means of identifying names as yet unexplained. In any case, there can be no doubt that a very large majority of the places, areas, etc., in Lango-Omiru go by Madi names. And what could the others be? The Madi were the dominant population at some period in the past, both in Lango-Omiru and to the northwest.

β) What should we think of the nature of a group like the Bala, Amac, Apala, etc.? Logically we must assume that in the beginning a given territory was conquered and definitively occupied by a strong tribal group which went by the name of Bala, etc. We must keep in mind that the Madi had been forced to abandon their home country. I was told by a competent observer on the scene that the Madi of southern Sudan hated their northern neighbours, the Bari, intensely because the latter "had driven them from their home country"; and this after not a few centuries! The Lango had conquered the country, but not its people, the Madi. These decided to emigrate en masse, and formed themselves into large, effective groups for the purpose of finding and occupying a new home. We might mention that the various clan groups who joined together, say, under the leadership of the Bala group, constituted by intrinsic necessity a homogeneous aggregation; they were people of a particular area who knew and trusted each other. They could not be anything but Madi, all of them. Many such groups formed and moved in search of new homes. These various divisions were full of resentment at the defeat they had suffered and at having lost their homes, but they were equally determined to fight for their lives and a new place to live. The exasperated Madi who resolved, with full deliberation, to invade Lango territory to the southeast were sure to treat the aboriginal Lango population roughly and without pity if it lay in their power to do so. The outcome proves that it was in their power. They eliminated them politically, without leaving a trace. Thus the country came to present a completely Madi aspect. Independent Lango groups, even larger ones, could not survive alongside the victorious invading Madi. The new occupants were all Madi, whether or not we can now identify their Madi names. It remains a fact that the first Madi hordes did not stop in what is now Acooli country, but passed on and conquered Lango-Omiru country. This may have been less densely populated than the former.

That the aboriginals of these countries (Acooli and Lango-Omiru) were Lango is shown by the name Lango for the country as a whole, which remained even after the invasion of the Madi. The name Lango-Omiru, we must assume, is older than the Madi invasion of six to nine centuries ago. If any of the Lango were spared by the invading Madi at all, they were either incorporated (girls and women) or became serfs (*jomiru*).

δ) The Madi period of Uganda, after the Madi had occupied and dominated the whole large territory, is known in Bu-Nyooro as the epoch of the Abatembuzi, the Madi-Dyel rulers, and, at least to the north of Bu-Nyooro

as far as the Agooro Range, as the epoch of the Jo-Pa-Wiir kingdom. It is a puzzling fact, indeed, in Layo-Omiru as well as in Acooli lands, that whenever people have to dig, for construction purposes or some other reason, especially on hillsides or elevations, and they come upon potsherds or other articles which betray human hands (it seems to be rather common), they immediately make the observation *gin pa Jo-Pa-Wiir* (things of the people of Pa-Wiir). Who are the Jo-Pa-Wiir in question? "They were a people who once occupied these countries", until they had to withdraw. Where did they go? People may refer one to modern Pa-Wiir (northern Bu-Nyooro), for this is the only area up to now which is called Pa-Wiir. When did this withdrawal take place? That we do not know. On Bantu tongues "Pa-Wiir" became "Foveira" (old maps).

We cannot admit the survival of any important Layo group at the beginning of the Madi epoch. After centuries the old hatred may have subsided, and little by little Layo groups came from the north (of Agooro) and joined larger Madi tribal groups.

c) The epoch-making event of the invasion of the East Central African lacustrine territories by the Lwoo (between 1550 and 1650) completely transformed the whole of Uganda, including Layo-Omiru. The advent of the Lwoo marked the end ("withdrawal") of the Jo-Pa-Wiir, the end of Madi domination under the Abatembuzi rulers.

Some prominent effects or aspects of the Lwoo invasion which have a more direct bearing on our study are the following.

α) The arrival of the Jo-Pa-Cwaa (Ba-Chwezi) in Bu-Nyooro, via the Pa-Jáo landing place, may not have affected the Layo-Omiru much. The central ruling power of the Jo-Pa-Wiir did, however, come to an end. This is in accord with Bu-Nyooro tradition, which says that the last of the Abatembuzi rulers died in the north (somewhere in N. E. Acooli), whither he had apparently fled.

β) About a generation later there came the invasion of the Babito from the north. These Lwoo had stayed for a time in southern Agooro territory, where they had assimilated the entire population and had Lwooized it completely. Having put an end to Jo-Pa-Wiir rule, which by that time was probably decadent and made no resistance, the Lwoo enjoyed enormous prestige and people everywhere accepted them as rulers. When the Ba-Bito group then moved south to Bu-Nyooro to oust the Jo-Pa-Cwaa, other large groups moved along at the same time, or soon after. Besides the Ba-Bito we must consider other confederacies, such as the Jo-P'Adhola and the Jo-P'Uwiny groups. We must assume that these large aggregations which came along at this time comprised sizable contingents of Layo racial groups which had united together in the Agooro sector.

γ) The Jo-P'Adhola and the Jo-P'Uwiny probably went in the direction of modern Kuman to settle. They had their Lwoo hierarchy, which in one form or another also extended its authority over the rest of the territory. This was the epoch when the whole of Layo-Omiru became Lwoo-speaking. Lwoo, or other racial groups which had become Lwooized, doubtlessly set up a sort of overall Lwoo administration.

δ) It is characteristic that in spite of the overwhelming domination

of the Lwoo, the existing political divisions with their Madi names and general aspect were not touched: no Lwoo names appear to have been introduced, except possibly for some translations, e. g., Kacuy (= stopping place). The regional divisions with their respective names and probably, at least in the beginning, with their *rwots* and rulers, remained unchanged at this time.

ε) There seems to be no doubt that, at the time of the arrival of the Jo-Lwoo in Uganda, the Lango-Omiru political map was roughly that which we find today, while the political divisions which the white man found in Acooli country at the beginning of this century were just at the beginning of development there about the year 1650. Everything in the history of the Acooli points to the fact that the Lwoo arrived in Northern Uganda at a time when the mentality of the predominantly Madi population was used to the idea of moving to ever new places, possibly because of encountering resistance. Newly arrived Lwoo clan groups were everywhere eagerly invited and accepted as leaders by tribal groups in search for new places. The Lwoo at that time were, from long experience, certainly not averse to such ideas, and so all went well. It was under such auspices that the various Acooli groups moved towards places where they could settle down, and this took time. It was under these same conditions also that various groups, at various times, reached Lango-Omiru. There were no political or national boundaries at that time.

The prestige of Lwoo leadership was then high. Lwoo rulers had been set up all over Aluurland, Acooliland, and probably Lango-Omiru country as well. In such Lwoo-dominated countries the general tendency of the subject peoples was to adopt the language and the customs of the Lwoo as far as possible. Individual political units ruled by non-Lwoo or Madi chieftains adapted themselves as closely as possible to the former. People became ashamed of betraying their racial distinction by using a language different from the rest. (This is still the case in Acooli countries.) In such matters there was no difference between the Acooli and the Lango-Omiru.

ζ) On going over Acooli traditions one is struck by the fact that all major *rwot*-ship groups at first tended to go south and east. From there some of them came back again and, after long meandering, occupied their present areas. On these migrations individual groups broke off and settled in the east, or south. The Liira-Pa-Lwoo themselves first moved farther east, then spread backwards and partially turned west again, e. g. the Pa-Yiira. In former times would-be immigrants were evidently of the opinion that the southeast offered favourable conditions for settlement, and many reached Lango-Omiru.

η) The fact that the eastern and southeastern border territories were occupied first, at the beginning of the invasion, seems to find an explanation also in the traditions of the Labwoor and the "Lango" race divisions to the east of the presentday Lwoo territories. Traditions of the Jiyé (Jiwe) and the Dodóz speak of their migration eastward, and likewise for their allies, apparently under pressure from the west. These traditions are in accord with other facts of ancient times. Combining such traditions and historical facts we may reconstruct one important historic event, which took place seven or eight centuries ago, as follows. Important Madi groups of the Ma'di-ndri (Lwooized :

Madi-Dyel) section invaded and occupied the west-east territories south of the Agooro mountain range. On the Pa-Geer River line (Kítgum-Mucwíni), they probably came across such *Layo* racial groups as the Turkana, Dódóz, Tópóssa, Jiyé⁴, among others. Little by little the Madi pressed forward against the *Layo*, who would not surrender. In the course of the struggle the latter had to withdraw farther and farther until the Madi were in possession of the mountain ranges from Oróm through Napóno, Labwoor, Nyakwai, Kadéa, Kokwoh, Nyarkidi, and on down to Lake Kioga. These border territories were for obvious reasons firmly occupied before other areas.

The Ma'di-ndri⁵ were to become immortalized by the ancient Abatembuzi (*mbuzi* = *dyel*, "goat"), the ruling dynasty of Kitara (Bu-Nyooro). It is possible that the Abatembuzi, with their Ba-Nyooro following, came by the route explained above, occupying the Bantu country, which was henceforth to be called Bu-Nyooro, after them. The Boori, Liira and other groups, apparently forming part of the Ma'di-ndri also, stopped and settled in areas of Napóno, Labwoor and Nyakwai and eastern *Layo*-Omiru, in order to secure the borders of the conquered territories. The areas farther back, on this side of the boundaries, were occupied only afterwards, as convenience required.

d) A last important event in *Layo*-Omiru history happened apparently between the years 1750 and 1800. A quite considerable group from Eastern *Layo* invaded the country. It was probably in connection with the north-westward expansion of the Teso. These were apparently in search of places in which to resettle, possibly during a time of famine at home. The clan groups of Okarowok, Atek and Arap are named as having thus come from (*Layo*-Dyay or) Teso, where these names are still found. They entered the country in relatively large numbers. There does not appear to have been much fighting; they came to an understanding with the original Lwoo population. They dispersed over the greater part of the country and settled down peacefully among the former inhabitants. They did not occupy any part of the country as their exclusive area, nor did they give *Layo* names to the various places; the Madi names remained intact.

Nowhere in the country did the new arrivals become the rulers: such an idea was foreign to the hereditary ideas which they had brought with them from home.

We must assume that it was at this epoch that the Jo-P'Adhola and the Jo-P'Uwiny (Jo-Lwoo of Kavirondo) left the areas where they had long lived and moved away in search of lands where they could resettle. Among the *Layo*-Omiru Lwoo or Lwoozed population the rule of the Jo-Lwoo came to an end, probably because the new invaders were fairly numerous and turbulent, and refused to submit to any authority, either from within their own group or from without. Those who represented authority were the above-mentioned Lwoo groups, and they moved away in order to avoid fighting.

⁴ This would explain the fact that mountains east of Mucwini bear the names Turkana, Akara (= Tópóssa), etc.

⁵ Recorded under the areal name Madi-Dyel, officially mutilated to Madial, — on the Uganda-Sudan border.

In this way a real political authority, a centre of unity and order, ceased to exist. The only voluntarily recognized authority that remained was invested in those who were generally accepted as the headmen of the individual clan groups. In the end, a quasi-anarchy reigned in the country as a whole. Unscrupulous adventurers, seizing on the occasion, banded together and attacked other similar groups, or fought against neighbours or more distant tribes in marauding campaigns. There were no established chiefs or *rwots* to help settle questions of any kind. The country became an area of never-ending unrest and disturbances, much to the distaste of their neighbours.

The arrival of the Lango-Teso group in Lango-Omiru had a generally disintegrating effect throughout the country and surroundings, both politically and culturally. Since the disappearance of Lwoo rule, even the standard of the Lwoo language has tended to deteriorate. It has become the fashion among certain "educated" people to introduce more and more Kuman/Teso words, and thus spoil the original language. This tendency finds support in the "auto-suggested" belief that the Lango-Omiru "were Karimɔjɔŋ in origin." Such a belief arose from the almost total lack of traditions, which was another unfortunate consequence of the chaotic state of things at home, and from the violent break with their northwestern neighbours and relatives.

e) The Name "Lango-Omiru". Bearing in mind all that has been explained above, we must conclude that the name Lango for the Lango-Omiru, as history has transmitted it, is both unfortunate and misleading. We must remember that the whole territory to the east of the Madi was at one time known as Lango country, throughout its whole length and breadth. Its population was, after all, really Lango originally. After the Madi invasion of the country the original Madi in the west (down to Lake Albert and beyond in Bu-Nyooro) naturally continued to call the population to the east of them Lango, and still do for the most part. In those times communications were poor or non-existent.

There was no offense in the name, but the now dominant inhabitants of Madi origin did not agree, naturally, to the name being applied to themselves; little by little the Acooli have succeeded in shifting it on to "the Lango" at their northeastern and southeastern borders. They will never disagree that quite a number of them "came originally from Lango country", as they put it. Yet, they are now Acooli, not Lango. The Lango-Omiru used to call them Madi, then they began calling them Lango. At the beginning of this century the Acooli were more or less reconciled to the name Lango, as also to the name Acooli, though they were not much convinced that either was right. Since then public opinion has changed completely in favour of the name Acooli throughout the Uganda Protectorate.

In the early part of the nineteenth century a sharp antagonism set in between the Madi/Acooli and the Lango-Omiru, due mainly, it would appear, to the more recent arrivals from Teso. These latter were set on trouble-making, and for some time continued to make pillaging expeditions against the Madi of modern Acooliland, at times even reaching Aluur territory. Thus the name Lango, with the determinative Omiru, definitely stuck. The name took on a

rather bad flavour in the minds of the western peoples. The *Lajo* element became exceedingly hostile in its antagonism to the Madi, and the north-western "brothers" no longer thought of their neighbours to the southeast as "brothers", but rather as hostile "*Lajos*".

In modern times the latter concentrate their opposition on the term *Omiru*, which they fancifully interpret in their own way, thus making it an offensive epithet for youthful offenders. For the *Acooli* the name *Lajo-Omiru* has no offensive savour at all; it is simply their name. The name, which objectively contains no offensive implication whatsoever, will of course remain their proper name, even though it (especially the term *Lajo*) should never have been applied to them. No good alternative has ever been forthcoming, as the name *Acooli* conveniently came up. Nevertheless, the *Lajo-Omiru* are not *Lajo* at all, not any more than the *Acooli* are, but both are *Lwoo* peoples, and to about the same degree.

II. The Labwoor and the Nyakwai

1. Their History and Origin

The following notes were collected on two visits in 1954 and 1957.

The Labwoor, who number about 6,500 and are called Tabur by the *Jiyé*, inhabit a more or less square area with sides of about 25 miles, occupied by a cluster of mountain ranges of moderate height, with numerous conspicuous peaks, which are often separated by deep and narrow valleys, with modest flat inlets here and there. The Labwoor country lies in the vertex of the N. E. angle formed by longitude 33° 30' E. and latitude 2° 30' N.

The neighbours of the Labwoor are the *Acooli* to the west, the *Jiyé* to the north, the *Lajo-Omiru* to the south, the *Nyakwai* to the southeast, and, further southeast, the *Teso*.

The Labwoor deny any relationship with either the *Jiyé* or the *Lajo-Omiru*, and their language is obviously an *Acooli* dialect of the type used by the *Lira-Pa-Lwoo* and related groups. The Labwoor actually favour the idea that their dialect is related to far-off *Aluur* and in fact the *Lira-Pa-Lwoo* (with Labwoor and *Aluur*) dialect does show some peculiarly typical *Lwoo* features which are lacking, say, in the *Patiko-Payiira* dialect. Labwoor has none of the *Lajo-Omiru* linguistic peculiarities, and is, and always has been, for all practical purposes a separate and distinct *Lwoo* division.

Where did the Labwoor come from, or rather, whence did the divisional name of "Labwoor" come? The characteristics of the Labwoor and the general historical evolution of these territories as a whole, exclude anything but Madi origin and Labwoor must, therefore, in all probability, be a Madi term. However, we do not find the precise word *Labwoor* in Madi countries, although *Boor(o)* is a well-known Madi proper name, and is, in fact, the name of a very large tribal section of old Madi. The term *Bwoor* is morphologically connected with *Boor*. In *Colló* (*Shilluk*, cf. The *Lwoo*, p. 35) tradition,

when doubtlessly referring to Ka-Boor, generally speaks of Bwoor and only rarely of Boor, and the Shilluk country has a district called Abuor (l. c., 145), but none with the name Boor as one might expect. It seems, therefore, quite possible that since the earliest times of the Madi period there were two variants of the name in different parts: Booro (or Boori) being certainly the common one, Bwoor being used in some parts only. The Boori of Madi (Nilotic Sudan, cf. l. c., 367) say that they arrived in their present place from the east-north-east, which is in the direction of Pa-Jock. This statement is surprising as their country of origin lies rather to the northwest; it shows that the Boori, after moving south, at first turned east with many other groups, to Pa-Jock. When a later partition took place, one group apparently turned west to the Nile, while the others proceeded eastward. We look in vain for these latter Boori, to the northeast of the Acaa river, while we find many Labwoor, Abuor, and Ibwoor clan groups in Acooli and Lango-Omiru territories, in addition to the major tribal group, our Labwoor. It would thus appear that in these countries the Boori divisions of pre-Lwoo times went by the name of Bwoor, while the more recent groups from Madi-Lwoo times, who probably detached themselves from the Boori of the Sudan and settled further to the south, go by the name of Booro (as in Lamogi or Aluur). I think this explanation solves the problem of "Bwoor" satisfactorily. It is noteworthy that in Aluur (Angal-Madit, l. c., 415) there is a group with the name of Pa-Ra-Bwoor whose *pak* is *Lango yee*. The explanation of this *pak* probably is, that the clan group came from "Lango" (i. e., modern Acooli country) to Aluur.

The origin of the Labwoor, as a group which separated from the Boori in Pa-Jock and moved southeastwards, dispersing as it went (while a main group occupied the present Labwoor country) has to be placed in very far-off times, about the period when Lango-Omiru country was also being occupied. The division was clearly a large one, as is proved by the main Labwoor kingship and the many large clan groups found all over Acooli and Lango-Omiru country. (More details of the arrival in Labwoor are to be found in Appendix I.)

Later, on the arrival of the Lwoo, the Labwoor adopted the Lwoo language and ways as did their western and southern neighbours, the Acooli and the Lango-Omiru.

The occupation of the Labwoor Mountain area probably took place eight or more centuries ago, and the conquest was probably effected by a large armed migratory horde who drove the aboriginal Lango occupants off the mountain ranges into the seasonally waterless or swampy steppe to the east and then moved on southwards towards Kioga Lake on their conquest.

The new occupants were not numerous and only little by little, up to recent times, did various other clan groups, coming from all directions, join them. In fact, the great origin of the Labwoor people is stated in the phrase: *Gi'aa piny ducu*. That is, they all came from the lowlands, from the north-west (Sudan), which means from Baar. The various clan groups have, of course, their own traditional stories. Some groups are said to "have been found in the country" (presumably by later immigrants), and these are considered aboriginals. We may say more correctly that such people were the first and

oldest settlers, from time immemorial ; but it is noteworthy that they do not appear to be related to the former "Layo aborigines".

As the first and oldest groups that have been found in the country are mentioned 1) the Jo-Pa-Kuku, 2) the Jo-Ka-Puru, 3) the Jo-Ka-Rwot, 4) the Jo-Ka-Tik, 5) the Jo-Pa(nya)Tugu. These clan groups appear to have no traditions which predate events leading up to their entry into the present territory, which should mean that other clan groups, as a whole, are of a more recent origin.

We may mention some such traditions.

a) Agole and Menya are named as the leaders of the Pa-nya-Menya group who came from Mt. Oróm, possibly via Jiyé to Apfoor, and thence to the river Loyoro'ith. Afterwards they lived for a considerable time on Mt. Wipolo's comfortable plateau, where they felt safe against their *layos* (i. e., enemies). From the mountain they later descended to Kalopada plain and thence first to Kadibi and later to Lakwáamor. Finally they arrived at their present sites of Areyepfúa on the Kotabok river in Morolem district. All the above places, from Apfoor on, are part of Labwoor territory and the impression the narrative makes is that the invaders were not too strong and only little by little were the former occupants, of Layo race, dispossessed. To progress from Mt. Oróm to Areyepfúa possibly took a hundred years or more !

It is interesting to find that in Labwoor the word *layo* became and is still used as the term for an enemy in general. This is no doubt the outcome of an understandable psychologic-historical process.

Elsewhere Layo is the term for the eastern race, as the Layo race has, of course, from time immemorial, constituted the neighbouring eastern enemy race of the western Madi and Madi-Lwoo races.

Most probably other Labwoor clan groups accompanied the Jo-Pa-nya-Menya, and it is stated that from Labwoor, from the beginning of the Madi immigration, group after group moved away to Layo-Omiru, Teso, Acooli, etc., where groups of people with the name of Abwoor or Ibwoor, etc., may be found to this day.

b) Of the ubiquitous Jo-Baar we find a fairly large division also in Labwoor, distributed in various areas. The Jo-Baar have a peculiar tradition. Their clan chief, Oyugi, says they originally came from the area of Mt. Morokabila in Kumaam-Teso (at least, this was the last great experience remembered by their forefathers) and were led by a certain Abila wôo was the father of Athono. This man was the father of Abila-Agole, the father of Oyugi, my informant, who was aged about sixty. From Mt. Morokabila they came to Mt. Otukey, then to Awokolem (Wi-Aweer) and finally to their present area of Areyepfúa, where the residence of Oyugi is found. Other Jo-Baar, as, for example, the Baar-Malera, remained in Morokabila (Nyaryama). The fact that Baar (i. e., Madi) came from Teso suggests the probability that in Teso the situation had not developed in favour of the Madi immigrants. In fact, bloodshed caused Abila and his group to move away. It would appear that the initial Madi invasion reached modern Teso country, but after a period

of occupation an invading force of Teso-Karimójoy from the east swept westwards and succeeded in occupying former Madi-Lwoo country and infiltrating as far as modern Lajo-Omiru territory. Oyugi could not specify what drove his ancestors from Teso, though the explanation given above corresponds roughly, as far as the time factor (i. e. 150 years) is concerned, to events shown by J. C. D. LAWRENCE in his paper "A History of the Teso to 1937" in the Uganda Journal vol. 19, 1955, pp. 7 ff. One important outcome of those events was the emergence of the Kumam tribe, which represents a mixture of Lwoo and Teso as regards the language.

c) Another clan group of Labwoor are the Jo-Ka-Laja or Pa-Laja of Morolem. They came from Acooli. The original group, so I was told by Oceng Makamoi, the clan head of the Pa-Laja (Morolem), originally came from the Ka-Laja river and an area near Mount Apɔɔɔ. From there, Bwɔc, of the Jo-Ka-Laja, moved to Lira-Pa-Lwoo (*ma piny*) and joined Pa-Icam. His son was Omyeno whose descendants are apparently still at Pa-Icam. Omyeno's sons were Oti and Okelo Mwaka, who was murdered in 1914. Okelo Mwaka moved to Lagile in Puraya, where a number of his sons were living, in particular Onyiy Oboya. From Lagile the latter's brother Ocey Makamoi, son of Okelo Mwaka through his wife Adoy, migrated to Labwoor Morolem. Members of this family would go to Gulu to visit his brothers Olal, etc., but none of the latter ever came to Morolem. Like the Pa-Laja there are possibly other groups of Labwoor who immigrated in times of hunger or other trouble.

d) The Eteɣɔr or Teɣɔɔ are said to be identical with the Jo-Akwaa and are living in Oriyobita (Morolem). They are a very small group and Omugetum is their clan head. In former times they were very numerous, but they emigrated to Lajo-Omiru on the occasion of a famine. It is said that Jo-Akwaa are Teɣɔɔ who came from Lajo-Omiru (cf. Jiyé Pɔtɔɔɣɔr).

e) The Jo-K'Otugo, who are believed to have originated in Morolem, are numerous in Dokolo (Lajo-Omiru); their clan head is Omiji. They went to Dokolo under Erupe, "son" of Aúla, the great ancestor of K'Otugo.

The Labwoor claim that they have always lived at peace with the Turkana, Topɔssa (and probably Dɔdɔz!) and Jiyé (who are all far-off neighbours with the exception of the last named), but that there was a state of war between the Labwoor and the Acooli, the Lajo-Omiru or Etére, the Kumam-Teso, the Karimójoy and often the Nyakwai who have always sided with the Karimójoy. The Labwoor, having always been a small group, have doubtless suffered much from the plundering raids of their neighbours and, as a result of the past, still suffer from a feeling of inferiority vis-à-vis the Acooli (a feeling also found in the Aluur).

The status quo consisted in being continuously exposed to raids. The Acooli used to indulge in the raids as a kind of sport against their neighbours to the northeast. Just before dawn they would surround a village in order to steal livestock, young women and girls as well as young men and boys. Any resistance was answered with the spear. The Labwoor claim that many Labwoor young men and girls were sold in Gulu and Paboo, etc., for cows and goats, and that the descendants of Labwoor people in those areas represent

a large percentage of the population. This is doubtless exaggerated, but there must be some underlying truth. About the year 1850 a peace conference between the Acooli (of Liira-Pa-Lwoo, Amyel, and Adilay) and the Labwoor brought an end to the state of war. As delegates from the Acooli side are named Odyey-Abari (Adilay), Ameth-Yokomoi (Liira-Amyel), Owel-Toy-Otuth (Liira-Amyel) and Opio Culomoi (Ajale, Liira kal). The delegates of Labwoor were: Arion Neramoi (*ja pa rwot me Patúbu*, WiAweer), Oriono Loliomoi (Morolem), Okabale (Morolem), Erorr Loitamoi (Morolem) Owotho Ngalararúk (WiAweer), Logoo Lo'oiomoi (WiAweer), Oyok Tiayamoi (WiAweer) and Olór Akíriak (WiAweer). Agreement was reached that there should henceforth be no more killing among them, and peace has reigned since then.

As elsewhere in Central Africa, among the Labwoor and the Nyakwai, every single individual is part of a clan group and clan names are possibly the most stable element of society and are, as a rule, very old.

Clans on migration very seldom move in their entirety and parts usually remain where they are or move off in a different direction. The Labwoor and Nyakwai clan groups immigrated into their present territory from elsewhere, and it seems important to examine the names of clans which appear in Labwoor and Nyakwai. Appendix II contains a fairly comprehensive list of the clans together with the names of their areas. The names of rivers and mountains are given below. The clan names of the Jiyé, the Dodóz and the Karimójony likewise figure in Appendix II, as the study of the names of various categories in an area should give some information about the past history of that area.

2. Names of Rivers in Labwoor

a) Awac (river and area); *b)* Agago (rises from the Apono and Loyoroit mountains); *c)* Kotabok (comes from Mt. Kem and flows through Morolem and into the river Acaa); *d)* Añolobwal (river and mountain). The waterholes of the latter are very important, for during the dry season Jiyé and even Karimójony resort to these with their cattle. Deplorable acts of barbarism against inhabitants of the surrounding area often happen on such occasions. The river lies to the southeast of Morolem towards Nyakwai; *e)* Nakodhokodwoi is a very large river during the rainy season, flowing east of Nyakwai, to Lake Salisbury.

3. Names of Mountain Peaks in Labwoor and in Nyakwai

In Labwoor: *a)* (L)Awoo, *b)* Abala, *c)* Ajokona, *d)* Obeer, *e)* Acaroway, *f)* Paamo (N. B. between the last two runs the river Awac and live the Jo-Awac), *g)* Rwot, *h)* Amuul, *i)* Wipoolo, *j)* Acwaa (the former Kaezenyay), *k)* Añolobwal, *l)* Kem, *m)* Abwoordwoy, *n)* Adere, *o)* Akara, *p)* Akoor, *q)* Kipac, *r)* Katebanyay, *s)* Konoya, *t)* Oñole.

In Nyakwai: *a)* Aoyapyei, *b)* Akakupa, *c)* Ololoy, *d)* Pörö, *e)* Pupu.

4. Observations Arising from the Labwoor and Nyakwai Nomenclatures

a) While we find some apparent Lajo names of mountains or rivers, most of the names, especially those of clans and areas are plainly of the Madi-Lwoo type, though this is less apparent in Nyakwai.

b) What strikes one's eye immediately on looking at the clan names is the prevalence of the prefix *Ka* or *Ko* (probably *K'o*) in place of *Pa*-(*Pu*-), which is the more common prefix in the west. Elsewhere in the east it has often become *A*-; *Pa*- rather appears as an exception in Labwoor. *Ka*- in the same function is prevalently used by the "Lajo" and we find it in the northwestern borderland of Labwoor, in Liira-Pa-Lwoo (Lapono), in Pa-Imool, etc., and, to a large extent, in Lwoo (Kavirondo).

c) The prefix *Pa* of group names appears to be essentially of Madi origin and is used only in this connection. How it came to be, and what its meaning was originally, remains a puzzle. To declare it a Lwoo prefix and connect it with *paco* (village) is very suggestive, but cannot be supported. We have only to remember its wide use in Madi and Bari (l. c., 344), in Nueer and Denka, all of which are apparently older languages than Lwoo, and where there is no *paco* or the like to explain it. It is a kind of riddle but it seems clear that *Pa* is a Madi prefix, while *Ka* and *Lo* are "Lajo" and they are all identical.

5. Labwoor Group Names with References to Related Names

1. *Aceer* or *Kaceer* is found as an important group on Mt. Orusi (cf. l. c., 412 f.) in PaNyaango (l. c., 446, Naam), in PaYiira (l. c., 487), and in Pa-Rabongo (l. c., 549) as well as in Labwoor (cf. *Kacera of Dodz*). It is apparently an old West-Lajo term.

2. *Akwaa* is but another form of the term *Nyakwai*. The Acooli speak of *Lakwaar* and Jo-Lakwaar are found in Patongo (l. c., 547). There is a *Pi-Nyakwai* group in Jo-Luuu (Wau, l. c., 119) whilst in *Anywaah* there are *Nyikwaar* and *Okwaa* (l. c., 394), and again *Ka-Nyikwaya* in Jo-Lwoo (l. c., 560). The names are probably all identical and of Madi-Lwoo origin. In Labwoor there is a clan group called *Jo-Akwaa*, while the *Nyakwai* or *Akwaa* are a tribal group to the southeast.

3. *Jo-Baar* for *Jo-Madi* (cf. Baar, supra).

4. *Ka-Jimo*, perhaps originally related to the Jimma of Abyssinia, is found as a *pak* in Aluur (l. c., 418). Cf. *A-Jimo*, supra.

5. *Ka-Kuku* is, nowadays, the name of a Loo(w)l group in the Sudan, north-west of Moyo (Uganda). It is not easy to imagine a Lajo (Loowi/Kakoa) group in Labwoor, and *Kuku* may very well have been a name for Madi people who were assimilated by the invaders whilst retaining their old name. A *Pa-Kuku* clan group is also found in Aluur P'Amoora (l. c., 419).

6. The *Ka-Liio* of Labwoor may be related to the *Pa-Lyoo* of Pa-Jock (Nilotic Sudan). They are of Madi origin. (Cf. also *Oli*, *Olievo* among the Madi/Logbara).

7. *Ka-Mola* is a Madi term and there are two groups in Labwoor. We find the term in various forms and countries, as in *Lamola*, a mountain near Mt. Kilaak, *LaMola-Pa-Bwoc* (l. c., 537), *Pa-Molo* in Labojo (Kitgum, l. c., 538). *Moli* (Madi, Sudan, l. c., 121), and *Omoolo* (Lajo-Omiru, cf. supra).

8. *Ka-Tik*, as well as *K'Otigo* (Labwoor); the people themselves refer us to *Patiko* (Gulu). Cf. *Atik* (Lajo-Omiru, supra).

9. *Ka-Welo*. *Weelo* is found in Lajo-Omiru, in Pa-Wiiri (l. c., 450), *Owelo* in Anywaah (l. c., 394) and *Pa-Weel* Acooli (l. c., 453). This is apparently a Madi term.

10. *Kalaja* is of mysterious origin. *Kalaj yee* is the honorific title of the Jo-Pa-Jimo and the Pa-Rakono clan groups of Labojo (Acooli, l. c., 538 f.). Some mysterious connection probably exists between *Kalaja* and this *pak*; cf. *Pa-Nyanga* (Loropi, l. c., 369).

11. *Ka-Toŋ* may refer to *Patŋo* of Liira Pa-Lwoo (l. c., 547).

12. *Ka-Rwot Pa-Ratubu*. *Tubu* clans are found in Ka-Boor (l. c., 115) and Jo-Luuu (l. c., 121). It is a Madi term.

13. *Ka-Woo* is a Madi term. *Woor*, *Woro*, or the like are found variously in Madi, Acooli, and Aluur.

14. *Ka-Yugo* as well as *Ka-Yuko* are Madi terms, as is shown by the comparison with *Fi-Yugi* or *Fi-Yugo* (Ka-Boor, Rafili, Sudan, l. c., 115), *Pa-Yugo* (eastern Madi, l. c., 370), *Pa-Yugo* (Pagak, l. c., 474), and *Pa-Yoko* (Boori, Madi, Sudan, l. c., 367).

15. *Ko-Tugo* or *K'otugo* is a Madi-Lwoo term. Cf. *Tugu*, district of *Patugu* village, Collbland (Nyi-Loak/Pa-Nyikaayo).

16. *K'Ocero* is apparently a Madi term. The following names, *Ocero* (Jo-Luuo, Wau, l. c., 119), *Putseri* (Lokai, l. c., 368), *Dzeru* (ib.), *Ocerabo* (Pagak, l. c., 474), and *P'Acceer* are related to it.

17. *K'Ogoth* or *Ka-Ragoth* is a Lajo term. Cf. *Mogoth* in Karimójoy.

18. *K'Okola* may be connected with *Pa-Kolli* (Moli, Madi, l. c., 368).

19. *Ka-Pfoor* is a Lajo term. Cf. *Apfôô* (Puraja, l. c., 545) and *Kapfôri* (Jiyé [cf. Appendix]), as well as *Li-fori* (Madi, l. c., 269), and *Napfôre* (l. c., 334).

20. *Pa-Nya-Menya* is a typical Madi clan name. We find *Pa-Menya* in Loropi (l. c., 370) and *Ko-Menya* among the Lwoo (Kavirondo, l. c., 559). Note also *Omenya*, the ancestor (or clan name) of Wi-Athwoo (Wi-Pari, l. c., 157).

21. *Awac* is the name of a river and of the area adjacent to Labwoor. It is found with the same meaning near Mt. Ajulu (Acooli, l. c., 481) in Mbaro (Aluur, l. c., 422), and in Lajo-Omiru (in Alito). It is a Madi term.

22. *Kano*; cf. *Akano* in Lajo-Omiru, supra.

23. *Wi-Aweer*, name of a district; cf. *Aweere*, name of an area (Puraja, l. c., 305 f.). This is probably a Lajo term.

24. *Atungo*, district; cf. *Tuungo*, district (Collo, l. c., 126), a Madi term.

25. *Kiruu*, name of a district, possibly related to *Pa-Kiiri*.

26. *Morolem*, district to the southeast of Labwoor. In my opinion the name is connected with the Madi group name *Morole* (l. c., 302; 367). It has been suggested that it is connected with *moro* (mountain, in Lajo-Karimójoy), and a mountain named *Morulim* is found on Lajo maps. Old people in Labwoor know of a mountain called *Morolem* in Labwoor, whereas younger people are unaware of the existence of such a mountain and know only of an area called *Morolem*. Of the many names of mountains and peaks in Labwoor not one contains the element *moro* and the younger people of Labwoor may be unaware of the original connection with *Morole* (Madi). They may well relate the word to the Lajo term *Morulim*. So nothing is proved. It is a fact that some names may be of Lajo origin but it is surprising that they are so very few in number.

The Nyakwai (Akwaai) number about 1500 and represent the smallest independent Lwoo tribal group. They have never been united with the Labwoor or any other group though they regard the Labwoor as brothers with whom they only had some occasional "brotherly" quarrel. Labwoor and Nyakwai intermarry freely and enjoy other social connections, but they have never been interdependent. The Nyakwai have always enjoyed good relations with the Karimójoy and occasionally sided with them in fighting the Jiyé, whose dormant allies were the Labwoor. The Nyakwai speak only Acooli when they are at home but they also speak Karimójoy with the Karimójoy whose girls they marry and whose customs they have adopted (in particular those concerning women). They have gone a long way towards establishing relations with their eastern neighbours, without being related to them, except in a restricted way by marriage bonds, for the Nyakwai have nothing in common with the Karimójoy as a tribe, and the clan names (given in Appendix II) are quite distinct.

The names of mountains seem to be typically "Lajo", which might

be a clue to the problem of the racial affiliation of the aboriginals of the area. Looking at the names of the Nyakwai clans we find an *Enyanyia* clan which reminds us of the *Nyanyia* mountains in Anapföre, through which the original Madi invaders came. The other seven names do not seem to refer to any "Lajo" clans.

1. *Ka-Köör* reminds us of the *Okooro* clan or tribal groups of Aluur and Acooli. *Akör* is a high peak in Labwoor.

2. *Ka-Jimo* we find in Nyakwai, Labwoor, Acooli, and Lajo-Omiru. (Jimozi in Jiyé. Cf. *Dhimo* of old Luuo). In Nyakwai this was the ruling group and was possibly Lwoo.

3. *E-par-Adup* reminds us of Madi *Odupi* or *Opi*.

4. *K'Okir* reminds us of Madi *Pa-Kiiri* (l. c., 370).

5. *Ko'al* may compare with (Madi) *Pa-Ola* (370), *Pa-Loola* (*Pa-Jule*, l. c., 546).

6. *Nyamdonyo* sounds like a plain Aluur word.

7. *Ka-Thath*, relations unknown.

Thus if we speak of Labwoor and Nyakwai as distinct divisions of the Lwoo in the same way as we speak of the Lajo-Omiru or Acooli, we also have to remember that they did not originate as distinct units but gradually formed, grew, and developed in their areas as Lwoo-Madi (-Lajo) mixtures.

Appendix I

Outline of Historical Events (Agooro Sector)

On a journey through the Karimójoy District of the Northern Province of Uganda I had the opportunity to meet old people of the above tribes at Catholic Mission centres and through competent interpreters I was able to investigate their traditions and origin as well as their tribal composition and interrelations. Some useful data were elicited. The names of clan groups collected are given in Appendix II and the following simple facts seem certain, though these notes do, of course, refer only to the correlative origin of the more prominent divisions of the Lajo groups who have lived in the country for a long time. I am not dealing with the remote common origin and the original divisions of the more widely spread Lajo race to the south and north-east of the territory under consideration.

a) Although, generally speaking, single Labwoor clan groups came from all sides, some are stated to have come from the north, from Mt. Oróm, whence, little by little, they reached their present country. Some of these groups, apparently no large division, settled in Labwoor (or Tabur, as it is called by the Lajo to the north and east) while others went on to settle in Teso-Kuman, Ethére (as the Lajo used to call the Lajo-Omiru), and Acooli.

b) The Dódóz say that they came originally from the west, from the region of Mt. Oróm, pushing aside their eastern neighbours, the Karimójoy and the Tópssa. The pressure was strong, the Dódóz being probably under pressure themselves. As a result of this, they caused the Karimójoy to move south, while the Tópssa had to look for places to settle in the north. In Kabójoy

and elsewhere the Dodóz still show waterholes which were dug by the former Topossa inhabitants. It was a time of unavoidable fighting among these three "brother groups" of old, but once they had settled they became allies again.

c) The Jiyé say that in former times the Turkana lived with them in their present country, but later on they moved away, of their own accord, perhaps owing to famine or lack of pasture, to their present seats, east of the Karimójoy (in Kenya). They continue to treat each other as brothers by visits and other social customs.

d) In connection with the above traditions another point gains importance, viz., the existence of a place or area called Madi-Dyel to the north of Mt. Oróm.

e) The great historical fact affecting these regions is the occupation of a large portion of former Layo territory by Madi invaders, who in considerable numbers took up their easternmost positions along a north-south line that runs from Mt. Oróm through Labwoor to Lake Kioga, thus fixing the eastern boundaries of the modern Lwoo territories of Northern Uganda. Various investigations have confirmed the fact that it was these eastern border territories which were from the beginning densely and firmly occupied by the invading Madi, out of a military sense of defence and security. Nowadays it is often stated in general terms by these immigrated tribes that they came from Baar, but generally no hints are ever given as to the route by which they came at the outset of the movement.

f) Numerous Layo names, especially of mountains, are found all over modern Acooli, Labwoor, and Layo-Omiru territories, besides names of clan groups, which is proof that the country was "Layo" territory in the remote past. For the present investigation names like Mt. Turkana and Mt. Akara (found in northeastern Acooli) are puzzling and interesting and one might ask, what does (or did) the far-off Turkana people have to do with a mountain in the Acooli country? There must be some connection.

All these facts must be correlated to bring out their full importance.

The single points are like rays of light in a dense darkness of past happenings and all are probably connected with the epoch-making event of the immigration from the northwest of large divisions and of their occupation of ancient Layo territory. The defeated "Layo" had to withdraw eastwards to find new places, though many individual groups no doubt submitted to the invaders and were assimilated, as is witnessed by the many groups of Layo descendants in modern Acooli.

Large migrating hordes coming from Baar in the northwest invaded the territories to the south of the Agooro range which were possibly known as Lamogi at that time.

They found the whole country inhabited by "Layo" tribal groups and these the invading Madi had to conquer by force so that the population they came across either had to submit or to withdraw eastwards. The conquest may have taken many years, if not centuries, though the resistance was apparently not very powerful. Eventually the Madi succeeded in fixing the borders of their new country along natural lines (mountains) which could hardly be improved upon, running from Mt. Oróm via Mt. Naporo, then along

the Labwoor-Nyakwai mountain chain, then through the mountains of Otuke, Kadea, Ko-Kwo, Nyarkidi and finally down to Lake Kyoga. In the end they firmly held all the important positions and the Lango could find living conditions only at a considerable distance to the east of the boundaries mentioned.

A remarkable fact is that up to this date the Madi or modern Lwoo occupy only the western outskirts (viz., Okuti) of the Nyajjia-Oróm Highlands which actually extend eastwards to the north, reaching the Kenya and Sudan borders. Even famous Madi-Dyel at the northwest end of Nyajjia, is apparently no more than a souvenir name nowadays, as the people of that locality are now Lango.

The group or divisional names of Madi-Dyel, Labwoor, Liira, etc. are clear indications of the nature of the invaders. The Madi-Dyel (or Ma'dindri, in their own language) must be considered a very large division of old Madiland. We may be right in regarding this name as having comprised the whole of the large Madi sector on the east bank of the Nile, from the Rejaf region to the north and south. The Boori, from which is deduced the name of Labwoor, were a large Madi-Dyel group. Liira was in all probability a Boori clan group (cf. The Lwoo, p. 367). The Madi-Dyel section of old Madi appears to have started the most spectacular kind of history. The Madi-Dyel, besides several clan or tribal group names found among the "Madi" are nowadays still represented by the Alur and Madé, and they figured as the rulers of Bu-Nyooro (Nyoori is also, at this date, the name of a Boori clan, cf. l. c.), before the advent of the Bacwezi-Ba-Bito (viz., the Abatembuzi). The name of Madi-Dyel or Madial on the Sudan-Uganda border possibly indicates the place where Labwoor and other groups settled for a time and were known as Madi-Dyel. Later on, the whole group, probably not succeeding in their attempt or unwilling to move eastwards (where the Napföre, Dodóz-Topossa formed a considerable obstacle, together with the Jiyé-Turkana further south), progressed south and occupied the considerable mountain ranges mentioned above, from Mt. Oróm as far as eastern Lake Kyoga. It seems probable that small Madi groups strayed eastwards (along the whole length of the boundary) much further than the present eastern Lwoo boundaries, and became Lango-speaking, as is shown by local clan names to this day. At times of distress (hunger, war, etc.) single "Lango" groups used to come west and were assimilated by the Madi/Lwoo, as clan names and traditions testify; similarly, a few Madi/Lwoo groups also went to join the "Lango" in the east. It would appear that the rule of the Abatembuzi of Bu-Nyooro at that time extended (under the name of Pa-Wiir!?) roughly as far as the modern Sudan-Uganda boundary and "Madial".

Who were the defeated?

They were the (West-)Lango of Lamogi in the first place and these were mostly scattered, subjugated and assimilated, though some, no doubt, withdrew to join their eastern racial "brothers". These "brothers" lived roughly east of a line starting from modern Kitgum-Mucwini, as is indicated by mountain names still in common use. We have, among several others, the mountains called Turkana and Akara. According to tradition, the Turkana

tribe lived in contact with their close "brothers" or allies, the Jiyé, in the mountainous regions of Mt. Turkana and eastwards, to the south of the Tɔpɔssa (variously called Akara) and the Dɔdɔz. Subsequently, these aboriginal inhabitants were also defeated and driven back.

It thus happened that the tribes were embarrassingly pressed together at some time and had to look eastwards for new areas to settle in. It was under such circumstances that the Jiyé had to retreat and occupy the seasonally waterless or swampy plains round Kotido, west of the Toror mountains, whilst their friends the Turkana also moved eastwards and settled north-east of the Karimójoy, just over the present-day Kenya border. The Dɔdɔz (or Reyin) and the Tɔpɔssa were the first to withdraw eastwards, roughly into the region of Kakámara. In the highlands north of Mt. Oróm lived the Lapfɔrɛ, where they have remained to this day. The much more numerous new arrivals, the Dɔdɔz, had to start moving also, little by little, in a north-easterly direction. This eastward movement which was occasionally carried out by force, resulted in the departure of the Tɔpɔssa and the Karimójoy — who, apparently, used to live in this northern region — the latter progressing to the south and the former to the north (into the present-day Nilotic Sudan east of the Didinga). The Lapfɔrɛ and the Dɔdɔz are peaceful and law-abiding people who trouble nobody. (Modern civilization has hardly touched them, nor has it much affected their southern neighbours). On the other hand, the Karimójoy hardly let any neighbour live in peace and the plundering of cows and murder are very common happenings among them. They heartily dislike civilization and when a start was made recently to open a primitive school, the population, becoming aware of the plan, abandoned the place.

Appendix II

Clan Names of the Groups Concerned

Labwoor	Jiyé	Dɔdɔz	Karimójoy
1. K-Aceer	1. Adwoman	1. Bɔy(ɔ)ara	1. Caak
2. Akwaa	2. Camucaun	2. Bunakitoka	2. Kadanya
3. Baar	3. Cilapuz	3. Cakalomun	3. Kaala (area)
4. Ka-Jimo	4. Jimoz (Jumaz ?)	4. Cila	4. Karowok
5. Ka-Kuku	5. Kabuton	5. (Lo)Com	5. Kaatap
6. Ka-Laya	6. Kadoca	6. Cilya	6. Kat(i)ekok
7. Ka-Liio	7. Kadokini	7. Cotho	7. Kelipa
8. Ka-Mola	8. Kadukan	8. Elakɔy	8. Koacila
9. Ka-Nwoya	9. Kakuloi	9. Joryɔ	9. Kopo
10. Jo-ɣɔnyolam	10. Kalojom	10. Kacar	10. Koryo
11. Ka-ɣwet	11. Kalokuron	11. Kacara	11. Kozowa
12. Pa-NyaMenya	12. Kalolet	12. Kacera	12. Kudokin
13. K'Oceero	13. Kapelimoru (region)	13. Kaadanya	13. Kumai (area)
14. K'Ogoth	14. Kapfori	14. Kadikwin	14. Kweic
15. K'Ogut	15. Kapuyon	15. Kaagulu	15. Kuruk
16. K'Okola	16. Kayakar	16. Kalepera	16. Lo'bai
17. Ka-ol	17. Kothyaɣ (region)	17. Kalo'bur	17. Lobal

Labwoor	Jiyé	Dodóz	Karimójoy
18. K'Otaal	18. Kyekorok	18. Kalogburi	18. Lukumoy
19. K'Otiko	19. Ladoketh	19. Kaloma	19. Lukumoy
20. K'Otugo	20. Lo-Letyo	20. Kaloyete	20. Mariamoy
21. K'Owetanyole	21. Lo'bore	21. Kanayona	21. Merimoy
22. Ka-Pfloor	22. Locodumen	22. Kazimeri	22. Mogoth
23. Ka-Pupu	23. Lodoca (No 6 ?)	23. Khaya	23. Monia
24. Ka-Puru	24. L'Odhilay (area)	24. Kelema	24. Moziyo
25. Ka-Ragoth	25. Lokadeli	25. Kelelema	25. Muno
26. Ka-Ranyon	26. Lokatap	26. Kezeoywori	26. Ngalom
27. Ka-Rwot	27. Lokocil	27. Kikyeno	27. Ngariama
28. Ka-Tik	28. Lokoree	28. Kilelem	28. Ngorokomuth
29. Ka-Toy	29. Lokipfor-Ayakinei	29. Kocila	29. Orokomok
30. Ka-Welo	30. Lokitela-Areyan	30. Kolik/Walik	30. Oropom
31. Ka-Woo	31. Lokweri	31. Kolinyaya	31. Peei
32. Ka-Yugo	32. Lokworri	32. Kolya	32. Porokori
33. Ka-Yuko	33. Lomookori	33. Korukuruko	33. Pyananya
	34. Loonei	34. Kotha	34. Rarak
<i>Labwoor areas</i>	35. Lopedur	35. Kozelspek	35. Rejemoru
1. Atuya	36. Loopoyo	36. Kozomoyin	36. Tharuk
2. Kiruu	37. Lopoza	37. Lukumoy	37. Tomec
3. Awac	38. Lotome	38. Lo-Kubo/Kuwo	38. Thopon
4. Kaano	39. Lozeer	39. Madhiy (-ziy)	39. Zigar
5. Morolem	40. Lozogot	40. Makhok	
6. Wi-Aweer	41. Mam(u)lope	41. Mamberwa	
	42. Meriwalla	42. Mamoteker	
	43. Meriziai	43. Mamoyep	
	44. Ngi-Monia	44. Lo-Mampeze	
	45. Na'biti-Anyelel	45. Mamulupe	
	46. Na'bwalin	46. Maay	
	47. Nacekemeluru	47. Maaza	
	48. Napumupum	48. Mearec	
Nyakwai = Akwaa	49. Naapuy	49. Merima	
1. Enyanyiya	50. Narowok	50. Meroko	
2. EparAdup	51. Natelo	51. Meyena	
3. Ka-Jimo	52. Nayeze	52. Miyok	
4. Ka-Koor	53. Ngadakori	53. Miyoko	
5. Ka-Nyamdonyo	54. Lo-Ngelep	54. Momolope	
6. Ka-That	55. Ngi-Letyo	55. Nakwaku	
7. K'Okir	56. cf. Lo-Lethyo	56. Namerizit	
8. Ko'ol = Kabuk	57. Nyakwai	57. Nanyey	
	58. Panyanya (area)	58. Ngazarok	
	59. Poeth	59. Ngerepo	
Nyakwai areas	60. Potoyor(i)	60. Nyiyiy	
1. Opopoyo	61. Rapelok	61. Ngolemoru	
2. Opupu	62. Reyen (area)	62. Ngoleroto	
3. Rogom	63. Rigitai	63. Nyameza	
	64. Rukruk	64. Opeoth	
	65. Ryamryam	65. Pfooth	
Other Jihé areas	66. Taa'ban	66. Porothyay	
1. Kotido	67. Thezio	67. Pucó	
2. Kanawat	68. Thoroi	68. Rapanyaya	
	69. Wotokau	69. Ribo/Riwo	
			Dodóz
			70. Rokae
			71. Rotap(f)we
			72. Rozia
			73. Ruathariz
			74. Tamagolo
			75. Tapoiin
			76. Thap(f)wee
			77. Thira
			78. cf. Ethira
			79. Thiithi
			80. Thithimaronó
			81. Yean
			82. Yeeron
			83. Zape
			84. Zebeka

West of Kaabɔŋ, which is a small government centre in Dodóʒ, and north of Mt. Oróm, is the district of Napfɔrɛ-Nyaŋiia with the following clan groups :

- | | |
|--|--|
| 1. <i>ɲiCiila</i> , in Napfɔrɛ | 9. <i>ɲiKopokirin</i> , on Nyaŋiia mountains |
| 2. <i>ɲiKamurya</i> , in Loidim | 10. <i>ɲiŋaro</i> , on the Napfɔrɛ-Dodóʒ border |
| 3. <i>ɲiKatibɔŋ</i> , on Lɔnyilli | 11. <i>ɲiKapolok</i> , on the Napfɔrɛ-Dodóʒ border |
| 4. <i>ɲiKocila</i> , in the Napfɔrɛ area | 12. <i>ɲiKapelmorwo</i> , on the Napfɔrɛ-Dodóʒ b. |
| 5. <i>ɲiŋawuuzɔ</i> , in the Napfɔrɛ area | 13. <i>ɲiKorkithuk</i> , on the Napfɔrɛ-Dodóʒ border |
| 6. <i>ɲiZabeska</i> , in the Napfɔrɛ area | 14. <i>ɲiPanyayara</i> , on the Napfɔrɛ-Dodóʒ border |
| 7. <i>ɲiMeenin</i> (= Bira), north of Lɔnyilli | 15. <i>ɲiNyaŋiia</i> , on Mt. Nyaŋiia |
| 8. <i>ɲiTulɔnɔ</i> , in Nalulon | 16. <i>ɲiKalepera</i> , on Mt. Nyaŋiia |

In ordinary conversation the above terms are used only with the plural form which requires the proper plural prefixes, viz., *Jo-* for Lwoo (Labwoor-Nyakwai), and *ɲi-* for the Layo (Jiyé, Dodóʒ, Karimóʒɔŋ). For the Layo prefix *ɲi-*, *Lo-* is freely used, apparently with the same meaning. The Layo (but not the Lwoo) groups may use the singular form for a single individual, as

E-koacilait, pl. *ɲi(or Lo)-koacila*, Koacila clan members,
E-korokwait, pl. *ɲi(or Lo)-kuruk*, Kuruk clan members, etc.

The last few group names mentioned above are given in their full plural forms.

These are not complete lists of clan names, but they may serve for comparative purposes*.

* The author is grateful to J. E. MERTZ for revising the English form of Part I.

Die Problematik der Mythologeme "Hainuwele" und "Prometheus"

VON CARL A. SCHMITZ

Inhalt

1. Problemstellung
 2. Kulturprovinzen und Grundkulturen
 3. Geschichte und Wirtschaftsform
 4. Mythos und geistige Grundhaltung einer Kultur
 5. Religionsmuster und Wirtschaftsform
- Zusammenfassung

1. Problemstellung

Bei den zur Diskussion stehenden Mythologemen handelt es sich in Kürze um Folgendes: eine bestimmte Gruppe mythischer Texte berichtet, daß die Anbaupflanzen durch Tötung und Zerstückelung einer ‚Gottheit‘ aus deren Leichenteilen entstanden seien. Die Vorstellung soll vornehmlich mit dem Anbau von tropischen Knollenpflanzen verbunden sein (*Hainuwele*-Mythologem). Eine andere Gruppe mythischer Texte berichtet, daß die Anbaupflanzen durch einen listigen Diebstahl im Himmel in den Besitz der Menschheit gelangt seien. Diese Vorstellung soll vornehmlich mit dem Anbau von Körnerpflanzen verbunden sein (*Prometheus*-Mythologem). Weiterhin wird die Ansicht vertreten, daß der Anbau von Knollenpflanzen älter sei als derjenige von Körnerfrüchten, was durch die heutige Verbreitung der Mythologeme, sowie durch den heutigen Charakter der Kulturen, in denen diese hauptsächlich anzutreffen sind, und durch pflanzengeographische Argumente bewiesen werden soll¹. Während der

* Bemerkung der Redaktion. — Dieser Aufsatz ist die erweiterte Wiedergabe eines Vortrags auf der „Gemeinsamen Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde und der Österreichischen Ethnologischen Expeditions- und Forschungsgesellschaft in Stuttgart 1959.“ Die darin geäußerten Ansichten sollen unsere Mitarbeiter, besonders die Missionare, dazu anregen, der Stellung des Religiösen im Gesamtgefüge einer gegebenen Kultur besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

¹ JENSEN: 1960, pp. 103-107; pp. 124-129.

innere Zusammenhang der Kultur, zu welcher das Prometheus-Mythologem gehören muß, noch wenig klar herausgearbeitet ist, liegt über die Kultur, zu der das Hainuwele-Mythologem gehören soll, eine erste ‚Monographie‘ vor². Diese ‚altpflanzerische Kultur‘ ist identisch mit dem, was ursprünglich von L. FROBENIUS als malaio-nigritischer Kulturkreis angesprochen worden ist³. Zu diesem Komplex gehört auch die mythische Erzählung von den Zwillingen mit allen ihren Seitenthemen, die von vielen Autoren behandelt wurde. Im Zusammenhang mit den vorliegenden Ausführungen interessieren nur die Arbeiten von FR. GRAEBNER⁴, W. SCHMIDT⁵ und A. JENSEN⁶ zu diesem Thema. Die Arbeitshypothese vom Zusammenhang des Hainuwele-Mythologems mit dem Knollenanbau und die darauf aufbauende Annahme vom höheren Alter des Knollenanbaues wurde von H. BAUMANN kritisch gewürdigt⁷, worauf JENSEN noch einmal geantwortet hat⁸. W. DOSTAL hat schließlich versucht, sich mit vorwiegend vorderasiatischem Material in diese Diskussion einzuschalten, wenngleich er im Grunde ein ganz anderes Thema behandelte⁹. Auch darauf hat JENSEN noch einmal kurz geantwortet¹⁰.

Wie immer auch die bisherige Kritik geartet sein mag, und wie schwer die bereits vorgehaltenen Argumente wiegen mögen, von einer konstruktiven Kritik muß verlangt werden, daß sie zwei Fragenkomplexe beantwortet: a) ist das (angewandte) methodologische Axiom berechtigt und richtig, und b) ist das Axiom konsequent angewandt worden? Ich unterstelle dabei als selbstverständlich, daß das ethnographische Tatsachenmaterial nicht vergewaltigt wird. Meine erste Frage lautet demnach: welche methodologischen Überlegungen haben überhaupt zur Formulierung dieser beiden Mythologeme geführt? Die Beantwortung ist deshalb schwierig, weil sich zwei Gedankenketten miteinander verbinden, die zunächst gesondert gewürdigt werden müssen. Einmal handelt es sich um Überlegungen, wie historische Forschungen im Bereich schriftloser Kulturen und ohne Hilfe der Prähistorie mit ihren absoluten Datierungsmöglichkeiten durchgeführt werden können, und zum anderen handelt es sich um Probleme phänomenologischer Art, die darauf hinzielen, das zentrale Mythologem zu finden, das eine homogene Kultur bindet und charakterisiert. Es wird sich zeigen, daß die kulturmorphologischen Überlegungen innerhalb dieser beiden Gedankenketten sehr viel Richtiges enthalten und bedeutende Beiträge zur Methode und Erkenntnis der Zusammenhänge unserer Wissenschaft bieten. Schwierigkeiten aber bereitet jedesmal die Kombination von Argumenten aus diesen beiden Gedankenketten zu einer speziellen kulturhistorischen These. Es wird das wesentliche Anliegen meiner Ausführungen sein, aufzuzeigen, daß die Verbindung, manchmal auch die Identifikation, phänomenologischer Typen mit historischen Realitäten zu Verzerrungen führt. An diese kritischen Einwände werden sich Vorschläge anschließen, die zur Diskussion gestellt werden.

² JENSEN: 1949.

³ FROBENIUS: 1898, p. xiv.

⁵ SCHMIDT: 1926, p. 364.

⁷ BAUMANN: 1955, pp. 285 ff.

⁹ DOSTAL: 1958.

⁴ GRAEBNER: 1909.

⁶ JENSEN: 1950.

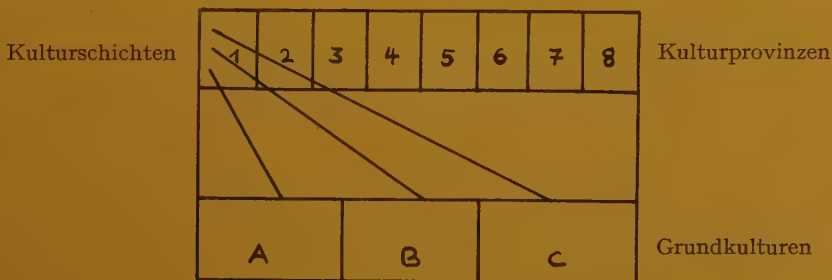
⁸ JENSEN: 1956.

¹⁰ JENSEN: 1960, pp. 127-128.

2. Kulturprovinzen und Grundkulturen

Machen wir uns zunächst die allgemeine Forschungssituation der historischen Völkerkunde klar. Ausgangspunkt aller historischen Untersuchungen im Bereich schriftloser Kulturen ist das durch die Ethnographie erarbeitete Tatsachenmaterial¹¹. Dieses stammt in der Regel aus den letzten hundert Jahren und darf, da wir große Zeiträume im Auge haben, als gleichaltrig angesehen werden. Dieses Tatsachenmaterial wird in Kulturprovinzen zusammengefaßt, deren Grenzen nach geographischen Gesichtspunkten bestimmt werden müssen. Solche Kulturprovinzen haben gleiches Alter, und ihre Flächenausdehnung ergibt zusammen den Raum der Ökumene. Kulturprovinzen in diesem Sinne können sich weder zeitlich noch räumlich überlappen!

Die heutige Kultursituation in diesen Kulturprovinzen ist das Ergebnis eines historischen Prozesses bis zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme durch die Ethnographie. Zu diesem Zeitpunkt wird es wohl keine Kulturprovinz mehr gegeben haben, die nicht das Ergebnis einer oder mehrerer Vermischungen gewesen ist. Wenn es nun überhaupt eine Möglichkeit gibt, aus dem ethnographischen Tatsachenmaterial der letzten hundert Jahre einen älteren Zustand zu rekonstruieren, den wir ja nicht mehr in statu vivendi beobachten können, dann nur durch den Versuch, aus dem vermischten Zustand der heutigen Kultursituation jene homogenen Kulturen herauszuschlüsseln, aus denen sich der Kulturbesitz der Kulturprovinzen aufgebaut hat. Diese weniger vermischten Kulturen sind die plausiblen Voraussetzungen für den heutigen Zustand. Des leichteren Verständnisses halber gebe ich die allgemeine Forschungssituation der historischen Völkerkunde in einem Diagramm, das die Bedeutung von drei Grundbegriffen erkennen läßt. Verfeinerungen und Unterteilungen sollen anschließend besprochen werden, soweit das für meine jetzigen Darlegungen notwendig ist:



Die gleichaltrigen Kulturprovinzen können fortlaufend numeriert werden, da ihre Flächenausdehnung zusammen die Ökumene ergibt. Ich schlage dann vor, die homogenen Kulturen, aus denen sich die heutige Situation

¹¹ In dem Augenblick, wo schriftliche oder prähistorische Quellen verfügbar — ausreichend verfügbar — sind, kommen die Methoden der klassischen Geschichtsschreibung zur Anwendung. Wenn beide Wege beschritten werden können, haben diese Methoden immer den Vorrang.

durch Vermischung aufgebaut hat, als Grundkulturen zu bezeichnen. Sie können mit Buchstaben fortlaufend gekennzeichnet werden. Die Teile der Grundkulturen, die sich in den einzelnen Kulturprovinzen vermischt haben, erscheinen dort als Kulturschichten. Der Begriff Kulturschicht kann nur innerhalb einer Kulturprovinz begriffen werden; denn es muß ein Oberbegriff da sein, der geschichtet wird, sonst hängt der Terminus völlig in der Luft. Es leuchtet sofort ein, daß bei dieser Arbeitsweise nur eine relative Chronologie der Kulturschichten in den Kulturprovinzen erzielbar ist. Erst, wenn die gesamte Ökumene nach diesem Gesichtspunkt durchgearbeitet worden ist, lassen sich vielleicht gleiche Schichten in den einzelnen Kulturprovinzen zu einer zusammenhängenden (Grund-)Kultur verbinden, und aus der jeweiligen Stellung ihrer Teile in den Kulturprovinzen läßt sich dann etwas über das relative Alter, über die Herkunft und Ausbreitung dieser (Grund-)Kultur sagen¹².

Der Terminus ‚Grundkultur‘ bereitet Schwierigkeiten. Die sprachliche Bildung impliziert die Vorstellung, daß die betreffende Kultur wirklich und absolut am Grunde der historischen Abläufe stände. Das aber kann niemand behaupten und zu beweisen versuchen. Der Terminus ist nur relativ zum ethnographischen Material zu verstehen. Eine solche Kultur steht am Grunde des vom verfügbaren ethnographischen Tatsachenmaterial her zu erkennenden Kulturgebäudes der Gesamtgeschichte. Was aber in diesem ethnographischen Material nicht (mehr) enthalten ist, kann auch nicht rekonstruiert werden!

Das allgemeine Schema ist natürlich als eine Vereinfachung auf die grundsätzlichen Zusammenhänge zu begreifen. Wenn also im Diagramm die Grundkulturen auch in einer Ebene auftreten, so wird jedermann sehen, daß dies nur eine Folge der optischen Vereinfachung ist. Der Begriff ‚Grundkultur‘ ist in erster Linie typologischer Natur. Da die historische Völkerkunde vom bekannten Gegenwartszustand aus rückwärts arbeiten muß, läßt sich über die zeitliche Stellung einer Grundkultur aus ihrem Wesen heraus überhaupt nichts ableiten, und im Vergleich mit anderen Grundkulturen ist höchstens eine Aussage zur relativen Stellung möglich (s. o.)¹³. In der allgemeinen Typologie der Kulturen aber stehen die Grundkulturen gleichwertig nebeneinander. Diese Betrachtungsweise legt die Annahme nahe, daß wir die Geschichte der Menschheit auf diese Weise nur bis zu einem Zustand rekonstruieren können, wo mehrere derartiger Grundkulturen typologisch gleichwertig, in verschiedenen Räumen und wahrscheinlich auch auf verschiedenen zeitlichen Ebenen nebeneinander stehen. Keinesfalls aber ist es möglich, in der historischen Völkerkunde die Geschichte der Menschheit bis zu einem für alle Menschen verbindlichen monogenetischen Anfangspunkt zurückzuführen. Dem entsprechen auch die bisherigen Ergebnisse der prähistorischen Forschung. Denn bis jetzt ist es nicht gelungen, eine für die gesamte Menschheit verbindliche, älteste Kulturstufe zu entdecken. Zeitlich, typologisch und räumlich weist das Paläolithikum

¹² JENSEN: 1949, pp. 5 ff.

¹³ Natürlich können sich zwischen Grundkultur und Kulturprovinz noch weitere selbständige Kulturen schieben, die dann im Sinne des Axioms (gemischte Kultur, weniger gemischte Kultur, noch weniger gemischte Kultur etc.) als primäre, sekundäre etc. Kulturen bezeichnet werden sollten.

mindestens zwei, wenn nicht gar drei homogene Zentren auf. Von diesen Zentren aber ist die Abfolge der historischen Ereignisse zu begreifen. Was eventuell davor gelegen hat, weiß noch niemand¹⁴. Diese Überlegungen verbieten es auch, vom vorhandenen ethnographischen Material auf eine Abfolge von jeweils für die gesamte Menschheit verbindlichen Kulturphasen zu schließen, die nach den Kriterien Jägertum, Pflanzertum, Herrenkultur und Hochkultur bestimmt werden. Diese Bedingungen der Wirtschaftsformen und Herrschaftsformen haben ohne Zweifel einen großen Einfluß auf die Kulturgestaltung, so daß eine Reihe gleichartiger Momente bei weit auseinander wohnenden und historisch nicht miteinander verbundenen Jägern, Pflanzern etc. zu beobachten sind. Aber die historische Realität wird nicht nur durch diese Faktoren bestimmt, sondern ebenso durch den genetischen Zusammenhang mit den echten Vorläufern. Eine Theorie aber, welche die Geschichte der Menschheit an Hand dieser Faktoren zu rekonstruieren versucht, ist nicht nur einseitig, sondern sie verwechselt phänomenologische Typen mit historischen Realitäten. Es ist jedenfalls korrekter, theoretisch anzunehmen, daß jede Grundkultur die ‚evolutionistische Stufenleiter‘ vom Sammler- und Jägerzustand über das Pflanzertum bis zur Hochkultur erklettern kann. Historische Rekonstruktion aber darf sich dann nicht mehr ausschließlich auf die Gleichartigkeiten infolge gleicher Stellung in der phänomenologischen Typologie konzentrieren, sondern muß das durch alle diese Stufen hindurch erkennbare Verbindende des echten historischen Zusammenhangs herausarbeiten.

3. Geschichte und Wirtschaftsform

Das Schwergewicht der Forschungen in der historischen Völkerkunde muß also darauf gelenkt werden, vom heutigen vermischten Zustand der Kulturprovinzen aus die homogenen Einheiten zu rekonstruieren. Dies ist auch der zentrale Gedanke des kulturmorphologischen Ansatzes. Er wurde von FROBENIUS bereits in der Diskussion zu den berühmten Vorträgen von B. ANKERMANN und GRAEBNER im Jahre 1905 formuliert: „Wir müssen danach trachten, Gruppen von gleicher Verbreitung beizubringen, die inneren, organischen und lebendigen Zusammenhang haben.“¹⁵ Sehen wir vom chronologischen Problem zunächst einmal ab, dann kann die historische Völkerkunde nur den Inhalt dieser Grundkulturen, eben das Basis-Angebot, erarbeiten. Dieses aber kann, weil es nicht mehr in statu vivendi zu beobachten ist, nur mit seinen protomorphen Merkmalen rekonstruiert werden. Die Elemente und Erscheinungsformen der Institutionen müssen und können nur auf ihre strukturellen Merkmale zurückgeschlüsselt werden; die individuellen Akzessorien müssen abgestreift werden. Dieses Verfahren ist in der Anthropologie und in der Linguistik durchaus legal, und es wird dort auch von allen Historikern akzeptiert. Warum man auf diese Weise nicht auch im Bereich schriftloser Kulturen sollte arbeiten können, hat eigentlich noch niemand beweisfähig erläutert.

¹⁴ JENSEN: 1960, p. v.

¹⁵ FROBENIUS: 1905, p. 88; siehe auch JENSEN: 1949, p. 26.

Rekonstruktion im Bereich schriftloser Kulturen bedeutet also grundsätzlich :

- 1) Organisation der Tatsachen nach ihrem funktionellen Zusammenhang innerhalb einer homogenen Grundkultur,
- 2) Abstraktion auf den strukturellen Kern der Erscheinungen,
- 3) eng damit verbunden Selektion jener Tatsachen, die mit ihrem Wesen und ihrer Verbreitung überhaupt historische Abläufe und Prozesse indizieren können (geschichtswürdige Tatsachen nach BURCKHARDT).

Falsch ist es jedenfalls, die Ergebnisse solcher Rekonstruktionen zu kritisieren, indem man ein Füllhorn ethnographischer Minutiae darüber ausschüttet, die mit ihrem äußeren Erscheinungsbild beweisen sollen, daß der abstrahierte Kern nicht existent sei. Von diesen Minutiae schließlich ging die ganze Rekonstruktion aus. Solche Kritik ist ein empirizistisches Gesellschaftsspiel und hat keinen Erkenntniswert. Um es noch einmal ganz deutlich zu formulieren : die Kenntnis und Erarbeitung möglichst gut belegter, möglichst vieler und detaillierter Kulturtatsachen ist Voraussetzung und nicht Selbstzweck der historischen Völkerkunde und auch der Ethnologie.

Der kulturmorphologische Ansatz zielte also von Anfang an auf die Beschreibung der Ausrüstung solcher Grundkulturen. Die oben zitierte Forderung von FROBENIUS wurde im Laufe der Jahre natürlich nicht nur von den Kulturmorphologen erhoben. Aber Schwierigkeiten bereitete damals und auch heute noch die Frage, wie jener innere, organische und lebendige Zusammenhang zu bestimmen sei. Mit anderen Worten : Nach welchen Kriterien bestimmt sich die Geschlossenheit einer Grundkultur ? Wann wissen wir, daß wir das Basis-Angebot einer Grundkultur dem Zusammenhang und der Vollständigkeit nach erfaßt haben ? Es fehlt, was niemand bestreiten kann, ein brauchbarer Kulturbegriff. Die Ablehnung erkenntnistheoretischer Auseinandersetzungen, wie sie teilweise unter Berufung auf den empirischen Charakter der Ethnographie zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben worden ist, wirkt sich verheerend und erkenntnishemmend aus ¹⁶.

Die zur Diskussion stehende Arbeitshypothese von JENSEN will diese Schwierigkeit überwinden, indem sie eine solche geschlossene Grundkultur durch ein zentrales Mythologem zu charakterisieren versucht. Die Frage nun, wie weit sich eine Grundkultur auf diese Weise bestimmen läßt, soll im nächsten Abschnitt besprochen werden, und wir brechen diese Überlegungen hier ab. Zunächst soll uns der rein historische Inhalt der Arbeitshypothesen einen Augenblick beschäftigen.

¹⁶ Auch die Überlegungen von WHITE sind hier noch keine Hilfe (1959), da sie zunächst nur die intrasomatische von der extrasomatischen Betrachtungsweise der Kulturtatsachen trennen. Zum eigentlichen Zusammenhang der Kulturtatsachen in einer geschlossenen Kultur wird hier noch nichts gesagt. Wesentlich brauchbarer scheint mir der Ansatz vom Gedanken der Bedürfnisbefriedigung her zu sein, der von der Richtung DURKHEIM, MALINOWSKI, PIDDINGTON und FIRTH vertreten wird. Allerdings müßte dieser unhistorisch-positivistische Ansatz mit dem historisch-religions-phänomenologischen Ansatz der Kulturmorphologie kombiniert werden.

„Im Rahmen der Menschheitsgeschichte, d. h. im Vergleich mit vorgeschichtlichen Gegebenheiten, erscheint die gesamte europäische Geschichte mit Einschluß der Antike nur als eine geschlossene Periode, weil sie im großen durch ein einheitliches Weltbild als Ausdruck des seelischen Erlebens der Menschen dieser Zeit gekennzeichnet ist. Auch die Frühgeschichte der Menschheit hat sich in solchen jeweils vermutlich viele Jahrtausende umfassenden Perioden abgespielt, deren Feststellung davon abhängt, ob sie noch heute in Kulturkreisen als lebendige Reste jener Zeit greifbar sind. Die zweifellos vorhandenen historischen Abläufe und Epochen innerhalb einer Periode sind vorläufig mit den Methoden der Ethnologie so gut wie nicht feststellbar. Ein Kulturkreis als Spiegelbild einer frühen menschheitsgeschichtlichen Periode braucht nicht jeweils die gesamte Menschheit umfaßt zu haben. Es ist im Gegenteil wahrscheinlich, daß eine beschränkte Anzahl von verschiedenartigen Haltungen gegenüber der Wirklichkeit der Welt nebeneinander bestanden.“¹⁷

Nach den vorangegangenen Ausführungen wird man den Eindruck gewinnen, daß diese Sätze von JENSEN den Nagel auf den Kopf treffen. Die Formulierung läßt erkennen, daß dem Nebeneinander mehrerer Ausstrahlungszentren — oder Entwicklungszentren — Rechnung getragen wird. Um so mehr überrascht dann, wenn man im Kontext von JENSENS Ausführungen immer wieder auf Argumente und Formulierungen stößt, die nur von der Annahme her zu begreifen sind, daß es nur ein für die ganze Menschheit verbindliches Sammler- und Jägerstadium, Pflanzerstadium und Hochkulturstadium gegeben habe¹⁸:

„... daß gerade diese [d. i. die altpflanzerische Kultur mit dem Hainuwele-Mythologem. Zusatz des Verfassers] die erste war, die sich der ethnologischen Forschung geradezu aufdrängte... vermutlich hat das seinen Grund darin, daß wir es bei ihr mit der letzten menschheitsgeschichtlichen Periode zu tun haben — oder einer davon, wenn es mehrere gleichzeitig gab — die vor Beginn der Hochkulturen und der Schriftgeschichte lag, in die sie — wie sich uns deutlich gezeigt hat und vielleicht noch viel mehr als hier gezeigt wurde — mit sehr lebendigen Bestandteilen hineinragt.“¹⁹ (Sperrung vom Verfasser.)

Wenn diese Sätze noch erkennen lassen, daß es eventuell vor den schriftbesitzenden Hochkulturen mehrere gleichzeitige und gleichwertige Pflanzerkulturen gegeben haben kann, so läßt das nächste Zitat kaum noch einen Zweifel darüber, daß nur an eine Pflanzerkultur gedacht wird:

„... kommen wir nicht an der Tatsache vorbei, daß eine bestimmte geistige Haltung zur Wirklichkeit eine große menschheitsgeschichtliche Periode beherrscht hat, die vom Beginn des Ackerbaues bis in die mittelmeerischen Hochkulturen hinein andauert hat.“²⁰

Und eine Seite weiter heißt es mit nicht zu überlesender Deutlichkeit:

„Dann zeigt sich an den hier behandelten Völkern, daß wir möglicherweise mit sehr viel weniger menschheitsgeschichtlichen Epochen zu rechnen haben als bisher. Dafür spricht meines Erachtens auch die Wahrscheinlichkeit, daß sich bei allen Wildbeutervölkern ein einheitliches Weltbild aufweisen läßt.“²¹

Es kann kaum bestritten werden, daß im Prinzip daran gedacht wird, die großen Wirtschafts- und Herrschaftsformen der menschlichen Kultur mit von

¹⁷ JENSEN : 1949, p. 30.

¹⁸ Sehr deutlich JENSEN : 1960, p. 193.

¹⁹ JENSEN : 1949, p. 161.

²⁰ JENSEN : 1949, p. 159.

²¹ JENSEN : 1949, p. 160 ; siehe auch JENSEN : 1960, pp. 156 ff.

ihnen bedingten Weltbildern gleichzuschalten, und sie als historische Realitäten aufzufassen. Die entsprechende methodologische Bemerkung sei im Wortlaut wiedergegeben :

„Eine entscheidende Frage, die sich der völkercundlichen Betrachtung in diesem Zusammenhang bevorzugt aufdrängt, ist die, ob der Anbau der Nutzpflanze erstmalig in dieser Kulturperiode entstand. Verdankt er seine Entstehung ausschließlich dem rationalen Zweckdenken — wie wir den Standpunkt von KOPPERS dort wiedergaben — so könnte der Feldbau irgendwann entstanden sein, und wir könnten ihn nicht zu diesem so intensiv um die Nutzpflanze kreisenden Weltbild in Beziehung setzen. Nach der von E. HAHN und FROBENIUS vertretenen Ansicht der Abhängigkeit der Entstehung wirtschaftlicher Kulturgüter von großen geistigen Bewegungen in den schöpferischen Zeiten einer Kulturperiode liegt der Gedanke jedoch nahe, daß wir es hier mit der Epoche zu tun haben, in der die Pflanze zur Nutzpflanze wurde und in eine nicht mehr aufzulösende Schicksalsverbundenheit mit dem Menschen geriet.“²²

Die Frage, ob das entsprechende Weltbild tatsächlich so intensiv um die Pflanze kreist, soll im nächsten Abschnitt besprochen werden. Hier interessiert im Augenblick nur die Tatsache, daß die kulturhistorische These der Kulturmorphologie den Ablauf der Menschheitsgeschichte an die Stufenleiter der Wirtschaftsformen und Herrschaftsformen knüpft. In der zitierten Stelle bei JENSEN schlägt jenes Argument deutlich durch, wonach Weltbild und Inzuchtnahme der Pflanze integrierender Bestandteil der Kulturleistung aus der schöpferischen Anfangszeit einer solchen Periode sind. Die Beobachtung, daß im heutigen ethnographischen Tatsachenmaterial die Mehrzahl der Belege für das „Hainuwele-Mythologem“ beispielsweise bei Stämmen mit alt-pflanzerischer Wirtschaftsform auftritt, muß als ein historischer Zufall gewertet werden, der eben zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme gegeben war. Aus dieser Situation darf aber nicht ohne weiteres die Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges abgeleitet werden.

Die Kulturmorphologie wurde nun in ihrer Annahme durch ihr ureigstes methodologisches Axiom bestärkt : nämlich durch das Begriffspaar Ausdruck und Anwendung²³. JENSEN hat in der Neuauflage seines Buches „Mythos und Kult bei Naturvölkern“ ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er nicht „an eine einmalige schöpferische Periode im Frühstadium der Menschheitsgeschichte denkt, von der alle nachfolgenden Epochen epigonenhaft gezehrt haben“. Er geht „im Gegenteil davon aus, daß der Mensch zu allen Zeiten schöpferische Fähigkeiten besessen habe“²⁴. Damit wird eine Kritik erledigt, die diesen von FROBENIUS stammenden methodologischen Begriff völlig mißverstanden hatte. Es bleibt aber bestehen, daß die kulturhistorische These der Kulturmorphologie in der schöpferischen Leistung einer bestimmten Umweltbewältigung, wie eben der Inzuchtnahme von Pflanzen, den Ausgangspunkt für bestimmte Weltbilder sieht. Dann bleibt es aber nicht aus, daß die kulturhistorischen Überlegungen der Kulturmorphologie von der ersten Erfahrung mit dem Altpflanzertum und dem Hainuwele-Mythologem ausgehend die Geschichte der Menschheit in Perioden einteilen, die grundsätzlich von den

²² JENSEN : 1949, p. 139.²³ JENSEN : 1960, p. 4-6.²⁴ JENSEN : 1960, p. v.

Wirtschafts- und Herrschaftsformen bestimmt werden. Ich glaube aber im Abschnitt 2 dargelegt zu haben, daß es sich bei Wirtschafts- und Herrschaftsformen nur sekundär um historische Realitäten handelt. Einzelne Grundvölker können im Laufe ihrer Existenz die Perioden des Sammler- und Jägertums, des Altpflanzertums, der Herrenkultur und schließlich der Hochkultur durchlaufen. Aber die Geschichte der Menschheit als Ganzes kann nicht im Rhythmus einer für alle Menschen verbindlichen Abfolge von Wirtschafts- und Herrschaftsformen gesehen werden.

Wirtschafts- und Herrschaftsformen haben sehr wohl einen Einfluß auf die Kulturgestaltung und auch auf die Ausformung von Weltbildern. Dieser Einfluß aber ist sekundärer Art; er vollzieht sich innerhalb der historischen Realitäten, also innerhalb des Daseins der verschiedenen Grundkulturen. Er macht sich durch Akzentverschiebungen, nicht aber durch Veränderung der Struktur des Weltbildes einzelner Grundkulturen bemerkbar.

Um jetzt in unseren Überlegungen weiter zu kommen, müssen wir uns der Frage zuwenden, was unter der Struktur eines Weltbildes, oder besser Religionsmusters, zu verstehen ist. Es müssen jene Faktoren herausgearbeitet werden, die unabhängig von Wirtschafts- und Herrschaftsformen ein Religionsmuster konstituieren. Wenn dies gelingen sollte, dann lassen sich die Einflüsse von Wirtschafts- und Herrschaftsformen auf solche Religionsmuster ebenfalls besser definieren²⁵.

4. Mythos und geistige Grundhaltung einer Kultur

Der grundsätzliche kulturmorphologische Ansatz also, das gegebene ethnographische Tatsachenmaterial auf homogenere Kulturen zurückzuschlüsseln, muß durchaus als legal und richtig anerkannt werden. Die bisher von der Kulturmorphologie vorgelegte historische These bereitet, was ich gezeigt zu haben glaube, Schwierigkeiten. Die religions-ethnologischen (oder -phänomenologischen) Ausführungen der Kulturmorphologie hingegen vermitteln Einsichten, die eine solche Rekonstruktion erst möglich machen. Das soll nun näher ausgeführt werden.

Der Weg, jene Rekonstruktion homogenerer Kulturen an die Wirtschafts- und Herrschaftsformen anzuknüpfen, erwies sich als nicht gangbar. Eine andere Möglichkeit besteht dann in dem Versuch, die gleiche Rekonstruktion an die heute noch zu erkennenden großen Sprachfamilien anzuschließen. Das ist von vielen Forschern mit wechselndem Erfolg versucht worden. Es scheint mir jedenfalls weitaus angebrachter, die Charakterisierung homogener Kulturen mit Hilfe von zentralen Mythologemen zunächst einmal an diese Sprach-

²⁵ Diese Ausführungen bedeuten nun keinesfalls, daß ich die Brauchbarkeit des Begriffspaares Ausdruck und Anwendung verneine. Im Gegenteil halte ich gerade dieses methodologische Hilfsmittel für einen der bedeutendsten Beiträge der Kulturmorphologie. Ich würde nur vorschlagen, die Entstehung und Ausbildung einer Grundkultur und ihres Religionsmusters nicht als einen einmaligen, einzigen Gesamt-Akt zu begreifen, sondern als eine Summe solcher — auch zeitlich verschiedener — Akte, die jeder für sich den Wandel zur Anwendung hin durchmachen können. Darauf zielt auch die bereits zitierte Klarstellung von JENSEN.

familien anzuschließen. Immerhin hat die Linguistik mit guten Beweisen fast überall zeitliche Tiefen erarbeitet. Gegen diesen Vorschlag wird meist der Einwand erhoben, daß sich Sprache und Kultur im Verlauf des historischen Wandels nicht gleichmäßig verhalten. Meiner Ansicht nach besagt dieses Argument im Zusammenhang mit dem Vorschlag nicht viel. Denn heute klaffen natürlich die Verbreitung des ursprünglichen Kulturbesitzes der Träger einer Sprachfamilie und die Verbreitung der zu dieser Sprachfamilie gehörenden Dialektgruppen weit auseinander. Deshalb wird es aber im Überblick, im Groben, stets möglich sein, eine Reihe von charakteristischen Merkmalen auszusondern, die zum Basis-Angebot der Kultur einer bestimmten Sprachfamilie gehört haben. Einzelne Tatsachen sind bei diesen Verfahren natürlich nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit herauszuarbeiten ²⁶.

Gegen meinen Vorschlag kann aber ein anderer Einwand erhoben werden. Genau so, wie wir annehmen müssen, daß bestimmte homogene Kulturen im heutigen ethnographischen Material keine Spuren mehr zurückgelassen haben und daher nicht mehr rekonstruiert werden können, müssen wir auch annehmen, daß bestimmte Sprachen im heutigen Sprachenschatz der Welt nicht mehr enthalten sind. Das heißt also, daß wir einerseits auf Sprachen stoßen können, deren Träger keinerlei Spuren ihres Kulturbesitzes zurückgelassen haben, und andererseits werden sich Kulturen aufdecken lassen, deren Sprache völlig verschwunden ist ²⁷. Die historische Völkerkunde muß also versuchen, Methoden zu entwickeln, die es ihr unabhängig und parallel zur Hilfestellung durch die Linguistik erlauben, homogene Kulturen auch dann zu konstatieren, wenn über die zugehörige Sprache nichts oder jedenfalls nicht genug ausgesagt werden kann.

Die Kulturmorphologie versucht nun mit vollem Recht, im religiösen Bereich der Kulturen zu einem solchen Indikator zu gelangen. Dabei argumentiert sie, daß sich religiöse Phänomene im Verlauf des historischen Wandels konservativer verhalten als Werkzeuge und Wirtschaftsformen. „Technische Vervollkommenung, Fertigkeiten und Kenntnisse werden leichter übertragen und angenommen als fremde Moral, fremdes Recht, fremde Art zu wirtschaften, fremde Kunst usw.“ Diese Formulierung, die übrigens von THURNWALD ²⁸ stammt, und zu welcher beliebig viele parallele Beispiele anderer Autoren zusammengestellt werden könnten, beinhaltet die Einsicht, daß der Versuch, ältere Zusammenhänge zu erkennen, an stabilem Tatsachenmaterial eher zu Erfolg führen kann als an instabilem. Damit rechtfertigt sich aber die Konzentration der Forschungsarbeit auf den Religionssektor. Diese Konzentration besagt nicht, daß Forschungen an materiellen Kulturelementen oder ethno-soziologische Forschungen nicht ebenso zu Erfolg führen können. Die Forderung, daß diese Forschungen koordiniert werden müssen, ist wohl eine Binsenweisheit.

²⁶ JENSEN : 1949, p. 161.

²⁷ Ein Schulbeispiel ist die von mir als Kultur B bezeichnete vor-austronesische Substrat-Kultur an der Nordküste von Neuguinea und auf den melanesischen Inseln. (SCHMITZ : 1960).

²⁸ THURNWALD : 1957, p. 117.

„Von einer einheitlichen Kultur im ethnologischen Sinn müssen wir meines Erachtens sprechen, wenn sich die geistige Grundhaltung ihrer Träger als einheitlich nachweisen läßt, gleichgültig ob auf anderen Gebieten — besonders auf dem der materiellen Kultur — starke Unterschiede festgestellt werden.“²⁹

Unter geistiger Grundhaltung wird ganz allgemein der gedankliche und vorstellungsmäßige Hintergrund aller zu einer homogenen Kultur gehörenden Kulte und Kultgeräte, wie überhaupt aller Religionsäußerungen verstanden. Die Annahme nun, daß Kulte und Kultgeräte ihren Sinn und ihre logische Erklärung (!) in den echten Mythen finden, gehört heute zum Basisvokabular der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religions-Ethnologie. Theoretische Ausführungen zu diesem Problemkomplex finden sich von den späteren Arbeiten eines Th. PREUSS über G. VAN DER LEEUW bis zu M. ELIADE; und wem theoretische Ausführungen zu suspekt sein sollten, der wende sich den ethnographischen Arbeiten eines F. E. WILLIAMS in Neuguinea oder eines M. GRIAULE bei den Dogon — um nur zwei zu nennen — zu, die unter dem Eindruck der Wirklichkeit zu Deutungen und Erklärungen kamen, die sich in nichts von dem religions-ethnologischen Ansatz unterscheiden, wie er heute von der Kulturmorphologie gehandhabt wird. Sicherlich haben wir es hier noch mit zahlreichen ungeklärten Fragen zu tun, auf die jetzt nicht eingegangen werden kann. Unbestritten bleibt die Richtigkeit der Annahme eines phänomenologischen Zusammenhangs zwischen echtem Mythos und Kult mit dem dazugehörigen Kultgerät. Die Frage, was früher gewesen sei, der Kult oder der Mythos, soll uns im Augenblick nicht beschäftigen. Ich verweise in diesem Zusammenhang aber auf die Bemerkung von W. F. OTTO, der JENSEN wesentlich beeinflusst hat, in welcher er die Annahme, der Kultus sei eine Nachbildung des Mythos, als ein wenig kindlich bezeichnete³⁰.

Wenn also die Kulturmorphologie nach der geistigen Grundhaltung homogener Kulturen sucht, dann ist es nur legal, wenn sie sich innerhalb dieses Problemkreises auf zentrale Mythologeme konzentriert. Nun steht es mit der Erforschung und Ausdeutung mythischer Texte schlecht in der Völkerkunde:

„... stehen wir noch am Anfang einer kulturgeschichtlich fundierten ethnologischen Mythenforschung. Sie würde nicht nur eine — bisher erst undeutlich sichtbare Charakterisierung ganzer Kultur- und Völkergruppen durch ihre Mythenschöpfungen bedeuten, sondern als Hochziel der Forschung den Nachweis der Verbindung aller mythischen Individualitäten in der Zeit fordern.“³¹

Mit vollem Recht weist BAUMANN die teilweise noch herrschende Naturmythen-Theorie zurück und fordert eine Neuorientierung. Zu diesem Zweck definiert er zuerst einmal die Gattungen der oralen Literatur, von denen hier nur die echte Mythe interessiert. Diese echte Mythe ist nach BAUMANN ein anschaulicher Bericht vom Beginn der Dinge, von den lebenden Wesen der Urzeit, von den Taten göttlicher Gestalten und ihrem Verhältnis zu den Menschen;

²⁹ JENSEN: 1949, p. 160. Man muß zugeben, daß in dieser Formulierung bei JENSEN auch der Gedanke enthalten ist, Religion hielte sich unabhängig von Veränderung der Wirtschaftsform oder materiellen Kultur. In der historischen These der Kulturmorphologie kommt diese phänomenologische Überlegung aber nicht zum Tragen.

³⁰ OTTO: 1933, p. 20.

³¹ BAUMANN: 1959, p. 1.

ein für wahr gehaltener Bericht ; die Akteure des Mythos sind über der Menschengesellschaft stehende Wesen, die in der Vorzeit gründen ; die Zeit der Handlung ist die gestaltende Vorzeit, in der alles Wesentliche begründet wurde ; Ort der Handlung ist vor allem die Urzeit-Erde, dann der Himmel oder die Unterwelt ; und schließlich sind die entscheidenden Funktionen des Mythos die erklärende und die beglaubigende ³². Diese Definition des Mythos als der zentralen „geistigen Grundhaltung“ einer Kultur wird von den Kulturmorphologen zwar nicht in solch knapper und expressiver Form gegeben ; aber alle kulturmorphologischen Überlegungen beziehen sich auf diese Funktionen des echten Mythos.

Erstaunlicherweise aber geht BAUMANN, der sonst intensiv mit JENSEN diskutiert, auf die meiner Ansicht nach bedeutendste Leistung des kulturmorphologischen Ansatzes bei der Ausdeutung von echten Mythen überhaupt nicht ein. Das Neuartige und m. E. Richtige bei der Formulierung der beiden Mythologeme „Hainuwele“ und „Prometheus“ ist der Versuch, den Mythentypus nicht mit Hilfe der Naturmythentheorie oder der Zweigeschlechtertheorie zu deuten, sondern einen mythischen Handlungstypus in den Mittelpunkt zu stellen : Töten und Stehlen. Und genau an dieser Stelle der religions-ethnologischen Überlegungen der Kulturmorphologie scheinen mir Ergänzungen möglich und notwendig, die dann wiederum zu Konsequenzen in bezug auf die Aussagekraft der Mythologeme bei historischen Rekonstruktionen führen werden.

Phänomenologisch liegt aller Religion die Ahnung der Macht ³³ zugrunde. Diese Ahnung bleibt niemandem erspart, und sie wird niemandem vorenthalten. Aber die Ahnung der Macht ist sogleich mit einem anderen Phänomen verbunden. Der Mensch will begreifen, was ihn ergriffen gemacht hat ³⁴. Aber Begreifen kann er nur mit den Mitteln seiner eigenen Kultur ³⁵. Auf die kategoriale Ebene erhoben, kann man formulieren : Religion, jenseits der polytheistischen und gestifteten Religionen, ist eine Projektion der empirischen Umwelterfahrung auf die numinose Umwelterfahrung ³⁶.

Dieses Begreifenwollen sucht also nach Bildern, mit deren Hilfe man sich die Macht vergegenständlichen will. Jetzt aber gelangen wir an einen wichtigen Punkt der Überlegungen. Die Bilder können überhaupt nicht die Macht an sich darstellen ; diese ist abstrakt, gestaltlos ! Die Bilder schildern die Wirkung dieser Macht. Denn niemals würde der Mensch die Macht überhaupt ahnen können, hätte er nicht zuvor deren Wirkung erlebt. Der Rückschluß nun, daß eine Wirkung stattgefunden hat, beinhaltet gleichzeitig die Vorstellung, daß eine Handlung vollzogen worden ist. Und in erster Linie schildert der Mythos Handlungen ; sie sind das Äquivalent der numinosen Umwelterfahrung. Diese Handlungen sind das protomorphe Strukturmerkmal einer

³² BAUMANN : 1959, p. 3 ; siehe auch JENSEN : 1960, pp. 78 ff.

³³ VAN DER LEEUW : 1956, p. 4.

³⁴ BAUMANN : 1959, p. 583.

³⁵ JENSEN : 1960, pp. 30 ff.

³⁶ Die von BAUMANN (1959, p. 584) benutzte Formulierung von der „Personifikation einer äußeren Erfahrung“ und von der „Personifikation von inneren Erfahrungen“ zielt auf den gleichen Tatbestand.

Mythengruppe; sie sind das gemeinschaftliche Vielfache, auf welches sich die akuten Erscheinungen innerhalb einer geschlossenen Kultur zurückschlüsseln lassen³⁷. Die Handlungen schildern, wie die Welt und die Dinge in ihr entstanden sind; sie legalisieren und beglaubigen die Welt in ihrer von den Menschen erlebten Existenz. Demzufolge lassen sich die Handlungen noch einmal in drei zentrale Themengruppen zusammenfassen: Schöpfung der Welt (Kosmogonie), Schöpfung der Menschen (Anthropogonie) und Schöpfung der Kultur. Vom Gesichtspunkt der Bedürfnisbefriedigung her, die durch die erklärende und beglaubigende Funktion der echten Mythe erfüllt wird, ist damit eine gewisse Vollständigkeit bestimmbar. Ich stelle nun die Idealforderung auf, daß in einer geschlossenen Kultur die mythischen Handlungen in allen drei Themengruppen den gleichen Strukturtypus aufweisen müssen. Das ‚Hainuwele-Mythologem‘ zum Beispiel erklärt nur die Entstehung der Nutzpflanzen. Nach meiner Forderung ist eine Erweiterung notwendig, und es müßte nachzuweisen versucht werden, daß auch die Vorstellungen der zugehörigen Kosmogonie und Anthropogonie den Strukturtypus des ‚Tötens‘ aufweisen. Dann jedenfalls wäre eine Geschlossenheit des erarbeiteten Strukturtypus gegeben. Die etwas einseitige Bindung der kulturmorphologischen Arbeitshypothese an die Stiftung der Anbaupflanzen geht auf Argumente und Schlußfolgerungen zurück, die teilweise im vorigen Abschnitt besprochen worden sind. Eine Erweiterung der Betrachtungsweise auf die Themengruppen der Kosmogonie und der Anthropogonie wird zu einer erheblichen Akzentverschiebung führen³⁸.

Damit aber gelange ich an den eigentlichen Kern meines Vorschlages. Eine Handlung kann nicht abstrakt vorgestellt werden, sondern sie braucht Träger, Akteure. Nun scheint es mir allerdings noch nicht ausreichend genug, diese Akteure der mythischen Handlung nur unter dem Oberbegriff „Dema-Gottheiten“ zu erfassen. Die Formulierung eines Handlungsablaufes, das Erfinden einer mythischen Erzählung, mit diesen beiden Komponenten allein — also dem Handlungstypus und der Masse nicht näher bestimmter Akteure — ist nicht möglich. Es bedarf noch einer Gliederung des mythischen Personals in mindestens zwei Parteien. Nur zwischen diesen kann sich jene Handlung vollziehen, welche die Entstehung von etwas Neuem schildern und beglaubigen soll. Die Annahme einer Gliederung des mythischen Personals ist eine begriffliche Voraussetzung beim Erfinden von Mythen; eine solche Gliederung ist deshalb auch nicht eine historische Individualität, sondern muß in allen Religionsmustern auftreten³⁹.

³⁷ BAUMANN: 1959, p. 586. „Alles, was beobachtet wurde, sind Varianten, Zutaten, Abstriche usw., die selten genug den mythologischen Kern berühren.“

³⁸ JENSEN weist darauf hin, daß in den Kulturen mit dem Hainuwele-Mythologem kosmogonische Erzählungen stark zurücktreten (1960, p. 110). Das ist sicherlich richtig. Das religiöse Interesse zentriert um die Anbaupflanze, die Jagdtiere und die Entstehung der Menschen. Gerade darin erkenne ich nicht zuletzt eine durch die Wirtschaftsform bedingte sekundäre Charakterisierung des grundsätzlichen Typus. Es finden sich aber zahlreiche Erzählungstrümmer, die nur Sinn gewinnen, wenn sie auf ein kosmogonisches Thema bezogen werden. Und an Hand dieser Trümmer ist der Strukturtyp der Handlungen in der Kosmogonie meist noch zu rekonstruieren.

³⁹ Auch dieser Gedanke geht im Kern auf JENSEN zurück, der grundsätzlich zwi-

Wenn die Konzeption der Handlung das Äquivalent der numinosen Umwelterfahrung ist, dann werden die Handlungsträger, das mythische Personal, aus der empirischen Umwelterfahrung genommen. Das naheliegendste und klarste Gliederungsprinzip ist dann jenes nach den Geschlechtern. Die Personifizierung des männlichen und weiblichen Prinzips, die Gruppierung der mythischen Personen um eine zentrale Vater- und eine zentrale Muttergestalt ist wohl einer der ersten Schritte. Es verbindet sich damit sofort ein zweites, ebenso elementares Prinzip: die Gegenüberstellung von Himmel und Erde. Dabei wird in allen Religionen die Personifizierung des männlichen Prinzips dem Himmel und die des weiblichen Prinzips der Erde zugeordnet. Wir haben somit von Anfang an die beiden Prototypen des ‚Vaters im Himmel‘ und der ‚Mutter Erde‘⁴⁰. Man kann auch so formulieren: während die Personen von Vater und Mutter, bzw. Mann und Frau, dem mikrokosmischen Vorstellungsbereich der empirischen Umwelterfahrung entstammen, gehören die Kategorien von Himmel und Erde in den makrokosmischen Vorstellungsbereich der empirischen Umwelterfahrung. Beide Bereiche sind im menschlichen Individuum nicht voneinander zu trennen, denn jeder Mensch empfindet sich gleichzeitig und von Anfang an als selbstständiges Individuum und als Teil eines großen Ganzen. Die Gestalt des ‚Vaters im Himmel‘ tritt fast immer auf in Verbindung mit dem Licht (Feuer, Blitz, Donner), mit den Tieren (Herr der Tiere, Herren der Tierarten), mit der Krankenheilung etc. Man denkt ihn sich eben ganz allgemein ‚oben‘; seine Assoziation mit der Sonne oder anderen Gestirnen ist sekundär⁴¹. Die Gestalt der ‚Mutter Erde‘ tritt immer auf in Verbindung mit der Erde, dem Wasser, und vornehmlich mit den Arbeiten der Lebenserhaltung, mit der Zeugung, und daran anschließend auch mit dem Liebeszauber etc. Man denkt sie sich eben ganz allgemein ‚unten‘⁴².

Die akuten Umweltbeziehungen einzelner Gruppen innerhalb einer homogenen Kultur können nur die Schwergewichte dieser beiden Personenkreise verschieben, nicht aber den Handlungstypus ändern! Wildbeuterische und jägerische Wirtschaftsform wird sich mehr dem Personenkreis des männlichen Himmelspantheons zuwenden, pflanzerische Wirtschaftsform zentriert das Interesse mehr auf das weibliche Erdpantheon. Keinesfalls aber fehlt der andere Personenkreis als Gegenspieler völlig — er kann nicht fehlen. So kommt es denn, daß Stämme mit einer jägerischen Wirtschaftsform in Afrika, Australien, Sibirien, Nord- und Südamerika einerseits eine Reihe gleichartiger Momente im Erscheinungsbild ihrer Religionen aufzuweisen haben. Historisch gesehen ist diese Gleichartigkeit sekundärer Natur. Sie beruht auf der gleichartigen Bewältigung der Umweltaufgabe. Es ist aber meiner Ansicht nach nicht richtig, aus dieser sekundären Gleichartigkeit weit auseinander wohnender jägerischer Stämme, zwischen denen nachweislich kein genetischer oder

schen allgemeinen Dema und Dema-Gottheiten unterscheidet (1960, p. 106). Und es sind die Dema-Gottheiten, welche von den allgemeinen Dema getötet werden. Mein Vorschlag greift diesen Gedanken auf und macht ihn zum Kernstück der Erweiterung.

⁴⁰ VAN DER LEEUW: 1956, p. 98.

⁴¹ JENSEN: 1960, p. 148.

⁴² PETTAZZONI: 1956, p. 435.

echt historischer Zusammenhang besteht, den Schluß auf ein für die gesamte Menschheit verbindliches, allgemeines Jägertum mit einem zugehörigen vollständigen Weltbild abzuleiten. Die Frage, ob bei dieser sekundären Gleichartigkeit auch überall der gleiche Handlungstypus auftritt, ist noch nicht untersucht worden. Die Untersuchung ist allerdings schwierig, da bei Stämmen mit jägerischer Wirtschaftsform die Personen des weiblichen Erdpantheons an Bedeutung zurücktreten und oft nur schwach zu erkennen sind. Bei dieser Betrachtung der Zusammenhänge kann ich mich der These von JENSEN (1960, pp. 156 ff.), daß die jägerische Gottesidee grundsätzlich von der pflanzerischen Gottesidee (Dema-Gottheiten) verschieden sei, nicht anschließen. Ich komme auf diesen Punkt noch einmal zurück.

Es gibt noch eine zweite Veränderungsrichtung, welche beachtet werden muß. Das Schwergewicht kann sich nicht nur zwischen den beiden Personenkreisen des Erd- und Himmelspantheons verschieben, sondern ebenso zwischen den drei Themengruppen: Anthropogonie, Kosmogonie und Stiftung der Kulturgüter. Das Erklärungsbedürfnis, welches durch die beglaubigende Funktion der Mythen befriedigt wird, kann sich vorwiegend um eine der drei Themengruppen konzentrieren. Es scheint z. B., daß mit dem Schritt zur Herrschaftsform der archaischen Hochkultur der kosmogonische Vorstellungskreis erheblich an Bedeutung gewinnt, während er vorher nur geringes Interesse erweckte. Mit dieser Entwicklung ist offensichtlich auch der Übergang zum reinen Polytheismus verbunden ⁴³.

Die bisherigen Überlegungen gingen von der Gegenüberstellung eines ‚Vaters im Himmel‘ und einer ‚Erdmutter‘ aus. Nur gelegentlich wurde von einem Personenkreis des männlichen Himmelspantheons und einem solchen des weiblichen Erdpantheons gesprochen. Dieser wichtige Punkt muß noch erläutert werden. Ausgehend von den beiden Zentralfiguren statet der erzählerische Spieltrieb sowie die Notwendigkeit, zahlreiche und immer neue Phänomene der Umwelt zu deuten und zu beglaubigen, die beiden Götterwelten mit weiteren Personen aus, die meist nach dem Vorbild der menschlichen Gesellschaftsordnung zueinander in Beziehung stehen. Es gibt also durchaus weibliche Gottheiten im männlichen Himmelspantheon und umgekehrt. Auch zwischen diesen Personen innerhalb einer Götterwelt spielen sich Handlungen ab. Nach meinem methodologischen Axiom sind diese Handlungen für die

⁴³ An dieser Stelle muß eine nicht unbedeutende methodologische Bemerkung angeknüpft werden. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen den (Dema-)Gottheiten und dem Polytheismus ist kaum zu übersehen. Aber: „Die unter verschiedenen Namen in verschiedenen Mythen auftretenden göttlichen Dema-Gottheiten bei ein und demselben Volk sind einander so ähnlich, daß man sich nicht des Eindrucks erwehren kann, daß sie nur Variationen über ein und dasselbe Thema darstellen“ (JENSEN: 1960, p. 111). Dieser Kerngedanke von JENSEN bedeutet also, daß, solange wir uns im Bereich dieser (Dema-)Gottheiten bewegen, Namen und individuelle Charakteristika der einzelnen Erscheinungsformen von sekundärer Bedeutung sind. Das Verbindende ist hier die gleiche Handlung, in welche die scheinbar verschiedenen Gottheiten verstrickt sind. Für den Historiker bedeutet das aber, daß die Verbreitung der gleichen Handlung und nicht die Verbreitung der zufälligen Namen indikativ ist. Im Bereich des Polytheismus hingegen verhält es sich umgekehrt. Hier werden Namen und individuelle Charakteristika indikativ.

Sinndeutung des echten Mythos und für das Erfassen des Religionsmusters von sekundärer Bedeutung. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist nur die Handlung, welche zwischen Vertretern der beiden Hauptgruppen abläuft. Und dann kommt es bei der Analyse des ethnographischen Tatsachenmaterials nicht auf das Geschlecht der einzelnen Gottheit an, sondern nur noch auf das Geschlecht der Hälfte, zu welcher der jeweilige Vertreter gehört. Die Tatsache beispielsweise, daß zwischen Dema-Gottheiten sexuelle Beziehungen bestehen, kann erst dann als ein Strukturmerkmal des betreffenden Religionsmusters gewertet werden, wenn es sich dabei um einen Vertreter des männlichen und einen des weiblichen Pantheons handelt. Andererseits ist die sexuelle Beziehung zwischen Himmel und Erde nur einer von mehreren möglichen Handlungstypen.

Befassen wir uns von diesen Überlegungen aus noch einmal mit dem Hainuwele-Mythologem. Zur vollen Würdigung des Handlungstypus ‚Töten‘ ist es jetzt wichtig zu wissen: wer tötet wen? Es gibt zwei Möglichkeiten: entweder wird ein Vertreter des Himmelspantheons von einem Vertreter des Erdsantheons getötet oder umgekehrt. Tötungen innerhalb der beiden Gruppen sind für die Sinndeutung uninteressant. Auf diese Frage gibt nun die bisherige Formulierung keine eindeutige Auskunft. Es ist allerdings bereits zu erkennen, daß es sich bei der getöteten Gottheit meist um ein Wesen handelt, daß zum Mond oder zur Sonne in engerer Beziehung steht. Ich habe an neuerem Material aus dem nördlichen Neuguinea und einigen melanesischen Beispielen zeigen können, daß es sich dort immer um einen männlichen oder weiblichen Vertreter des männlichen Himmelsantheons handelt, der von einem Vertreter des weiblichen Erdsantheons getötet wird ⁴⁴. Wenn man von dem Charakteristikum des Tötens in dieser Handlung einmal absieht, erkennt man, daß auf alle Fälle die Existenzmittel, hier also die Anbaupflanzen, durch einen Sieg der Erde dem Himmel entrissen werden. Das Schwergewicht bei der Formulierung verschiebt sich bereits etwas, und der Vorgang des Tötens scheint nur eine von mehreren möglichen Ausführungsarten des grundsätzlichen Handlungstypus zu sein. So vorbereitet, läßt sich jedenfalls der gleiche Strukturtypus auch bei kosmogonischen und anthropogonischen Vorstellungen im gleichen Raum und bei denselben Stämmen nachweisen. In der Anthropogonie spielt ein menschenfressender Riese eine zentrale Rolle, der einwandfrei zum männlichen Himmelsantheon gehört und heute noch in seiner Funktion als Jagd- und Kriegsgott verehrt wird (sic!). Er wird von den Zwillingen einer echten Erdfrau getötet, die bezeichnenderweise keinen natürlichen Vater haben. Die direkte Nachkommenschaft dieser Zwillinge sind die heutigen Menschen. Die Erdfrau lehrt die Zwillinge zwar den Gartenbau, niemals aber stiftet sie die Anbaupflanzen. Diese müssen durch einen Tötungsakt dem Himmel entrissen werden ⁴⁵. Schließlich gehört der kosmogonische Vorgang der ursprüng-

⁴⁴ SCHMITZ: 1960. Religion der Kultur B.

⁴⁵ An dieser Stelle scheint eine weitere Anregung angebracht. Wenn bei der Stiftung der Anbaupflanzen in diesem Mythologem auch über den Vorgang der Tötung kein Zweifel besteht, so ist die sich daran anschließende Phase des Stiftungsvorganges durch-

lichen Trennung von Himmel und Erde zu diesem Religionsmuster. Denn diese Trennung wird von den Vertretern des weiblichen Erdpantheons vollzogen, die sich zuvor durch den männlichen Himmel bedrängt fühlten; es war zu eng und zu dunkel dazwischen. Alle drei Bereiche verraten somit das gleiche Strukturprinzip, und wenn JENSEN bei seiner Besprechung des Hainuwele-Mythologems noch feststellen mußte: „das Motiv der Tötung bleibt in der Mythe undeutlich“⁴⁶, dann kommen wir jetzt vielleicht einen Schritt weiter. Die weibliche Erde revoltiert gegen den Himmel und vertreibt ihn. Der Urzustand ist ein kämpferisches Gegeneinander der beiden Hälften, zwischen denen die Existenz einer dritten Kraft, nämlich der Menschenwelt, nicht möglich ist. Erst die Beendigung dieser Bedrängnis durch den Sieg der weiblichen Erde schafft Platz und Möglichkeiten für die Menschenwelt. Alle Existenzmittel müssen dabei dem Himmel abgerungen werden.

Die erste Formulierung des Hainuwele-Mythologems ging vom Handlungstyp ‚Töten‘ aus und beschränkte sich im wesentlichen auf die Stiftung der Anbaupflanzen. Mein Erweiterungsvorschlag versucht, diesen Handlungstyp noch allgemeiner zu definieren unter der Voraussetzung, daß jede Handlung sich zwischen zwei Personen, bzw. Personengruppen, abspielen muß. Danach wird also die Tötung von einem Vertreter des weiblichen Erdpantheons an einem Vertreter des männlichen Himmelspantheons vollzogen. Jetzt können wir auch die Frage stellen, die schon längst auf der Zunge liegt: Ist der Vorgang des Stehlens im Himmel beim Prometheus-Mythologem wirklich ein Indikator für eine andere Grundkultur oder besteht hier nur ein gradueller Unterschied? Denn auch beim Stehlen müssen die Existenzmittel dem Himmel abgerungen werden. Es liegt hier wohl eine Entwicklung von einer mehr archaischen, wilden Form des Mythologems, repräsentiert durch die Ausführungsart ‚Töten‘, zu einer verfeinerten, im wahrsten Sinne des Wortes raffinierteren Form vor, repräsentiert durch die Ausführungsart des listigen Stehlens. Damit entfällt die Notwendigkeit, das Prometheus-Mythologem einer anderen, selbständigen Grundkultur zuzuweisen; es entfällt aber auch die Notwendigkeit, den Körneranbau als das Kriterium für eine andere, selbständige Grundkultur zu bewerten. Die Vorteile, welche diese Betrachtungsweise bietet, liegen auf der Hand. Beispiele, wo Körnerfrüchte durch Töten und Knollenfrüchte durch Stehlen gestiftet werden, sind dann keine grundsätzlichen Widersprüche

aus nicht so klar erkannt. Teilweise entstehen die Pflanzen aus dem wahllos zerstückelten Leib der Gottheit, dann wieder entstehen sie vornehmlich aus den Extremitäten (Beinen, Armen, Kopf, Penis, Kot) der unzerstückelt begrabenen Gottheit. Hier sind meiner Ansicht nach noch detaillierte Forschungen notwendig. Denn es kann sehr wohl sein, daß nicht die Zerstückelung des Leichnams, sondern die Entstehung aus den Extremitäten der unzerstückelten Gottheit das ‚Originalbild‘ des Mythologems ist. Die Berichte von dem wahllosen Zerstückeln wären dann als Verflachungen zu begreifen. Das Problem steht sicherlich noch offen. Aber der Analogieschluß, der zwischen dem Zerstückeln der Senker beim Knollenanbau und dem Zerstückeln der Gottheit bei der Stiftung der Knollenpflanzen eine Verbindung zieht, ist wegen seiner Eingänglichkeit mit Vorsicht zu behandeln. Im übrigen entstehen auf diese Weise nicht nur Knollenpflanzen, sondern ebenso Bananen, Zuckerrohr, Kokospalmen etc.

⁴⁶ JENSEN: 1960, p. 191.

zum Strukturtypus mehr⁴⁷. Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Betrachtungsweise dem typologischen Unterschied der beiden Ausführungsarten (Töten und Stehlen) der gleichen Handlungsstruktur auch eine zeitliche Bedeutung zukommen muß. Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit meines Vorschlages würde sich bereits abzeichnen, wenn man nachweisen könnte, daß auch mit dem Körnerdiebstahl die Kosmogonie von der Trennung von Himmel und Erde und verwandte anthropogonische Vorstellungen, bzw. zugehörige Kulte, auftreten. Für Indonesien, welches in diesem Zusammenhang als wichtiges Beispielsgebiet genannt wurde, würde das jedenfalls zutreffen, wie die Forschungen von H. TH. FISCHER⁴⁸ und W. STAUDACHER⁴⁹ anzeigen; und das Gleiche gilt für Südost-Asien, wie die Forschungen von F. K. NUMAZAWA⁵⁰ bereits erkennen lassen.

5. Religionsmuster und Wirtschaftsform

Mein Vorschlag hat eine ganze Reihe von Konsequenzen, die bei dieser Gelegenheit nicht im Einzelnen besprochen werden können⁵¹. Ein Problem aber drängt sich vor allem auf: Ist es angebracht, einen mythischen Strukturtypus — so wie ich ihn jetzt definiert habe — an eine bestimmte Wirtschaftsform zu binden? Und da ich der Ansicht bin, daß dieser Strukturtypus eines der letzten erschließbaren, protomorphen Merkmale einer Grundkultur ist, stelle ich auch die Frage, ob es richtig ist, eine solche Grundkultur durch eine bestimmte Wirtschaftsform zu charakterisieren. Der bisherige kulturmorphologische Ansatz sah einen direkten und funktionellen Zusammenhang zwischen dem Anbau von Knollenpflanzen, bzw. Körnerfrüchten, und einem bestimmten Mythologem. Meine Ausführungen zu diesen beiden Mythologemen legen nahe, in ihnen nur Varianten des gleichen Strukturtyps (und damit auch der gleichen Grundkultur) zu erkennen. Es steht dann aber immer noch die Frage offen, ob dieser Strukturtypus an die pflanzerische Wirtschaftsform im allgemeinen gebunden sei oder nicht. Ich möchte diese Frage verneinen! Ich habe auch schon angedeutet, daß meiner Ansicht nach Veränderungen in der Wirtschaftsform den strukturellen Kern des Religionsmusters, also den allge-

⁴⁷ Der Versuch, zwei pflanzerische Kulturen zu postulieren, von denen die eine jünger als die andere sein soll, und diese mit Hilfe der Art der Anbaupflanzen zu charakterisieren, scheint mir aus mehr als einem Grunde irreführend zu sein. Zusätzlich zu den bereits angeführten Argumenten muß noch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Übergang zum Pflanzenanbau an mehreren Stellen unabhängig vollzogen worden ist. Welche Pflanzenart aber dann jeweils herangezogen wurde, hängt von landschaftlichen und klimatischen Bedingungen ab. Dieses Argument wurde bereits von HELLBUSCH zur Diskussion gestellt (1950, pp. 142, 157.)

⁴⁸ FISCHER: 1932.

⁴⁹ STAUDACHER: 1942.

⁵⁰ NUMAZAWA: 1946.

⁵¹ Meine methodologischen Bemerkungen sind — wie immer in solchen Fällen — das Fazit einer bereits durchexerzierten Anwendung (SCHMITZ: 1960). Es verhält sich auch hier nicht anders, als es von JENSEN klar formuliert wurde, „daß eine solche Methode immer erst hinterher entsteht, denn sie ist ja nur die Bestätigung des Weges, auf dem die Wissenschaft zu konkreten Ergebnissen gelangt ist“ (JENSEN: 1949, p. 11).

meinen Handlungstyp, nicht verändern, sondern daß Schwerpunktverschiebungen bei den Trägern der Handlungen stattfinden. Die Antwort auf die numinose Umwelterfahrung war die Fixierung des Handlungstyps; die Antwort auf die empirische Umwelterfahrung war die Gliederung, individuelle Charakterisierung und Schwerpunktverteilung beim mythischen Personal. Die numinose Umwelterfahrung ist meiner Ansicht nach unabhängig von der Wirtschaftsform, während die empirische Umwelterfahrung zwangsläufig an die Wirtschaftsform gebunden bleibt. Der Zusammenhang zwischen Wirtschaftsform und Religionsmuster ist demnach sekundärer und nicht primärer Natur. Veränderungen der Wirtschaftsform führen zu Variationen des Religionsmusters innerhalb des konstant bleibenden Handlungstyps als dem Äquivalent der numinosen Umwelterfahrung.

Sehen wir das Problem von einem anderen Gesichtspunkt aus an. Die Annahme, die Bildung solcher Mythologeme würde grundsätzlich nur durch die Wirtschaftsform bestimmt, beinhaltet drei wesentliche Konsequenzen, die überprüft werden müssen:

1. Die Träger des Religionsmusters mit dem Hainuwele-Mythologem — in der von mir vorgeschlagenen Erweiterung — müssen, bevor sie zum Pflanzenanbau kamen und eine wildbeuterisch-jägerische Wirtschaftsform besaßen, ein ganz anderes Religionsmuster gehabt haben. Diese Frage läßt sich aber nur beantworten, wenn wir direkte, genetische Vorfahren jener Stämme erfassen können, die durch die ethnographische Bestandsaufnahme im Zustand des Altpflanzertums mit dem Hainuwele-Mythologem fixiert wurden. Nun rechnet auch die Diskussion innerhalb der kulturmorphologischen Forschung mit der Möglichkeit, daß der Handlungstyp des Tötens bei der Entstehung von Nutzpflanzen bereits bei Stämmen mit wildbeuterischer und jägerischer Wirtschaftsform anzutreffen sei⁵². Insbesondere sind hier die Ausführungen von O. ZERRIES von großem Interesse. Er wies darauf hin, „daß [in Südamerika] die Mehrzahl der hier angeführten Pflanzen im tropischen Amerika wildwachsend ist und nur, wenn überhaupt, in geringem Maße angebaut wird“⁵³. Diese Pflanzen entstehen aus Gliedmaßen getöteter Gottheiten. Damit aber entsteht bereits eine für die ursprüngliche kultur-morphologische These unüberwindliche Schwierigkeit. Entweder sind Hainuwele-Mythologem und Inzuchtnahme der Anbaupflanzen ursächlich miteinander verbunden, wie es aus dem methodologischen Axiom der Kulturmorphologie hervorgeht, oder aber der mythische Handlungstypus ‚Töten‘ und ‚Entstehung der Pflanzen aus Gliedmaßen getöteter Gottheiten‘ hat mit der Inzuchtnahme von Anbaupflanzen ursächlich nichts zu tun. JENSEN wie ZERRIES (auch H. STRAUBE) versuchen, die Schwierigkeit mit dem Argument zu überwinden, daß das Mythologem in seinen Grundzügen bereits in der Jägerstufe vorhanden gewesen sei, aber erst mit der Inzuchtnahme von Anbaupflanzen mit dem Übergang zum Pflanzenbau seinen vollen Ausbau erfahren habe. Damit aber treten sie in Widerspruch zu ihren eigenen Argumenten, mit denen sie die Richtigkeit der Arbeitshypothese vom

⁵² JENSEN : 1960, p. 156 ; STRAUBE : 1955, pp. 198 ff. ; ZERRIES : 1952, p. 79.

⁵³ ZERRIES : 1952, p. 73.

Hainuwele-Mythologem und seiner kulturhistorischen Stellung hatten beweisen wollen. Diese Schwierigkeit entsteht nicht, wenn man sich meinem methodologischen Vorschlag anschließt und den Handlungstyp des Hainuwele-Mythologems einer Grundkultur zuordnet, deren Existenz durch die ganze Stufenleiter wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung, vom Wildbeutertum bis zur Hochkultur, gesehen werden muß. Mein Vorschlag beinhaltet allerdings gleichzeitig, daß es andere Grundkulturen geben muß, in denen die Stiftung von Nutzpflanzen (zu diesen gehören ebenso Anbaupflanzen wie wildwachsend genutzte Pflanzen) auf eine andere Weise beglaubigt wird. Darüber soll gleich gesprochen werden.

2. Eine weitere Konsequenz der kulturmorphologischen Arbeitshypothese ist die Annahme, daß die Träger des Religionsmusters mit dem Hainuwele-Mythologem den Handlungstypus aufgeben müssen, sobald sie infolge von Wanderung oder anderen Umweltveränderungen zu einer anderen Wirtschaftsform gelangt sind: wie z. B. wieder zu Wildbeutern geworden oder zu Viehzüchtern spezialisiert. Dies aber, so kann man wohl heute schon sagen, scheint nicht der Fall zu sein. Jedenfalls zeigen, um nur auf ein Beispiel zu verweisen, viele ost-afrikanische Viehzüchter die Vorstellung der Trennung von Himmel und Erde, die wir als zum Hainuwele-Mythologem gehörend erkannt haben ⁵⁴.

3. Schließlich aber dürften sich, was ich schon weiter oben bemerkte, keine Grundkulturen nachweisen lassen, welche die Stiftung von Knollenpflanzen im besonderen und Nutzpflanzen im allgemeinen auf eine andere Weise, also mit Hilfe eines anderen Handlungstyps beglaubigen. Finden sich aber solche Grundkulturen, dann ist die Annahme eines primären Zusammenhangs zwischen Wirtschaftsform und Religionsmuster erheblich erschüttert.

Zu dieser Frage gebe ich nun zum Abschluß die Skizze eines Religionsmusters, wie ich es in Ozeanien zu erkennen glaube, welches einen ganz anderen Handlungstypus aufweist. Während in der relativen Chronologie der Kulturschichten auf der Huon-Halbinsel im Nordosten von Neuguinea und, wie ich annehme, auch in Melanesien und Polynesien, die Kultur mit dem Hainuwele-Mythologem in der von mir vorgeschlagenen Erweiterung zum vor-austronesischen Substrat gehört, muß man das nunmehr zu umschreibende Religionsmuster den Austronesiern und ihrer Kultur grundsätzlich zuweisen ⁵⁵. Aus der Vermischung beider haben sich in den einzelnen ozeanischen Kulturarealen und Insel-Archipelen die durch die ethnographische Forschung festgehaltenen Situationen ergeben.

Im Gegensatz zum Hainuwele-Mythologem, in welchem die Nutzpflanzen dem Himmelspantheon abgerungen wurden, haben wir jetzt eine Erdmuttergestalt, welche die Anbaupflanzen stiftet. Entlang der Nordküste von Neuguinea tritt uns diese Erdmuttergestalt im Zusammenhang mit den Jamsknollen entgegen. Die Frau trägt die Knollen unter der Haut, sieht alt und häßlich aus, zieht sie dann hervor, stiftet sie den Menschen und verwandelt sich in ein junges Mädchen. Ich konnte nachweisen, daß es sich dabei um die Erdmuttergestalt der austronesischen Einwanderer an der Nordküste der Insel

⁵⁴ BAUMANN : 1936, p. 56, p. 175.

⁵⁵ SCHMITZ : 1960, Religion der Kultur C.

handelt. Sie ist mit jener Frau identisch, mit der in der *Kilibob*- und *Manub*-Mythe der jüngere Bruder Ehebruch begeht und so den ganzen Schöpfungsprozeß einleitet. Deutlich ist aus vielen Versionen zu erkennen, daß ein Geschlechtsverkehr zwischen einem Vertreter des Himmelspantheons und dieser Erdfrau vorausgeht, welcher die Knollen in den Bauch oder unter die Haut dieser Frau praktiziert. Damit aber nähern wir uns dem eigentlichen Kern dieses Religionsmusters, dem grundsätzlichen Handlungstypus. Während beim Hainuwele-Mythologem in der vorgeschlagenen Erweiterung ein grundsätzlich feindliches Gegeneinander von Himmel und Erde herrscht, haben wir es jetzt mit einer grundsätzlichen Kooperation dieser beiden Personengruppen zu tun. In der Anthropogonie des Hainuwele-Mythologems entstanden die Menschen als Nachfolger der beiden Zwillinge, also durch eine selbständige Leistung der Erde. Die *Kilibob*- und *Manub*-Mythe mit ihren Varianten berichtet, daß *Manub* Sehnen und Adern jener Erdfrau in einen Bambus steckte und daß daraus erst die Menschen entstanden. *Manub* konnte sich zudem in einen Hund verwandeln, so daß wir auch das anthropogonische Motiv erkennen, wonach Menschen aus einem Geschlechtsverkehr zwischen dem Erdmädchen und einem Hund entstehen. Die Kooperation der beiden Hälften ist unverkennbar. Und schließlich scheint mir auch die zum austronesischen Religionsmuster gehörende kosmogonische Vorstellung vom Fischen der Inseln oder von der Entstehung der Erde, bzw. Inseln, aus einer Handvoll Sand, nach welcher der Himmelsheros taucht oder tauchen läßt, die Kooperation der beiden Hälften erkennen zu lassen. Und letztlich gehört in diesen Vorstellungskreis die Konzeption von einer ständigen Verbindung zwischen Himmel und Erde in Form eines Baumes oder Berges, die im Bereich des Hainuwele-Mythologems nicht beheimatet sein kann, da ja gerade die Trennung der beiden Hälften das konstituierende Strukturmerkmal ist.

Aus dem weiten ozeanischen Bereich will ich nur einen einzigen weiteren Beleg folgen lassen. Bei den Maori auf Neuseeland finden sich zwei völlig verschiedene mythische Beglaubigungen von der Stiftung der Süßkartoffel, die hier infolge klimatischer Bedingungen im wesentlichen an die Stelle der üblichen ozeanischen Knollengewächse getreten ist. Der Bedeutung halber zitiere ich die Stelle von E. BEST: „Bezüglich des mythischen Ursprungs der Hauptanbaupflanze und deren Schutzgeist haben die Maori zwei verschiedene Erzählungen entwickelt oder bewahrt. Die Tatsache verursacht den Erforschern der Maori-Mythen einiges Kopfzerbrechen. Diese Konfusion, wie man wohl beachten sollte, dehnt sich auch auf andere Abteilungen oder Zweige des Maori-Glaubens, der Traditionen und Sitten aus.“⁵⁶ Einerseits haben wir den Gott *Rongo* als den Stifter der Anbaupflanzen, insbesondere der Süßkartoffel, und es scheint bereits eine Reihe von Gründen zu geben, in *Rongo* die polynesischen, wohlgeordnet polytheistisch weiterentwickelte Form jenes menschenfressenden Urzeitriesen zu sehen, der in der melanesischen Kulturprovinz so prominent im Zusammenhang mit dem Hainuwele-Mythologem und als Jagd- und Kriegsgott auftritt. In der Maori-Kultur wäre diese Version von der Ent-

⁵⁶ BEST: 1925, p. 47.

stehung der Nutzpflanzen in das vor-austronesische Substrat zu verweisen⁵⁷. Dann aber haben wir die Göttin *Pani-tinaku*, welche die Süßkartoffeln in ihrem Bauch aufbewahrt, sich ins Wasser hockt und durch Reiben die Knollen wie Kinder gebiert. *Pani* ist identisch mit *Taranga*, der Mutter der *Maui*-Brüder, und BEST schreibt wörtlich: „She was the universal mother.“⁵⁸ Diese Version von der Entstehung der Nutzpflanzen innerhalb der Maori-Kultur wäre nach meiner Auffassung der austronesischen Komponente zuzuweisen.

Diese wenigen Hinweise müssen für den Augenblick genügen, um anzuzeigen, daß es Religionsmuster gibt, welche die Entstehung von Nutzpflanzen, und sogar Knollenpflanzen, mit Hilfe eines vom Hainuwele-Mythologem völlig abweichenden Handlungstyps beglaubigen. Das aber erhärtet meine Annahme, daß ein primärer Zusammenhang zwischen Wirtschaftsform und Religionsmuster, insbesondere dem strukturellen Kern desselben, dem Handlungstyp, nicht besteht.

Zusammenfassung

a) Den kulturmorphologischen Ansatz bei der Erforschung der Geschichte schriftloser Kulturen in der von mir gegebenen Eingrenzung und unter Ausschluß der Paideuma-Philosophie halte ich für praktikabel. Er ist natürlich nicht der einzig mögliche Ansatz, sondern einer von mehreren, die kombiniert werden müssen.

b) Der religions-ethnologische Ansatz von JENSEN befindet sich in völliger Übereinstimmung mit den Axiomen, Methoden und phänomenologischen Überlegungen der vergleichenden Religionswissenschaft. Einzelprobleme brauchen im Augenblick nicht erörtert zu werden.

c) Die Konzentration der Forschungen auf den Religionssektor ergibt sich aus der konsequenten Anwendung des kulturmorphologischen Ansatzes, der mit Recht in Mythos, Kult und Kultgerät der Völker einen konservativen Teil der Kulturausrüstung erkennt und deshalb erwarten kann, hier Spuren und Belege für ältere Kultursituationen zu rekonstruieren und zu abstrahieren.

d) Die Konzentration auf die Strukturmerkmale der echten Mythen, die als Kern der religiösen Äußerungen einer Kultur angesehen werden, ergibt sich aus der konsequenten Anwendung des kulturmorphologischen Ansatzes einerseits, sowie aus religions-ethnologischen Erkenntnissen andererseits. Der Versuch, diese Strukturmerkmale durch Handlungstypen zu charakterisieren, ist die höchste fruchtbare Eigenleistung des kulturmorphologischen Ansatzes mit und nach FROBENIUS.

e) Die Einengung der auf diese Weise erarbeiteten Mythologeme auf die Stiftung der Nutzpflanzen müßte meiner Ansicht nach aufgegeben werden, und eine Ausweitung des Ansatzes auf die Kosmogonie und Anthropogonie scheint mir erforderlich zu sein. Dabei habe ich vorschlagsweise die Ideal-

⁵⁷ Ob dieses vor-austronesische Substrat auf Neuseeland selbständig dorthin gekommen ist oder als Mischprodukt einer austro-mélaniden ersten Einwandererwelle bereits mitgebracht wurde, brauchen wir jetzt nicht zu entscheiden.

⁵⁸ BEST: 1925, p. 49.

forderung aufgestellt, daß im geschlossenen Religionsmuster einer Grundkultur der Handlungstypus in allen drei Themenkreisen die gleiche Struktur aufweisen muß. Dieser Zustand kann dann als Leitfaden, unabhängig von der Hilfe durch die Linguistik, bei der Rekonstruktion von Grundkulturen dienen.

f) Ein primärer Zusammenhang zwischen diesem Handlungstypus und der Wirtschaftsform oder gar der Art der Anbaupflanze scheint mir nicht gegeben zu sein. Auf Veränderung der Wirtschaftsform antworten die Religionsmuster mit Schwerpunktverschiebungen und besonderer Charakterisierung beim mythischen Personal, während der Handlungstypus, das Äquivalent der numinosen Umwelterfahrung, konstant bleibt. Deshalb scheint es mir erforderlich, daß die historische These der Kulturmorphologie einer Überprüfung unterzogen wird⁵⁹.

Damit stelle ich meine Kritik und meine Vorschläge zur Diskussion. Meine Anregungen enthalten unter Umständen die Forderung nach einer weitgehend neuen Bearbeitung des vorhandenen mythischen Materials. Aber die Rekonstruktion an Hand des vorhandenen ethnographischen Materials ist, wie ich hoffe gezeigt zu haben, eine der zentralen Aufgaben der historischen Völkerkunde; die Tatsache, daß sie dabei auch über Zeugnisse des Geisteslebens dieser Völker und Kulturen verfügt, ist ihre große Chance gegenüber Prähistorie und Archäologie. Man sollte diese Chance nicht ungenutzt lassen, wenn auch die Aufgabe schwer ist und die Kräfte eines Einzelnen weit überfordert.

Literatur

BAUMANN H.

1936 : Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin.

1955 : Das Doppelte Geschlecht. Berlin.

1959 : Mythos in ethnologischer Sicht. *Studium Generale* 12, pp. 1-17 ; pp. 583-597.

BEST E.

1925 : Maori Agriculture. *Dominion Museum Bulletin* 9, Wellington.

FISCHER H. TH.

1932 : Indonesische Paradiesmythen. *Zeitschr. f. Ethnol.* 64, pp. 204-245.

⁵⁹ Gegen meinen Vorschlag ist eingewendet worden, daß ich dem ‚Herrn der Tiere‘ nicht genügend Beachtung gewidmet hätte, der nach der kulturmorphologischen Auffassung eine völlig andere Gottesidee verrate als die Konzeption von Dema-Gottheiten. Nun weist schon JENSEN darauf hin, daß zwischen der Gottesidee eines ‚Herrn der Tiere‘ und den ‚Tiergeistern‘ der pflanzerischen Schicht ein kulturgeenetischer Zusammenhang bestehen müsse (JENSEN : 1960, p. 160). Wir stehen wieder vor der alten Schwierigkeit. JENSENS Bemerkung basiert auf der Annahme einer Aufeinanderfolge von jägerischer und pflanzerischer Epoche. Mein Vorschlag leugnet nicht die Aufeinanderfolge dieser Wirtschaftsformen, engt aber den historischen Zusammenhang auf reale, genetisch zusammenhängende Grundkulturen und deren historisches Dasein ein. Bei der Schwerpunktverschiebung infolge Veränderung der Wirtschaftsform treten bei Stämmen mit jägerischer Wirtschaft die Götter des Himmelspantheons vorwiegend als Herr oder Herren der Tiere auf, während sie bei pflanzerischer Wirtschaftsform als Tiergeister und Jagdgötter in Erscheinung treten. So wird im Norden von Neuguinea der menschenfressende Urzeitriese aus dem Hainuwele-Mythologem heute noch gleichzeitig als Herr der Schweine und als Jagdgott verehrt (SCHMITZ : 1958 ; 1960 : Religion der Kultur B).

DOSTAL W.

1958 : Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens. *Archiv für Völkerkunde* 12, pp. 54-109.

FROBENIUS L.

1898 : Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin.

1905 : Diskussionsbemerkungen. *Zeitschr. f. Ethnol.* 37, p. 88.

GRAEBNER F.

1909 : Zur australischen Religionsgeschichte. Eine kritisch-methodische Studie. *Globus* 96, pp. 340-344 ; pp. 362-366 ; pp. 373-378.

HELLBUSCH S.

1950 : Vergleich zwischen Grabstockbau und Hackbau. Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft (Thurnwald-Festschrift), pp. 136-158. Berlin.

JENSEN AD. E.

1949 : Das Religiöse Weltbild einer Frühen Kultur. *Studien zur Kulturkunde*, 9. Frankfurt a. M.

1950 : Die mythische Vorstellung vom halben Menschen. *Paideuma* 5, pp. 23-43.

1956 : Der Anfang des Bodenbaus in mythologischer Sicht. *Paideuma* 6, pp. 169-180.

1960 : Mythos und Kult bei Naturvölkern. 2. Aufl. *Studien zur Kulturkunde*, 10. Frankfurt a. M.

V. D. LEEUW G.

1956 : *Phänomenologie der Religion*. 2. Aufl. Tübingen.

NUMAZAWA F. K.

1946* : Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. *Ethnologische Reihe*, 2. Paris-Luzern.

OTTO W. F.

1933 : Dionysos. Mythos und Kultus. *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, 4. Frankfurt a. M.

PETTAZZONI R.

1956 : *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*. London.

SCHMIDT W.

1926 : *Ursprung der Gottesidee*, I. 2. Aufl. Münster.

SCHMITZ C. A.

1958 : Zum Problem des Kannibalismus im nördlichen Neuguinea. *Paideuma* 6, pp. 381-410.

1960 : Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. *Studien zur Kulturkunde*, 16. Frankfurt a. M.

STAUDACHER W.

1942 : *Die Trennung von Himmel und Erde*. Diss. Tübingen.

STRAUBE H.

1955 : Die Tierverkleidung der afrikanischen Naturvölker. *Studien zur Kulturkunde*, 10. Frankfurt a. M.

THURNWALD R.

1957 : Analyse von „Entwicklung“ und „Zyklus“. *Forschungen zur Ethnologie und Sozialpsychologie*, 2, pp. 114-135.

WHITE L. A.

1959 : The Concept of Culture. *American Anthropologist* 61, pp. 227-251.

ZERRIES O.

1952 : Die kulturgeschichtliche Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen. *Zeitschr. f. Ethnol.* 77, pp. 62-82.

Analecta et Additamenta

Religionsgeschichte, Kulturhistorie, Universalgeschichte. — Idee und Versuche einer allgemeinen, d. h. die ganze religiöse Entwicklung überschauenden und darstellenden Religionsgeschichte wurzeln in der Menschheitsideologie der Aufklärung¹ mit ihrer Neigung zur Universalhistorie. Später war das Zeitalter des Historismus ihrer Zielsetzung besonders günstig und, noch während es andauerte, schuf man im Internationalen Religionshistorikerkongreß hierfür ein organisatorisches Zentrum². Nach dem zweiten Weltkrieg erfuhr dann diese Disziplin durch Eingliederung des Kongresses in den Zentralverband der Historischen Studien eine um so strengere Ausrichtung auf die Erfassung des Historischen an den religiösen Erscheinungen, ja womöglich sogar auf die Historiographie. Es ist aber gut, wenn wir uns in diesem Punkt mit M. ELIADE von vornherein klar machen, daß, wie dieser sich selber in erster Linie als Religionshistoriker fühlende Fachmann in der Einleitung zum Schamanismuswerk³, unter gebührender Betonung der Mehrdeutigkeit nicht nur des Wortes „Geschichte“, sondern auch des mehr auf die wissenschaftliche Erkundung und Darbietung des Geschichtlichen passenden Ausdruckes Historie, Religionsgeschichte von Historiographie der Religionen unterscheidet. Die erste bemüht sich mehr um die Erkundung und Klarlegung geschichtlicher Zusammenhänge, die zweite versucht, sie in chronologischer Abfolge darzustellen. Wir werden gleich in bezug auf Allgemeine Kulturgeschichte denselben Unterschied hervorzuheben haben. Weder sie noch die Allgemeine Religionsgeschichte scheinen als auf den Gesamt Ablauf, und in diesem Sinne auf die Universalgeschichte ihres Gegenstandes gerichtete Fächer überhaupt, Aussicht zu haben, ihn je in Form der Historiographie vorzuführen.

Noch einer anderen der Religionsgeschichte gesetzten Grenze muß sich ihr Vertreter bewußt bleiben. K. LÖWITZ hat in seinem Referat „Geschichte und Christentum“ auf dem Religionshistorikerkongreß in Rom⁴ auf sie hingewiesen, indem er erklärte, daß das Wesen einer Erscheinung durch die Erkenntnis ihrer Geschichte nicht ergründet werde. Infolgedessen kommt der Religionsgeschichte zwar wohl eine Mittelstellung zwischen Religionspsychologie und Religionssoziologie zu, insofern beide erst nach ihr entwickelten Schwesterdisziplinen weitgehend darauf angewiesen sind, von historisch möglichst horizontiertem und gesichertem Material auszugehen. Die Führung im Bereich einer nicht nomothetischen Allgemeinen Religionswissenschaft gebührt aber der noch jüngeren Religionsphilosophie, denn nur sie dringt tiefer zum Wesen der Phänomene vor. ELIADE macht allerdings auch hier (a. a. O.) beachtenswerte Tatsachen zugunsten der Religionsgeschichte geltend⁵. Gerade im Geschichtlichen offenbare sich ja auch das Wesen, und speziell das Christentum berufe sich bekanntlich selbst zu seinem Erweis auf histo-

¹ R. F. MERKEL, Religionsforschung der Aufklärungszeit. (Festschrift f. A. Bertholet, Tübingen 1950, p. 51.)

² Cf. die Besprechung der Akten des VIII. dieser Kongresse in Rom. (Anthropos 55.1960, p. xxx.)

³ M. ELIADE, Schamanismus. Stuttgart 1957, p. 6.

⁴ In erweiterter Form abgedruckt: Numen 2.1955, pp. 147 ff.

⁵ M. ELIADE, l. c., p. 5.

rische Vorgänge, deren tieferer Sinn sich zum Teil wieder auf Grund historischer Quellen erschließe. Also ist die Geschichte doch eng mit dem Wesen verknüpft, nur wird dieses in seiner ganzen Tiefe erst von der Philosophie erfaßt.

Der Hauptgrund, warum universale Religions- und Kulturhistorie sowie die Universalhistorie überhaupt als Historiographie problematisch sind, liegt darin, daß ihnen allen der konkrete empirische Ansatzpunkt fehlt, von dem aus sie in diesem Sinne in Gang zu bringen wären. K. LÖWTH erklärt diesbezüglich wieder das Vertrauen der Aufklärungszeit auf die Möglichkeit einer Universalgeschichte, und die Art, wie man sie damals betrieben hat, sei darin begründet gewesen, daß ihre Menschheitsideologie bereits vom christlichen Denken über Schöpfung, Christus und Weltende zwar teilweise losgelöst gewesen sei, vor allem bei VOLTAIRE, dem Vater der allgemeinen Kulturgeschichte, das alte Geschichtsgerüst aber auch dort noch in säkularisierter Form nachgewirkt habe, wo man die Verbindung zu den dahinter stehenden Glaubensakten verloren hatte. Als sich dann der Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts an die Stelle der verschwundenen Grundlage schob, vermochte das universalhistorische Denken weder an der Vorstellung eines mechanischen Anfangs aus dem Nichtmenschlichen noch an der eines Progresses ins Unendliche Fuß zu fassen. Auf welche Weise man es heute hinsichtlich der Religionsgeschichte doch tun zu können glaubt, kam in einem bei derselben Gelegenheit gehaltenen Referat von E. COLD ⁶ über „Religionsgeschichte als Universalgeschichte“ in einer mehr bezeichnenden als befriedigenden Weise zum Ausdruck.

Bevor wir darauf kritisch eingehen, ist aber noch auf die sogenannte objektive Methode Rückschau zu halten, mit der man in der kulturhistorischen Schule der Völkerkunde den Aufbau einer universalen Kulturgeschichte und, in Verbindung damit, auch einer ebensolchen Religionsgeschichte für möglich hielt. Objektiv, d. h. ohne spekulative oder auch genormte Anschauung über den Anfang in diesen Lebensgebieten. In dieser Sache vertrat der moderne Methodiker der vergleichenden Religionsgeschichte PINARD DE LA BOULLAYE ⁷ der Hauptsache nach dieselbe Auffassung wie die Wiener Schule. Den seinerzeitigen Stand in diesen Fragen entwickelte W. KOPPERS am Religionshistoriker-Kongreß in Brüssel im Jahre 1936 ⁸. Notwendig gewordene Einschränkungen im Begriff einer ethnologischen Universalhistorie und auch sonst vorsichtigere Formulierungen enthalten darüber zwei Aufsätze desselben Verfassers aus der Zeit nach 1945 ⁹. Sie beziehen sich der Hauptsache nach auf vier Punkte. Erstens wird nun der Zusammenarbeit mit der Prähistorie, nach vorangegangenen mannigfachen theoretischen Kämpfen, für eine universale Zielsetzung noch entscheidendere Bedeutung zugemessen als früher. Zweitens fällt fortan jegliche Stütze an den früheren, nunmehr endgültig aufgegebenen Kulturkreisen zum Zweck historischer Horizontierung der religionsethnologischen Phänomene weg. Drittens: Universalhistorie gilt nur mehr als Forschungsziel, dem man sich fortlaufend zu nähern habe, das jedoch niemals ganz zu erreichen sei. Viertens: Die Ethnologie vermag zwar die Universalhistorie zu fördern, sie aber nicht von sich aus, auch nicht in der Form der allgemeinen Kulturgeschichte durchzuführen. Möglicherweise schwebte da dem Autor der oben angedeutete Unterschied zwischen universaler Kulturgeschichtsschreibung und schrittweiser Förderung der kulturgeschichtlichen Erkenntnis vor. Spezielle Folgerungen für die Religionsgeschichte zieht der Verfasser nicht. Sie ergeben sich aber von selbst insofern als in dieser Forschungsrichtung Religionsgeschichte seit je in engstem Zusammenhang mit der Kulturgeschichte aufgefaßt und betrieben wurde.

Ihr Schicksal wäre freilich von vornherein besiegelt, wenn die Ansicht eines der Prominentesten unter den heutigen Fachhistorikern, G. RITTER, über die u. a. K. EDER

⁶ In erweiterter Form abgedruckt: *Numen* 2.1955, pp. 217 ff.

⁷ Cf. den Nachruf auf H. PINARD DE LA BOULLAYE: *Anthropos* 53. 1958, pp. 1010-1013.

⁸ W. KOPPERS, *Le principe historique et la science comparée des religions* (Mélanges Cumont, Bruxelles 1936, pp. 765 ff.).

⁹ W. KOPPERS, *Das Problem der Universalgeschichte im Lichte von Ethnologie und Prähistorie* (*Anthropos* 52. 1957, pp. 369 ff.). — Ders., *Autour du problème: Ethnologie et histoire universelle* (*Miscellanea Paul Rivet*, Mexico 1958, pp. 137 ff.).

berichtet ¹⁰, zu Recht bestünde, nämlich, daß Kulturhistorie als eigene Disziplin historischer Forschung mit eigener Methode und eigenem Erkenntnisziel undenkbar sei. Stehen da aber nicht bereits vorliegende, wenigstens regionale, Kulturgeschichten und solche von bestimmten Völkern, wie z. B. diejenige über die Ägypter von H. KEES als Gegenbeweis da? Zusammenschließende Aus- und Durchblicke von da in noch größere Tiefen hinab, das ist es eben, was eine kombiniert ethnologisch-prähistorische Methode erstrebt und was W. KOPPERS in verschiedenen Teilstücken noch immer für möglich hält. Morphologien, auch die von L. FROBENIUS, stehen in Hinsicht auf historische Methodik demgegenüber weit zurück. Denn der morphologische Aspekt hat überhaupt etwas Geschichtsfeindliches an sich, und aus ihm entwickelte Morphologien gelten nur so weit, als sie auf gesicherten kulturhistorischen Tatsachen beruhen. Ferner geht es nicht diese Morphologien, um so mehr aber die kulturhistorische Methode an, wenn ein anderer Historiker, D. SCHÄFER, in einer Tübinger Antrittsrede vom Jahre 1888 die Meinung entwickelte, Geschichte hebe sich, so wie einerseits von der Naturgeschichte, so andererseits auch von der Kulturgeschichte ab. So wenig deswegen die Naturgeschichte ¹¹ unmöglich sein muß, so darf man auch nicht einer außerhalb der Fachhistorie verankerten Kulturhistorie die Existenzberechtigung von vornherein absprechen. Es kommt dann eben alles darauf an, wieweit eine universale Zusammenschau der oben erwähnten regionalen Kulturgeschichte mit den Tatbeständen in der Völkerkunde und in der Prähistorie in Betracht kommt. Die Anknüpfung der Religionsgeschichte an eine solche Kulturhistorie bringt es nicht notwendig mit sich, daß sie aus dem Bereich jenes wissenschaftlichen Systems, dem sie wegen des Gegenstandes „Religion“ zunächst angehört, nämlich von der allgemeinen Religionswissenschaft, ganz abzugliedern wäre. Versteht man nämlich unter Kulturgeschichte (zum Unterschied von Naturgeschichte) den Verlauf des formhaften Geschehens unter Lebewesen, bei denen Kultur Artmerkmal ist ¹², und beachtet dabei die Stellung der Religion als die dem Heiligen zugewendete Form der Symbolkultur, so löst sich die Schwierigkeit. Im geschichtlichen Aspekt steht die Religion, soweit sie nicht von einem bestimmten Glaubenssystem aus beurteilt wird, dann eben im Feld der allgemeinen Kulturgeschichte.

Wie verhält sich dieses nun zur Theorie von E. COLD über „Religionsgeschichte als Universalgeschichte“? Am deutlichsten verrät sich die mangelnde kulturgeschichtliche Orientierung an dem siebenstufigen Entwicklungsbild der Religion, das darin entworfen wird. Für die ersten fünf Perioden bezieht sich der Autor auf die prähistorischen Religionsdokumente, ohne sie jedoch von der Völkerkunde her zum Sprechen zu bringen. Daraus ergeben sich Fehlurteile hauptsächlich in folgenden drei Punkten: COLD betrachtet den Neandertaler als Durchgangsstadium und erklärt Bärenopfer mit dem Charakter von Sühneriten als dessen Religion. Seit aber zutage kam, daß die älteren Neandertalerformen dem Primisapienstyp näherstehen als die jüngeren, ist erwiesen, daß der Neandertaler ein Seitenast in der menschlichen Entwicklung war. Anzunehmen, seine Religion habe hauptsächlich in Bärenopfern, und zwar in solchen bestanden, durch die etwas gesühnt werden sollte, entspricht nicht den Ergebnissen der reichen, über diesen Gegenstand vorhandenen Literatur. Die weitere Behauptung, im Jungpaläolithikum drücke sich eine große Unsicherheit des Menschen aus, entbehrt ebenfalls einer zwingenden Grundlage, denn das von COLD festgestellte Vorankommen der Magie in diesem Zeitalter darf zwar als notorisch gelten, es läßt sich aber viel besser als höhere Selbstmächtigkeit und stärkere innerweltliche Gerichtetheit verstehen. Drittens vermag zwar die Ansicht, im Neolithikum sei es zu einer Vermehrung der Gottheiten gekommen, gewiß zu bestehen, das Personifizieren aber war in der Religion entsprechend der hohen Bildkraft des einfachen Denkens schon früher und wohl überhaupt von Anfang an am

¹⁰ K. EDER, Die Entwicklung der Kulturgeschichtsschreibung. (Zeitschr. d. histor. Vereins f. Steiermark 50.1959, pp. 3 ff.)

¹¹ Naturgeschichte hat es mit der Entstehung und den Zusammenhängen von Naturgebilden, nicht mit den chemisch-physikalischen und physiologischen Prozessen als solchen zu tun.

¹² I. SCHWIDETZKY, Das Menschenbild der Biologie. Stuttgart 1959, pp. 193 ff.

Werk. Jedenfalls sind die Vorstellungen von höheren Wesen, Stammvatergestalten und Kulturhéroen weit älter.

Der schwächste Punkt in der Theorie von COLD ist aber der Ansatz, von dem aus er sein Entwicklungsbild der Religion gewinnt. Wenn er diesbezüglich K. JASPERS¹³ vorhält, man gerate mit seiner Rückverlegung der Ausgangsebene höherer, d. h. gesamt-menschheitlich orientierter Religiosität von Christus bis zur Achsenzeit im 7. Jahrhundert v. Chr. „in die Traufe der Subjektivität des philosophischen Bewußtseins“ (p. 219), so ist dies nicht bloß geistreich, sondern auch treffend; verhält sich aber nicht er selber noch subjektiver, wenn er die Religion aus dem Menschen als der zweiten Energie (gegenüber der ersten in der Natur) herleitet, insofern sich in ihm aus dem Bewußtwerden der Diskrepanz beider Energien die Angst erhob, die Religion aber als der Inbegriff der Verhaltensweisen zur Überwindung der Angst zu verstehen sei? Erstens verbietet der Umstand, daß das Objekt der Religion doch das Heilige ist, die einseitige Herleitung aus der Angst. Zweitens beantwortet der Mensch jenes Diskrepanzbewußtsein seit jeher zum guten Teil mit rein praktischen Handlungen, die nichts Religiöses an sich haben.

Näher betrachtet beschränkt sich allerdings COLD in einem für seine Auffassung von Universalgeschichte entscheidenden Punkt gar nicht auf diesen seinen originellen Religionsbegriff, aus dem er sein evolutionistisches Entwicklungsbild ableitet. Zunächst krönt er es nämlich mit der Behauptung, daß die Menschheit nach der Prähistorie in ihrer sechsten und siebenten Periode zur Vergöttlichung des Menschen und darauf zur Vergöttlichung des Naturgesetzes und damit der ersten Energie fortgeschritten sei und weiter fortschreitet. Diesem in seiner Darstellung durchaus evolutionär charakterisierten Prozeß stellt er aber dann unvermittelt eine Depravationsreihe gegenüber und schreibt gerade ihr die entscheidende Rolle bei der universalgeschichtlichen Beurteilung der Religion zu. Er stützt sich dabei lediglich auf ein GOETHE-Wort, wonach das Göttliche zurücktritt und das Irdische vorankommt. Es ist ganz offenbar, daß er die Religion hier anders versteht als am Grunde seiner evolutionären Anschauung, nämlich als lebensvolles Verhältnis zum Heiligen, das, ursprünglich erhaben, nachher absinkt. GOETHE spricht an der betreffenden Stelle von der Religion nicht ganz im allgemeinen, sondern nur von Mohammed und seinem Wandel vom gottergriffenen Propheten zum Realpolitiker. Erwägungen darüber, daß alle religiösen Bewegungen sich in ähnlicher Weise vergrößern, etwa nach dem Schema, wie L. FROBENIUS es behauptete, wonach Religion aus der ursprünglichen Ergriffenheit in Erstarrung und Sinnentleerung durch Anwendung absinke, stellt COLD nicht an. Er geht auch nicht darauf ein, daß die Weltreligionen sich gegen die Menschenvergötzung gewendet haben und dies mit Erfolg taten, so daß hier wieder ein Aufstieg in einem anderen Sinne feststellbar ist. Überhaupt ist die Frage nach der Entwicklung der Religion in beiden Richtungen, was den Aufstieg und das Absinken betrifft, und insbesondere hinsichtlich des resultierenden Gesamtzuges viel zu verwickelt und unabdingbar mit weltanschaulichen Vorentscheidungen verbunden, daß sich darüber in einem nur ganz nebenbei eingefügten Satz, so wie er bei COLD dasteht, nichts entscheiden läßt.

Unter diesen Umständen entbehrt dann seine Behauptung, die Depravation sei das bestimmende Moment der Religionsgeschichte als Universalgeschichte, eines festen Fundamentes. Mit viel mehr Recht könnte man behaupten, sie werde dadurch zum Kernstück der allgemeinen Kulturgeschichte, daß ihr Zustand nicht nur manche Zweige des Kulturlebens stärker, sondern auch die Kultur im ganzen wesentlich mitbestimmt.

AL. CLOSS.

¹³ W. KOPPERS, Das Bild der Vorgeschichte bei Jaspers. Saeculum 2. 1951, pp. 46-53.

Hominisationsprobleme. — Das „Centre National de la Recherche Scientifique“, Paris, hat innerhalb der alljährlich stattfindenden „Colloques internationaux“ für das Jahr 1958 als Thema „Les processus de l'hominisation“ gewählt. Die bei dieser Gelegenheit von mehreren Fachgelehrten gehaltenen Referate, die jetzt veröffentlicht¹ vorliegen, versuchen das Thema umfassend zu behandeln und beleuchten die Abänderungen an der leiblichen Gestalt, die Wandlungen im Psychischen mit ihren kulturellen Auswirkungen und die Faktoren, die zur ursächlichen Erklärung der Hominisation herangezogen werden. Dieser groß angelegte Versuch konnte natürlich bei der beschränkten Anzahl von nur zwölf Referaten und wegen des wahrhaft vielseitigen und hochverwickelten Themas mit seiner Fülle schwierigster Probleme nicht voll gelingen. Auch zur Diskussion der zahllosen anfallenden Fragen, auf die augenblicklich noch die verschiedensten, ja gegensätzliche Antworten gegeben werden, reichte die Zeit nicht aus. Aber die grundlegenden Fragen sind klar herausgestellt, werden, so weit das überhaupt möglich ist, von den Referenten (aus ihrer persönlichen Sicht heraus) zu beantworten versucht und stehen nun einer weiteren Diskussion offen.

Behandelt werden die Evolution des aufrechten Ganges (A. DELMAS), des Schädels (A. DELATTRE), des Gebisses (G. H. R. V. KOENIGSWALD), des Gehirns (J. ANTHONY), des geistigen Vermögens (H. PIÉRON), der Sprache (V. V. BOUNAK), der Familie und des sozialen Verhaltens (S. ZUCKERMANN); ferner berichtet G. HEBERER über die ursächlichen Faktoren, R. BONNARDEL über „Hand und Werkzeug“, K. P. OAKLEY über Feuerbenutzung, J. PIVETEAU über die fossilen Belege der Hominisation und M. A. VANDEL über „Le phénomène humain“. H. V. VALLOIS hat unter dem Titel „Das Problem der Hominisation“ versucht, eine abschließende Zusammenfassung der vorausgegangenen Referate zu geben. Alle Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen im einzelnen darzulegen, ist nicht möglich; wir können nur einige bedeutsame Befunde herausstellen und zu der einen oder andern der vertretenen Auffassungen Stellung nehmen.

Da sind zunächst die Referate, die sich mit der Evolution des menschlichen Leibes auseinandersetzen. Allerdings beschäftigt sich A. DELMAS in seinem Beitrag „L'acquisition de la station érigée“ kaum mit den ursächlichen Faktoren und dem eigentlichen evolutiven Aspekt des für die Hominisation so charakteristischen Prozesses der Aufrichtung. Er versucht vielmehr auf Grund einer ernsthaften und sehr interessanten anatomischen, funktionellen und neurologischen Analyse eine wichtige Besonderheit des Menschen herauszuarbeiten: „La posture et la locomotion n'obéissent plus aux mêmes régulations que la préhension, qui, devenue indépendante, confère à l'érection du corps sa pleine originalité... Alors que le pied, anatomiquement, fonctionnellement, neurologiquement, se spécialise dans la station et la locomotion debout, le membre antérieur se désintéresse de ces fonctions pour s'associer au système de l'expression, système cérébral. C'est là le fait humain“ (p. 28). Das Entscheidende liegt nach DELMAS nicht so sehr darin, daß der Mensch aufrecht gehen kann, sondern daß er während des aufrechten Gehens seine Arme und Hände für die Greiffunktion zu verwenden vermag, weil die Vorderextremitäten vollständig von der Lokomotion unabhängig geworden sind. Gewiß könnten auch die Menschen- und Schwanzaffen mit ihren Vordergliedmaßen zugreifen, aber nicht „en marchant“ (p. 35). Von dieser bedeutsamen Feststellung aus kommt DELMAS zu dem Schluß: „Quadrupédie, brachiation et bipédie ne paraissent pas en effet devoir être conçues comme des étapes successives, mais comme des spécialisations très anciennes et assez exclusives les unes des autres du point de vue mécanique et neurologique“ (p. 28). Er vertritt deshalb eine „indépendance du phylum des Anthropoïdes et du phylum des Hominidés. La souche des Hominidés, au sens large du terme, a été dès l'origine bipède“ (p. 29). Dieser Befund einer völligen Befreiung der Vordergliedmaßen macht erneut offenbar, welch schwierige Probleme eine ursächliche Erklärung des Werdens der Bipédie zu lösen hat. Sie ist bisher noch nicht gelungen, wie die Fülle

¹ Les processus de l'hominisation. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, Paris, 19-23 mai 1958. 215 pp. in 8°. Avec 32 fig. Paris 1958. Prix: 1.800 fr.

verschiedenster Hypothesen über die Evolution des aufrechten Ganges, die nebeneinander bestehen, nur zu deutlich machen ².

Ähnlich schwierige Fragen stellen sich bei der „formation du crâne humain“, über die A. DELATTRE referiert. Geht der Einfluß zur Umprägung des Schädels, die nach DELATTRE vor allem in der „rotation positive de l'arrière-crâne“ besteht, von dem sich steigernden Gehirnvolumen oder von dem sich ausbildenden aufrechten Gang aus? DELATTRE versucht mit Hilfe der „methode vestibulaire“ das letztere wahrscheinlich zu machen, eine Auffassung, die aber von anderen Autoren, z. B. H. HOFER ³, nicht geteilt wird. Das Gehirnvolumen übe nur einen Einfluß auf die Schädelkapazität, nicht aber auf die Schädelform aus. Die Frage nach dem „Wodurch“ und „Wie“ der Evolution des Menschenschädels bleibt also noch offen. Das ist nicht zu verwundern. Es ist nämlich noch nicht gelungen, sicher zu bestimmen, welche Merkmale der „Eigenform“ des Schädels an sich zugehören und z. B. den „Pferdetypus“ oder den „Primatentypus“ ausmachen, welche dagegen an die Wandlungen des Gehirns, der Muskulatur, des Gebisses usw. gebunden sind. Bisher gibt es nur für einen Bruchteil der morphologischen Erscheinungen und meist nur für grobe Verhältnisse der Gestaltung gewisse anatomisch-physiologische Analysen, um die Schädelform als Ergebnis bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten exakt zu fassen. Die Situation ist für die Forschung äußerst schwierig, zumal auch das Integrationsproblem sehr stark hineinspielt, da der Schädel sich als Ganzer in harmonischer Weise ändert. Es gibt, wie B. KLATT ⁴ mit Recht sagt, eine „hochverwickelte Problematik der Schädelform“.

G. H. R. v. KOENIGSWALD beschäftigt sich mit der Evolution des Gebisses und glaubt den bicuspiden (homomorphen) Typ der menschlichen Eckzahngruppe vom sektorialen (heteromorphen) Typ der Pongiden ableiten zu können, während andere Kenner dies nicht für wahrscheinlich halten. W. L. STRAUS JR. ⁵ ist sogar der Ansicht, daß der homomorphe Typ der ursprüngliche sei. So steht auch hier Auffassung gegen Auffassung. G. H. R. v. KOENIGSWALD billigt den direkten tertiären Vorfahrenformen der Hominiden, etwa des Pliozäns oder Miozäns, unter anderm folgende Gebißmerkmale zu: „canines de dimensions moyennes; à la mâchoire inférieure, première prémolaire forte, bicuspidé (non sectoriale), avec talonide; seconde prémolaire plus petite, bicuspidé, avec talonide; molaires du type dryopithèque, cinq cuspidés principales et rides peu accentuées, augmentation de la longueur mésio-distale; à la mâchoire supérieure, diastème; seconde molaire plus grosse que la première“ (p. 70).

J. ANTHONY zeichnet mit großer Klarheit und erfreulicher Offenheit die schwierige, um nicht zu sagen, trostlose Situation, in die sich die Forschung bei der Frage nach der „réalisation du cerveau humain“ gestellt sieht. Gewiß sei es einleuchtend, daß gerade die außerordentliche Entwicklung des Gehirns den Menschen instand gesetzt habe, über das gesamte Tierreich zu herrschen. Aber auf die beiden „questions cruciales“: „Comment ses précurseurs lui ont-ils préparé ce privilège? A partir de quel stade évolutif avons-nous le droit de parler de cerveau humain?“ (p. 79), gibt es noch keine oder nur höchst fragmentarische und unsichere Antworten. Die innere Feinstruktur der Hirnrinde ist fossil nicht erhalten, und der „Rubicon cérébral“ nicht eindeutig auszumachen. „L'éveil de la pensée réfléchie ne se lira pas sur les moulages endocrâniens. Nous le saisirons dans ses effets“ (p. 85). Sehr zu begrüßen ist die klare Feststellung ANTHONYS, daß sich aus endocranialen Ausgüssen vorzeitlicher Menschen keine Schlüsse auf deren geistige Fähigkeiten ziehen lassen. Daß man von den Windungen der basalen Stirnregion nur Spuren erkennen, den Sylvischen Komplex nur vermuten und die Lage des sulcus von ROLANDO nur erraten könne, sei nicht weiter überraschend. Daß man aber trotz dieser

² Cf. P. OVERHAGE, Um die ursächliche Erklärung der Hominisation. Biologische Hypothesen über den Ursprung des Menschen. Acta Biotheoretica 12, suppl. 1. 1959 (Bibliotheca Biotheoretica 8, Leiden 1959).

³ H. HOFER, Die cranio-cerebrale Topographie bei den Affen und ihre Bedeutung für die menschliche Schädelform. Homo 5.1954, pp. 53-71.

⁴ B. KLATT, Die theoretische Biologie und die Problematik der Schädelform. Biologia Generalis 19.1949/51, p. 51.

⁵ Mündliche Mitteilung.

völligen Unsicherheit, auch was die Lage des sulcus lunatus und anderer Furchen betrifft, z. B. die parieto-occipitale Region in vollem Ausmaß rekonstruieren, darin liege die Verurteilung eines Systems, das die Bedingungen verkenne, unter denen sich die Unebenheiten des Gehirns entwickelten und sichtbar würden (p. 83). Tatsächlich ist die Identifizierung der Gehirnwindungen und der Hirnzentren bzw. Hirnregionen, etwa für motorische oder sensitive oder assoziative Funktionen, auf Grund endocranialer Ausgüsse allein nicht möglich.

Bestehen schon für die ursächliche Erklärung und die Darstellung der Etappen der Evolution der menschlichen Leibesgestalt geradezu unüberwindliche Schwierigkeiten, so erst recht und noch stärker für eine gesicherte Analyse vom Werden menschlichen, geistgeprägten Verhaltens. H. PIÉRON betont in seinem Referat „Le développement de la pensée conceptuelle“, es fände sich im Bereich der höchsten nicht menschlichen Primaten „un certain niveau du développement mental de l'Homme“ (p. 95). Diese Formulierung scheint uns zumindest nicht glücklich, auch wenn PIÉRON hinzufügt: „l'instrument verbal ne peut être acquis par eux, ni la forme de pensée conceptuelle, par insuffisance de leur appareil cérébral“ (p. 95). Den Menschenaffen, aber auch andern Säugern, ist gewiß eine Art „sinnlichen Schätzungsvermögens“ oder „einsichtigen Handelns“, das man vielfach auch „intelligentes Handeln“ nennt, in der rein sinnlichen Sphäre zuzuerkennen. Es ist das aber nur eine notwendige Voraussetzung für echtes geistiges Verhalten, zu dem noch andere, etwa die „zentrale Repräsentanz des Raumes“ oder das „Neugierverhalten“ (K. LORENZ), hinzutreten, aber noch nicht der Anfang des Denkens oder eines wirklichen geistigen Vermögens bzw. „un certain niveau du développement mental de l'Homme“. PIÉRON umreißt deutlich die „limites de l'intelligence animale“ und betont, daß alle Lautäußerungen der Primaten „n'ont que des significations affectives“ (p. 91), nicht aber eine „communication symbolique“. „Le cerveau humain, avec la richesse de son cortex, comporte des virtualités que ne possède le cerveau d'aucune espèce animale vivante...“ (p. 95), aber der Ursprung und die Evolution dieses Vermögens ist naturwissenschaftlich nicht mit Sicherheit nachzuweisen.

V. V. BOUNAK stellt in seinem Referat „L'origine du langage“ mit Recht fest: „Il y a une différence fondamentale entre les signaux vocaux des animaux et ceux des Hommes, mêmes les plus primitifs. Les premiers sont toujours instinctifs, les derniers en principe ne le sont plus. Certes, l'Homme émet aussi des sons sans contrôle du cortex cérébral mais, pour l'étude de l'évolution du langage, cette modalité de l'activité vocale n'a pas d'importance“ (p. 111, cf. p. 99). Die Stufen jedoch (sons-signaux instinctifs, signaux demi-conscients, signaux conscients, cris-appels), die er zur Überbrückung dieses fundamentalen Unterschieds konstruiert und von denen die letzte schon echte Sprache darstellt, bleiben völlig hypothetisch, so daß von einer ursächlichen Erklärung der Entstehung der Sprache nicht die Rede sein kann. BOUNAK versucht weiter, auf bestimmten Befunden, nämlich den sich vervollkommnenden Steinwerkzeugen vorzeitlicher Menschen, Stufen des Denkens und Stufen der Sprache vom Augenblick ab, da sie als solche vorhanden ist, innerhalb der Menschheit des Eiszeitalters aufzubauen und den verschiedenen eiszeitlichen Menschenformen zuzuweisen. Dabei ergibt sich nach ihm folgende Stufenreihe: Archanthropes anciens: concepts primaires, resp. cris-appels; Archanthropes plus récents: concepts diffus sur les principales formes d'activité, resp. mots-propositions polysémantiques sans liaison entre eux; Paléanthropes: Concepts plus nombreux et plus différenciés parmi eux sur les phénomènes naturels, resp. mots-propositions plus nombreux et plus différenciés; Néanthropes: Concepts reliés entre eux (syntagmes), resp. mots simples reliés entre eux. Gewiß gibt es eine fortschreitende Entwicklung der paläolithischen Steintechnik. H. S. SEMENOFF hat sie, wie BOUNAK auf Grund einer noch nicht publizierten Mitteilung berichtet, quantitativ zu fassen versucht. Es gibt sehr alte Werkzeuge mit Spuren eines beabsichtigten Gebrauchs, zu deren Herstellung nur 3-5 Schläge mit einem andern Stein notwendig waren. Ein typisches Werkzeug des Chelléen bedurfte zu seiner Fertigung schon 20-25 wohlgezielter Schläge innerhalb eines einzigen Arbeitsganges. Die Herstellung eines Werkzeuges des Acheuléen verlangt schon zwei verschiedene Arbeitsgänge und 60-70 Schläge. Zur Fertigung einer Moustérien-Spitze gehörten

vier Arbeitsgänge und fast 100 verschiedene Aktionen. Die Zahl der Arbeitsgänge steigert sich bis elf und die Anzahl der Aktionen auf 200-250 bei den Klingen mit Griff vom Cro-Magnons-Typ (p. 105). BOUNAK sieht in dieser technischen Vervollkommnung ein Anzeichen für die Steigerung des geistigen Vermögens, für zunehmende Begriffsbildung und verbessertes Sprachvermögen, also Stufen der Geistwerdung. Uns scheint diese Vervollkommnung der paläolithischen Technik wesentlich mit der sich steigernden Tradition zusammenzuhängen, durch die Erfindungen und neue verbesserte Techniken bewahrt und von Generation zu Generation weitergegeben werden. Die auf einer stets dauerhafter gepflegten Tradition aufbauende Weiterentwicklung weckt immer neue Seiten der menschlichen Seele, für die auf früheren Stufen noch gar keine Möglichkeiten zu einer Betätigung oder gar Entfaltung bestanden haben, die aber doch offenbar im Menschen liegen. B. RENSCH⁶ nennt diesen Vorgang „die nichterbliche Höherentwicklung durch Traditionsbildung“. Damit wird verständlich, daß die altpaläolithischen Steinwerkzeuge noch nicht auf der Höhe der feingearbeiteten Artefakte der Jungpaläolithiker stehen können. Immerhin ist auch ein großer Teil der altpaläolithischen Werkzeuge, wie H. BREUIL⁷ sagt „so formvollendet und regelmäßig gestaltet, daß hierbei sicherlich ein ästhetisches Empfinden, ein ausgeprägter Sinn für gute und reine Form am Werke war, zumal diese Eigenschaften der Artefakte sich nicht als technische Verbesserungen erklären lassen“. Dieser letzte Befund weist zugleich darauf hin, daß die ursächliche Erklärung, wie sie BOUNAK für die Sprachentwicklung annimmt, wohl allzu einfach ist: „La force motrice dirigeant l'évolution du langage depuis son apparition jusqu'au stade des 'syntagmes' primaires consiste en la nécessité d'élargir les moyens d'action sur la nature pour s'assurer l'existence“ (p. 104). Dem Menschen kommt nämlich eine schöpferische Kraft zu, die weit alle Existenznot übersteigt.

HEBERER zieht zur ursächlichen Erklärung der Hominisation während der „sub-humanen Phase“ die Selektion und die übrigen Faktoren der neodarwinistischen Selektions- bzw. Mutationstheorie heran. „La causalité de la phase sub-humaine de la phylogénie des Hominidés peut être considérée avec beaucoup de vraisemblance comme un phénomène d'adaptation déterminé par les mécanismes de la mutation et de la sélection“ (p. 186). Der Auslesevorteil bestimmter Mutationen steht im Vordergrund der Erklärung. „Il est très probable que les groupes d'Hominidés qui possédaient des cerveaux différenciés et, développées parallèlement, les qualités psychiques correspondantes, se sont trouvés avantagés lors des modifications du milieu liées à l'entrée en jeu des facteurs d'évolution d'ordre psychique“ (ibid.). Jede Art echter Orthogenese, auch die, die die Evolution als einen wesentlich strukturbildenden Prozeß betrachtet, lehnt G. HEBERER ab, obwohl jegliche Organisation, auch die lebendige Organisation der Organismen, aus der Natur der Sache auf ein Ende ausgerichtet (end-directed) ist. C. S. PITTENDRIGH verwendet für diesen Befund den Terminus „Teleonomie“, um den mit noch anderen Vorstellungen belasteten Terminus „Teleologie“ zu vermeiden⁸. Wir haben an anderer Stelle⁹ ausführlich auf den ungenügenden Erklärungswert der Auffassung hingewiesen, die sich auf die neodarwinistische Selektionstheorie allein gründet. Eine Änderung in der „causalité de la phylogénie des Hominidés“ ist nach HEBERER erst gegen Ende des Neolithikums eingetreten. Damals wurde der Mensch „conscient de sa faculté de décision et de ses aspirations spirituelles en tant que facteurs déterminants, caractérisant son évolution actuelle“ (p. 189). Es ist aber zu betonen, daß dieser Befund ebenso wie die kulturellen Faktoren auch schon die Menschen des gesamten Paläolithikums in ihrer Biologie und Leiblichkeit beeinflusst haben.

Die weiteren Referate beschäftigen sich nicht mehr mit dem Ursachenproblem

⁶ B. RENSCH, Probleme der gerichteten Entwicklung und der Bauplanentstehung. Verh. Anat. Ges. Jena, Ergh. zum Anat. Anz. 98.1951, p. 10.

⁷ H. BREUIL, Die Ältere und Mittlere Altsteinzeit. Alt- und Mittelpaläolithikum, in: F. VALJAVEC [Hrsg.]: Historia Mundi, Bd. 1. München 1952, p. 286.

⁸ Adaption, Natural Selection, and Behavior, in: Behavior and Evolution, hrsg. von A. ROE and G. G. SIMPSON. New Haven 1958, p. 394.

⁹ P. OVERHAGE: Um die ursächliche Erklärung der Hominisation, cf. Anm. 2, p. 244.

und der Hominisation als evolutivem Prozeß. J. PIVETEAU bietet eine gute Übersicht über die paläontologischen Dokumente, die wegen ihrer Dürftigkeit den Verlauf oder die Etappen der Hominisation nicht sicher zu belegen vermögen. Beim Beitrag von R. BONNARDEL „La main et l'outil“ hätte man eine bei weitem größere Zurückhaltung gegenüber der von R. DART konstruierten „osteodontokeratic culture“ der Australopithecinen Südafrikas und vor allem eine nüchterne kritische Beurteilung der von diesem vorgelegten phantastischen Behauptungen¹⁰ wünschen mögen, was auch in der Diskussion (pp. 131-133) sehr deutlich ausgesprochen wurde. K. P. OAKLEY berichtet über die prähistorischen Belege für Feuerbenutzung. Als Abschluß bietet M. A. VANDEL eine Gesamtschau des „Phénomène humain“. „Ainsi“, so sagt er zusammenfassend, „le développement de la vie sociale, l'acquisition du langage et l'apparition de la pensée conceptuelle ont porté le vivant à un niveau si élevé qu'il n'est point contestable qu'avec l'homme apparaît un nouveau plan biologique: le plan humain a relayé le plan animal“ (p. 200).

Das nun in Buchform vorliegende internationale Kolloquium über „Les processus de l'hominisation“ bietet also eine gedrängte Übersicht unseres heutigen Wissens über diesen unermeßlich verwickelten und noch immer von schwerem Geheimnis verhüllten Vorgang, eine Übersicht, die man nicht missen möchte. Es wird aus den Referaten offenbar, daß das Problem des menschlichen Ursprungs auch heute noch in seiner abgründigen Tiefe und quälenden Ungewißheit besteht. So sehr wir auch eine totale und übersichtliche Lösung, die alles umfaßt und alles erklärt und nach der die Enge unseres Geistes immer wieder verlangt, vielleicht erwarteten, wir haben auf die Frage nach den Ursachen und der Art und Weise der Formwerdung des Menschen, nach der Hominisation, keine klare und erschöpfende und deshalb auch keine lösende und befreiende biologische Antwort.

PAUL OVERHAGE.

The Ayom Pygmies' Myth of Origin and Their Method of Counting. — M. GUSINDE's publications have greatly aroused the interest of anthropologists in the natives who live on the Schrader mountains of New Guinea. He has shown convincingly that these natives are real pygmies¹.

In the beginning of 1960 I met a goodly number of these pygmies at Ayom. They had come from their mountains to take part in the New Year's celebrations. Many of them were employed by our kind host, prospector JIM MC KINNON. He used his great influence and the deep respect these otherwise very shy little men show him, in my favour. So they willingly gave me the information I needed for this contribution towards the knowledge of the spiritual culture of these little known people.

1. The myth of origin of the Asai-river pygmies. It was reported to me by a man of the Tembregak tribe. Once upon a time people were living above the clouds. One of these men dropped a rattan rope down on the earth, fastening its end on top. Then he clambered down on it together with his dog. His name was *Tumbregak*. [Notice that the name of this man is practically the same as that of the tribe. H. A.] He went into the bush and caught fish, pigs, etc., and cooked them in an earth-oven. When he had eaten the meat, he tried to climb up to the sky on the rattan rope, but then he saw that the rope had been cut. So he had to stay on the ground. He cried and so did his wife above in the sky. In order to help him, she threw fire down to the earth. He built a little house and slept in it. Then he prepared the ground for a garden. His wife threw down sweet potatoes, bananas, sugar-cane, beans, etc., as well as four cucumbers in addition to all the other vegetables. The man put these cucumbers on his bed in the house and went into the bush. When he came back, he saw that his garden had been planted and he wondered who had done it. When he entered the house he saw four

¹⁰ Cf. P. OVERHAGE, Waren die Australopithecinen Menschen? in: *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 19.1958; ders.: „Kleinhirnige Menschen“? in: *Stimmen der Zeit* 163. 1959.

¹ Cf. MARTIN GUSINDE, Die Ayom-Pygmäen auf Neu-Guinea, *Anthropos* 53. 1958, pp. 497-574 and pp. 817-863.

² Cf. H. AUFENANGER and G. HÖLTKER, Die Gende in Zentralneuguinea, Wien-Mödling 1940; Etwas über Zahl und Zählen bei den Gende im Bismarckgebirge Neuguineas. *Anthropos* 33, 1938, pp. 273-277.

3. The counting system of the Gainj-river people. These pygmies use the fingers of both hands and the toes of both feet as counting aids.

- 1 = *fagarang*: the little finger is bent
- 2 = *koraini*: the ring finger together with the little finger
- 3 = (*koraini fagarang* ?)
- 4 = *koraini koraini*: the little finger, the ring-finger, the middle finger, and the index
- 5 = *banda*: one fist; the thumb is laid on the index
- 6 = *koraini koraini koraini*, etc.: the fist and the little finger of the other hand
- 10 = *tapén* (or *banda banda*): both fists, fingers upon fingers
- 20 = *nggakan nggakan*: both fists laid on the toes of both feet

firang "plenty"

kura fagarang "one man"

fagarang fagarang "a few"

fe fagarang "one pig"

fe bonggau "a large pig"

fe ninge "a little pig"

kura "man"

nonde "woman"

niza "boy"

nggavan "girl"

vara "house"

tsunggor "sun"

yangare "moon"

embeman "hand (my ?)"

embe ningening "finger"

eziman "foot (my ?)"

ezi ningening "toe"

embe kamong "thumb"

ezi kamong "big toe"

When they were counting things, I saw that they bent their little finger, laid it on the first thing, saying *ko*, "this". Then the bent ring-finger was laid on the second thing: *ko*, etc.

I did not meet any pygmies of the Jimmi area, and my short stay at Ayom accounts for the incompleteness of this short paper. It is meant to be a first glimpse into the counting system of these natives, who were probably the first inhabitants of New Guinea.

HEINRICH AUFENANGER.

Paul Rivet und die Amerikanistik. — Drei Veröffentlichungen der jüngsten Zeit stellen PAUL RIVETS Leistungen ins Licht. P. RIVET hat die Amerikanistik nicht nur in Europa modernisiert, sondern sie auch in der neuen Welt ganz beträchtlich ausgeweitet und gut fundiert. Vielleicht läßt sich der Inhalt des 1957 in seiner 2. französischen Auflage (1943 1. Aufl. französisch in Montreal; 1943 spanisch in Mexiko; 1948 portugiesisch in São Paulo) erschienenen Buches „Les origines de l'homme américain“¹ als ein Niederschlag der wichtigsten Tatsachen, Fragen und Hypothesen erklären, mit denen sich RIVET fachwissenschaftlich und mit Vorliebe in seinem langen Leben beschäftigt hat. Es sind Erörterungen von hoher rassenkundlicher und kulturhistorischer Bedeutung, die nicht nur die Eingeborenen Amerikas, sondern auch die gesamte Menschheit berühren. Sie alle und andere mehr sind vorwiegend im letztvergangenen Jahrzehnt von Fachleuten verschiedener Nationalität zum Gegenstand intensiver Einzeluntersuchungen gemacht worden. Sich jedoch mit den daraus erfolgten, teilweise völlig unerwarteten Ergebnissen Jahr für Jahr vertraut zu machen, war dem vielbeschäftigten Gelehrten die erforderliche Zeit nicht beschert; war er doch u. a. von der neuen Einrichtung des Musée de l'Homme in Paris, von der Erfüllung eines besonderen Auftrages in Kolumbien, von der Organisation wissenschaftlicher Zentren in Paris, schließlich auch vom weiten politischen Bereich seines Vaterlandes sehr vielseitig in Anspruch genommen. Seine engsten Mitarbeiter und der weite Kreis der Freunde wissen darum. So konnte es nicht ausbleiben, daß P. RIVET im genannten Werk nochmals vorlegt, was die rüstig fortschreitenden Wissenschaften vom Menschen da und dort längst hinter sich gelassen

¹ PAUL RIVET, Les origines de l'homme américain. (L'Espèce Humaine, 13.) 183 pp. in 8°. Avec 16 pl., 17 fig. et 2 cartes. Paris 1957. GALLIMARD. Prix: 650 fr.

haben. Z. B. wiederholt er seine früheren Ansichten über die kulturellen und linguistischen Beziehungen zwischen Australien und Melanesien mit Amerika, über die menschlichen Kleinwuchsformen im nördlichen Südamerika u. a. m.

Die vielen anderen bedeutsamen Leistungen PAUL RIVETS aufzuzählen, könnte mancherorts den Eindruck erwecken, sie bedürften einer solchen Belobigung. Am Charakter dieser Persönlichkeit, die ich in langjährigen freundschaftlichen Beziehungen gut kennengelernt habe, bewundere ich am meisten seine ehrliche Aufrichtigkeit gegen jedermann, sowie seine von einem nationalen Chauvinismus unbeeinflusste Sachlichkeit. Letztere hat er unerschrocken und öffentlich nach dem 1. Weltkrieg gegenüber den Amerikanisten in Deutschland und Österreich bewiesen; sie hat ihn auch auf seinem letzten Krankenlager zu dem „PS.“ (ibid. p. 177) gedrängt, das er dem Büchlein anhängen ließ. Auch der Anthropos dankt P. RIVET für jahrzehntelanges teilnahmsvolles Wohlwollen.

Anerkennung von RIVETS Lebenswerk stellen die „Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata“² dar. Leider hat er die Fertigstellung der beiden stattlichen Bände nicht mehr erlebt. Geplant war das Werk bereits beim Amerikanistenkongreß zu São Paulo im August 1954; und zwar in der Absicht, „para ofrecer al maestro Paul Rivet, como homenaje de todos los que directa o indirectamente han recibido sus enseñanzas y ejemplo, un volumen de monografías, que sea la manifestación material del respeto y admiración que le tributan los americanistas de todo el mundo en su octogésimo aniversario“ (ibid. p. ix). Die ansehnliche Gruppe von zweihundertvier Fachleuten mit klingendem Namen hat sich an diesem Plane beteiligt; mochte es auch bloß einem Teil davon möglich sein, ein Manuskript zu liefern. Einer in wesentlichen Strichen gezeichneten „Biographie de Paul Rivet, Fondateur du Musée de l'Homme“ ist die ausführliche Bibliographie angefügt (ibid. pp. xxii-lxii). Überschaut man die fünf Abteilungen, in die alle einzelnen Sonderabteilungen eingeordnet wurden, wird offenbar, welche reichhaltige Stofffülle verarbeitet worden ist, so daß sozusagen eine Enzyklopädie der Amerikanistik zustande gekommen ist.

Abweichend von dem nahezu universalen Programm der „Miscellanea“ wahrt der in Bogotá veröffentlichte Band „Homenaje al Profesor Paul Rivet“³ einen betont nationalen Charakter, und das mit vollem Recht. Er ist nämlich von Kolumbianern zusammengestellt worden, die ihre Schulung dem persönlichen Umgang mit dem „Maestro“ auf ihrem heimatlichen Boden verdanken, und sich dafür, mit einer öffentlichen Huldigung anlässlich seines 80. Geburtstages, erkenntlich zeigen wollen. Politischen Wirren in Europa ausweichend hat sich RIVET bekanntlich 1941 in Kolumbien seßhaft gemacht, nachdem er vom Staatspräsidenten den Auftrag erhalten hatte, ein modernes Zentrum für anthropologische und linguistische Forschungen einzurichten. Er sammelte Schüler und bildete sie zu trefflichen Leistungen heran. Dieses „Homenaje“ dokumentiert einen glänzenden Erfolg der Tätigkeit RIVETS in Kolumbien. Die einführenden Referate nicht eingeschlossen, beläuft sich die Zahl der individuellen Abhandlungen auf zwölf, in denen neue und wertvolle Erkenntnisse aus der zeitlich weitgespannten Kulturgeschichte der kolumbianischen Eingeborenen zusammengetragen worden sind. Auch diese Festschrift erreichte den „Maestro“ vor seinem Hinscheiden nicht mehr; wohl aber hat er um die Einzelheiten der Vorarbeit gewußt und daran ein reiches Genügen gefunden.

PAUL RIVET, der erfolgreiche Förderer der heutigen Amerikanistik, wird in seinen Werken weiterleben.

MARTIN GUSINDE.

² Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata. 2 vol. 1: lxii-707 pp., 2: 903 pp. in 8°. illustr. México 1958. Universidad Nacional Autónoma de México.

³ Homenaje al Profesor Paul Rivet. (Academia Colombiana de Historia, Biblioteca de Antropología.) 335 pp. in 8°. Con 9 lám. Bogotá 1958. Editorial ABC.

Miscellanea

Generalia

Die religiösen Momente bei der Entstehung der Pflugkultur (FERDINAND HERRMANN). — Im Lichte jüngster Forschungen verdient EDUARD HAHNS Theorie über die Entstehung der Pflugkultur erneute Beachtung. HAHN ging von richtigen Voraussetzungen aus, verbaute sich aber den Weg durch unnötige Verkomplizierungen. Religiöse Vorstellungen spielen gerade im Pflanzertum und an der Schwelle der Hochkultur gegenüber anderen Kulturepochen eine große Rolle. Die Herleitung des Pfluges aus einem ursprünglichen Kultgerät ist allerdings nicht zu erweisen, wenn auch vielfach das Pflügen als ritueller Akt und der Pflug als heiliges Gerät erscheint. Hingegen scheint die Zucht des Rindes, die eine Leistung der Pflanze ist, kultischen Ursprungs zu sein. Man hat die Kuh in den Anfängen weder als Arbeitstier noch als Spenderin der Milch herangezogen. Mit der Verwendung des von Tieren gezogenen Pfluges muß sich der Mann dem Feldbau widmen, und es ergeben sich bedeutsame Rückwirkungen auf die ganze Wirtschaft und Gesellschaft. (Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie [Frankfurt/M.] 7.1959, pp. 141-153.)

Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker (IVAR PAULSON). — Die rituelle Aufbewahrung der Jagdtierknochen ist verschieden erklärt worden. Alle Forscher stimmen darin überein, daß man die Riten wegen der „Seele“ vollzieht, wobei Seele das Tier in seiner postmortalen Erscheinungsform bedeutet, und zwar das ganze Tier, auch wenn nur der Schädel oder gewisse Knochen verwendet werden. Das Tier ist auch als Artwesen gemeint und nicht in seiner individuellen Erscheinung. Oft werden die Riten wegen des Schutzgeistes vollzogen. Das Opfer an den Himmelsgott (W. SCHMIDT und andere) ist jünger als die Jagdriten. Auf den Gedanken einer Wiederbelebung hat A. FRIEDRICH aufmerksam gemacht. Dabei spielt der Glaube an den überlebenden Totengeist des Tieres eine wichtige Rolle. Tierverehrung ist hier Totenkult. Allen Riten aber liegt das Gefühl des Menschen zugrunde, in einer Wesensverwandtschaft mit den Tieren zu stehen. (Zeitschrift für Ethnologie [Braunschweig] 84.1959, pp. 270-293.)

Les Paléolithiques ont-ils domestiqué le Renne? (J. BOUCHUD). — Les arguments qu'on a proposés en faveur de la domestication du Renne pendant le Paléolithique ne sont pas valables. Certains préhistoriens ont voulu voir dans l'abondance des restes de jeunes bêtes une preuve, ou tout au moins une tentative, en faveur de la domestication de cet animal. Mais le nombre des jeunes bêtes est inférieur, ou tout au plus égal, à celui qu'on observe dans les hardes sauvages actuelles. Un autre argument sont les ramures provenant des animaux castrés. Mais ces ramures sont dues au hasard : on n'a trouvé que quatre bois de castrats parmi des milliers de pièces normales, ce qui ne constitue pas un argument en faveur de la domestication du Renne. Enfin, l'étude de l'art quaternaire, et des ramures fossiles suffisamment bien conservées rapproche les formes fossiles des sous-espèces américaines. Dans la mesure où les Rennes paléolithiques s'apparentent à ces sous-espèces du Nouveau-Monde, on doit les tenir pour non domesticables. Peut-être l'Homme de l'Âge du Renne a-t-il essayé de retenir captives quelques bêtes dans

le but de les utiliser comme appeau à la chasse. Ce serait là un début de domestication, mais il n'est pas possible de l'établir d'une façon positive en se basant sur l'étude des bois et des dents. (*L'Anthropologie* [Paris] 63.1959, pp. 93-100.)

Australian and South African Rock-Art Compared (A. R. WILLCOX). — Australian rock-art is more closely integrated with religion, mythology, and social customs, than was the case with Bushman art. As in South Africa, paintings are often superimposed on others. In both areas they include monochromes, bichromes and polychromes (red, white, black, yellow). While Australian painters used dry pigments, water or fat as media, in South Africa there is no evidence of the use of the first two. One important conclusion emerges from the comparison: The close resemblance between Bushman paintings and some of those in eastern Spain is generally admitted. It has been argued, however, against the diffusionist view, that primitive people in the same stage of culture using similar paints applied to rock surfaces for presumably similar purposes, must produce paintings much alike. The Australian rock-art shows that this is not so. Except perhaps for some of the Mimi stick-figures, the Australian paintings are quite unlike in style any in Europe or South Africa. The belief is therefore strengthened that Bushman painters were the inheritors of the artistic tradition of the palaeolithic artists of Europe. (*The South African Archaeological Bulletin* [Claremont] 14.1959, p. 97 f.)

Das Ritual der Wiederbelebung durch die „neue Haut“ (Alt-China-Ozeanien-Amerika) (CARL HENTZE). — Prähistorische Tonmasken, keramische Menschengesichter aus Japan, die ursprünglich nicht japanisch sind, haben eine große Ähnlichkeit mit den *Xipe-Tótec*-Figuren, dem Bild des aztekischen Frühlingsgottes. Beide Typen erweisen sich als die Darstellung eines Kopfes, dem eine zweite Haut übergezogen ist. Bei den Azteken war es die Haut eines geopfert Menschen, die ein junger Priester trug, der den Frühlingsgott mimte. Das ganze stellte die Verkörperung der jungen Erde im Frühling dar, das neue Leben. Die Haut war „das Lebendige“. Weitere Vergleiche mit ähnlichen Plastiken aus den Antillen (Arawaken), aus dem alten China (Hsün-hsien, Anyang-Bronze, T'ao-t'ieh-Motiv) lassen überall dieselbe Konzeption erkennen: die Wiederbelebung durch die neue Haut. Diese rituelle Funktion läßt sich an den weitverbreiteten Brauch der Übermodellierung des Totenschädels anschließen, wie er bei den ethnologischen Völkern im pazifischen Raum und der Südsee in Übung ist. (*Sinologica* [Basel] 6.1959, pp. 69-82.)

Zusammenhang von Hautfarbenverteilung und Intensität der ultravioletten Strahlung (HUBERT WALTER). — Erweisbar ist der Zusammenhang zwischen der geographischen Verteilung der Hautfarben und der geographischen Intensitätsverteilung der ultravioletten Strahlung, und zwar in dem Sinne, daß in allen Rassenlinien die stärksten Pigmentierungen im allgemeinen in Gebieten hoher UV-Intensität vorkommen. Wenn zahlreiche Völkerschaften von dieser Regel abweichen, da ihre Pigmentierungen den Strahlungsverhältnissen ihrer Wohngebiete nicht entsprechen, dürften hier wahrscheinlich wanderdynamische Vorgänge eine beachtliche Rolle spielen: jene abweichenden Gruppen sind dann erst relativ kurz in den heutigen Gebieten ansässig, so daß eine völlige Anpassung an die neuen Klimaverhältnisse noch nicht erfolgen konnte. Der Grund des Zusammenhanges von Pigmentierungsgrad und UV-Intensität ist darin zu sehen, daß die Pigmentierung einen Schutz gegen zu starke UV-Strahlung darstellt. Möglicherweise ist die gegenwärtige Pigmentverteilung auf der Erde einschließlich des erforderlichen Mechanismus zur Wärmeregulation auf dem Wege der natürlichen Auslese zustandegekommen; man kann jedoch nicht nachweisen, in welchem Zeitraume sich diese Anpassungen an klimatische Gegebenheiten vollzogen haben. (*Homo* [Göttingen] 9.1958, pp. 1-13.)

Ontologische Voraussetzungen des Begriffs Muttersprache (ERICH ROTHACKER). — Die Muttersprache schafft nach L. WEISGERBER das Weltbild des Sprechers, indem sie die Wirklichkeit des Seienden auf ihre Art erfaßt. Die ganze Welt, in der wir leben und auf deren anschauliches Bild sich unsere Handlungen beziehen, ist Sprachinhalt, d. h. „erwortet“. Die eigentliche Wirklichkeit ist unberührbar durch unsere intellektuelle Beschäftigung mit ihr. Sie ist dynamisch energetisch, unendlich mannigfaltig, unerschöpflich und ein Werdefluß, das große Geheimnis, an dem die Menschheit seit einigen hunderttausend Jahren herumdeutet. Wie wird diese Wirklichkeit für uns faßbar? Ist es tat-

sächlich die Sprache, die sie primär „erdeutet“, oder dringen wir praktisch, d. h. auf Grund unserer Lebensweise, in sie ein, um sie dann erst sprachlich zu synthetisieren und zu stabilisieren ? Offen bleibt auch die Frage, inwieweit unsere Erdeutungen und Ordnungen sich mit den Gegebenheiten der Wirklichkeit decken. (Sprache — Schlüssel zur Welt. Festschrift f. Leo Weisgerber, pp. 39-46. [Düsseldorf] s. a. Pädagog. Verlag SCHWANN.)

Europa

Ein neuer Schwerttyp aus dem hochalpinen Raum (RENÉ WYSS). — Der Fund eines außergewöhnlichen Latèneschwertes auf der Alpe Matta im Fürstentum Liechtenstein läßt vermuten, daß eine Begehung der Gegend durch bewaffnete Kelten bereits im Verlauf der Frühlatènezeit stattgefunden hat. Das Schwert ist der zweiten Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts zuzuweisen. Entsprechende keltische Siedlungsspuren stehen für diese Zeit noch aus. (Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte [Basel] 47.1958-59, pp. 52-56.)

Die Elemente des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur (VILMOS DIÓSZEGI). — Der Vergleich von schamanistischen Elementen im ungarischen Volksglauben mit entsprechenden Zügen bei den benachbarten sowie den sibirischen und nordeuropäischen Völkern ergibt, daß bei den Ungarn zur Zeit der Landnahme in Europa der Schamanismus stark ausgeprägt war. Reste davon blieben bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten und weisen archaische Züge auf. Das ist für die Erforschung des Schamanismus von besonderer Bedeutung, da sonst nirgendwo ein so lückenloses Vergleichsmaterial über einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren vorliegt. (A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. 472 pp. in 8°, ill. Budapest 1958. Akadémiai Kiadó.)

Substrat et adstrat en Grèce (ALBERT CARNOY). — Dans toutes les langues le vocabulaire de la table est d'origine très diverse. Il en est de même pour les Grecs et les Romains dont le vocabulaire des victuailles et des boissons est en bonne partie d'origine étrangère. Pourtant un nombre assez considérable de ces termes sont interprétables par les racines indo-européennes. Le grec les a empruntés aux langues apparantées dont la phonétique était d'un autre ordre. Ces termes peuvent être considérés comme étant d'origine « égéenne », ce qui doit désormais signifier « indo-européen non grec ». Spécialement les noms de plantes, de fruits, de céréales et de tout ce qui se rapporte à la vie rurale, appartiennent à la catégorie en question. Surtout la terminologie de la vigne et de la viticulture est, dans son ensemble, nettement indo-européenne, tout en provenant du Proche-Orient. L'existence de *inu* « vin » en assyrien (*wain* en éthiopien) fait croire qu'une contamination s'est produite entre l'indo-européen et un terme alloglotte ; il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'un emprunt. (Orbis [Louvain] 8.1959, pp. 425-435.)

Greek Calendar Customs (GEORGE A. MEGAS). — In spite of early Christianity, Greece, particularly its rural population, has retained ancient beliefs in ogresses and witches, in the Fates, in Charon, in bucolic and marine demons. Only a few decades ago cocks, bulls and rams were still being offered in sacrifice in Northern and Eastern Thrace. Many of the festivals and ceremonies were incorporated into the Christian calendar and adapted to the spirit of the new religion. Others are celebrated outside the church. They are mainly connected with peculiar seasons or days of the year, such as March 1st, May 1st, June 24th, September 1st. The predominance of cattle-breeding in the mountainous areas has resulted in the division of the year into two main seasons : summer and winter. Summer opens with the feast of St. George (patron saint of the shepherds), April 23rd, when the shepherds move up with their flocks to the mountain pastures ; winter begins with the feast of St. Demetrius, October 26th, when the flocks are driven back to their folds. In addition also March 1st and September 1st, which were the days of beginning the secular and the religious year in Byzantium, and January 1st, the New Year's Day of the Romans, were partly adopted as "landmarks" in the calendar and the seasonal customs of the Greek. (159 pp. in 8°, ill. Athens 1958. Press and Information Dpt.)

Asia

Archäologische Überlegungen zur Frage nach dem Entstehungsgebiet der ältesten Landwirtschaft (HERMANN BEHRENS). — Die Landwirtschaft ist in kombinierter Form (d. h. in der Vereinigung von Pflanzenbau und Viehhaltung) und monozentrisch etwa 5000 v. Chr. im Vorderen Orient entstanden. Entwickelte Produktionsinstrumente und Menschen mit entwickelter Produktionserfahrung sowie damit korrespondierende Umweltverhältnisse (nutzbarer Boden, geeignete Pflanzen und Tiere) bildeten dafür die Grundlage. Hirten und Pflanzler sind umweltbedingte Ableitungen von der älteren kombinierten Form der Landwirtschaft. Fundstellen im Irak und in Iran, die sich als älteste neolithische Siedlungsplätze der Welt erwiesen, veranschaulichen die These. In Qualat Jarmo (Nord-Irak) fanden sich Reste von Kulturpflanzen und von Haustieren. Die Getreidekörner (es handelt sich um Emmer, Einkorn und zweizeilige Gerste) weisen noch Merkmale der entsprechenden Wildformen auf. Das Tierknochenmaterial aus der sog. Belt-Höhle (Gharikamarband) in Nord-Iran kann als Auswirkung eines Domestikationsprozesses gedeutet werden. (Beiträge z. Frühgeschichte der Landwirtschaft [Berlin] 24.1957, pp. 7-17.)

Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien (MANFRED MAYRHOFFER). — Die historischen Folgerungen aus dem Vorkommen von arischen Sprachen in Vorderasien sind bis heute umkämpft. Bei der Bestimmung des vorderasiatischen Arisch sollten vor allem die Appellativa und Götternamen verwendet werden, die im Gegensatz zu den Personennamen sicher identifizierbar sind. Es ergibt sich, daß — entgegen einer weit verbreiteten Meinung — typisch indisches Sprachgut nur ganz vereinzelt in Vorderasien nachweisbar ist; es handelt sich vielmehr um altarisches Sprachgut. Die linguistische Gleichsetzung des „Hurro-Arischen“ mit dem Indischen ist daher nicht bewiesen, noch weniger die historische Gleichsetzung der vorderasiatischen Herrerschicht mit den Eroberern Indiens. Dafür müßten auch auf der indischen Seite Relikte aus der einstigen hurrischen Heimat sichtbar sein. Es empfiehlt sich vorerst die Annahme (HERZFELD), daß sich eine Gruppe von Kondottieri eine Herrschgewalt in Vorderasien erkämpfte, während etwa zur gleichen Zeit ein sprachlich nahverwandtes Volk den Anstoß zur sprachlichen Indogermanisierung Indiens gab. (Die Sprache [Wien] 5.1959, pp. 77-95.)

Zum Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien (WALTER DOSTAL). — Das Quellenmaterial über die Mädchenbeschneidung in Arabien ist lückenhaft. Immerhin scheint es, daß ihr Verbreitungsgebiet kleiner ist als das der Knabenbeschneidung; so fehlt sie bei den Beduinen in Nordostarabien, im Nağd und in Kuwēt. Der private Charakter der Durchführung (im engsten Familienkreise) macht es schwer, ihre soziale Bedeutung genau zu umschreiben; manche Indizien sprechen aber dafür, daß ihr Fehlen im alten Arabien die soziale Achtung verminderte. Man könnte versuchen, aus dem Auftreten der Frauen bei der Knabenbeschneidung (wobei sie u. a. Trillerlieder, Liebes- und Hochzeitslieder singen, tanzen, zuweilen sich auch entschleiern, ihre Haarflechten auflösen, die Brüste entblößen — was sich auch beim Auftreten in der Schlacht und bei Hochzeitsfeiern abspielt) weitere Schlüsse zu ziehen. Hier liegt wohl das agrarkulturelle, den Beduinen ursprünglich fremde Motiv der Beziehung zwischen weiblicher Fruchtbarkeitskraft und Tötung vor; aber all das genügt noch nicht, um die ursprüngliche soziale Bedeutung der Mädchenbeschneidung eindeutig zu erklären. (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen [Wien] N. F. 1. 1958, pp. 83-89.)

La persécution des chrétiens himyarites au VI^e siècle (JACQUES RYCKMANS). — La persécution des chrétiens du Najrân (district situé au nord du Yémen) par le roi Yūsuf 'As' ar (appelé Dū-Nuwās), converti au judaïsme, au début du VI^e siècle, était depuis longtemps connue par des sources syriaques (dont dépendent les témoignages d'historiens grecs et arabes). Des inscriptions découvertes par G. et J. RYCKMANS au cours de leur expédition de 1951-52 en Arabie centrale, publiées et commentées par ces deux auteurs en 1953, puis débattues par W. CASHEL (cf. Anthropos 50.1955, p. 444), et d'autres, permettent maintenant non seulement de corriger certaines données chronologiques confuses dans la tradition littéraire et de mieux situer ces faits dans le contexte

des événements politiques (vicissitudes des campagnes éthiopiennes au Yémen), mais aussi de déterminer plus exactement le point de départ de l'ère dite sabéenne. Il faut placer celui-ci non pas en 115, en 118 ou en 128, mais plutôt en 109 av. J.-C. L'apparition tardive de cette manière de compter dans les documents et l'existence simultanée d'autres systèmes de datation suggère l'hypothèse que cette ère est un comput étranger au sol sud-arabe, peut-être d'origine éthiopienne. (24 pp. in 4^e, ill., Publ. de l'Inst. hist. et archéol. néerl. de Stamboul, 1. Leiden 1956.)

Megaliths in Central India (N. R. BANERJEE and K. V. SOUNDARA). — The excavations carried out during two seasons, in 1950 and 1952, by the Southern Circle of the Dpt. of Archaeology, marked the culmination of the work of exploration of megalithic sites in Chingleput District, which was started in 1944. As a result of the exploration, the following types of megaliths were identified in the District: 1) Cairn-circle, consisting of a cairn-heap made of rubble of granite chips or pebbles and enclosed by a circle of granite boulders; called type C in the nomenclature adopted by the Department. 2) Dolmenoid Cist, built of dressed slabs of stone for orthostats with a prepared capstone; called type D1. The type is restricted to the lateritic region of the District. 3) Dolmenoid Cist, as above, but made of rough boulders for orthostats and with a flattish capstone, the structure rising above the cairn; called type D2. This and the following types are restricted to the granitic region. 4) Dolmenoid Cist, similar in structure to the above but with the capstone nearly flush with or just resting on the cairn-heap; called type D3. And, lastly, 5) Barrows, which are low mounds, without the megalithic appurtenance of a stone circle and distinguished by a scatter of granite chips over the surface. Exposed examples of this type show embedded burial-urns with a pedunculated bottom, resembling the human womb, or legged terracotta sarcophagi. All the above types, except the last, are circumscribed by a circle of stones, which retains a packing of rubble and earth, cumulatively called cairn, heaped up over the interment. The cairn-circles, from surface evidences, were hitherto expected to contain burial-urns, single or multiple, while the cists were seen to have contained terracotta sarcophagi, again single or multiple, besides other funerary furniture. The excavation at Brahmagiri enabled archaeologists to fix the date of the megaliths in Mysore as 200 B. C. to A. D. 50. Again, on superficial grounds of similarity between two pots recovered from a megalith in Perumbair in Chingleput District by ALEXANDER REA in 1905 and the pots bearing characteristic designs of wavy lines in yellow on a russet surface found in a cist at Suler in Coimbatore District, which also contained a coin assigned to the third or second century B. C., the Chingleput megaliths are to be approximately dated to the same period. As the trend of the expansion of megaliths has been observed to have been northwards from the south or south-west, the megaliths of Chingleput, lying to the south-east of Brahmagiri and north-east of Suler, should naturally be dated slightly earlier than the Brahmagiri ones and possibly slightly later than the Suler ones. Beyond this general indication of the date of the Sanur megaliths, it is not possible to be more specific at this stage. (Sanur 1950 and 1952: A Megalithic Site in District Chingleput. *Ancient India* [New Delhi] 15.1959, pp. 4-42.)

Ein pleistozäner Hominidenfund im mittleren Japan. (H. SUZUKI und F. TAKAI). — August 1957 wurde im Kalksteinbruch Ushikawa bei Toyohashi (etwa 50 km südöstlich von Nagoya auf Honshu) ein linker menschlicher Humerus gehoben. Die Fundstelle ließ sich als oberes Mittel-Pleistozän bestimmt datieren. Rekonstruktionserwägungen schätzen das unvollständige Stück auf 230 mm Länge, welcher Wert dem niedrigsten Längenmaß weiblicher Humeri aus dem ausgehenden 19. Jahrh. entspricht. Ein Vergleich mit rezenten Humeri und jenen der Jomon-Funde zeigt, daß die Merkmalsausprägungen des Ushikawa-Fragmentes entweder an den Variationsgrenzen der Rezenten oder außerhalb derselben liegen. Die Humeruslänge von 230 mm würde, bei Anwendung der PEARSONschen Regressionsgleichung, auf eine Körperhöhe von 135 cm hinweisen. — Sollte das Individuum, dem dieser Humerus zugehört, dem Durchschnitt des weiblichen Geschlechtes jener Zeit entsprechen, so müßte dieses von pygmäenhaft niedriger Körperhöhe gewesen sein. Bisher ist vom Ushikawa-Menschen nur der linke Humerus bekannt. Die geochronologische Datierung in das obere Mittel-Pleistozän stellt den Humerus vorläufig in eine

wahrscheinlich nicht zufällige Beziehung zum Neandertal-Menschen. Der geographisch nahe *Sinanthropus* von Choukoutien andererseits zeigt am Humerus morphologische Beziehungen zum rezenten Menschen und sehr ausgeprägte Unterschiede gegenüber dem Ushikawa-Fund. (Entdeckung eines pleistozänen hominiden Humerus in Zentral-Japan. *Anthropolog. Anzeiger* [Stuttgart] 23.1959, pp. 224-235.)

Africa

Anthropology and Africa — a Wider Perspective (MELVILLE J. HERSKOVITS). — Anthropological research in Africa has been characterized by a microethnographic approach pointed primarily toward the description and analysis of internal functional relationship. The vast store of substantive data which the analyses of specific cultures have given suggest that we direct our efforts toward systematic comparative studies in the fields of ethnohistory and cultural dynamics. The picture of Africa is one of a continuous movement of peoples within the continent as well as to and from the outside, and this not only recently. The ethnohistorian draws on four kinds of resources, on those of history, archaeology, oral tradition and ethnology. Only to the extent that there is archaeological or historical documentation can he be specific as to the actual time of contact or to the direction of spread. Distribution studies must be undertaken within limited areas. The ethnohistorian must keep in mind that the diffusion of culture is not necessarily a function of the migration of peoples. Cultural changes should be studied against the background of antecedent patterns of behaviour. For the most part people respond to contacts by retaining meaning and value of the existing tradition, casting these in new forms through a process of reinterpretation. (Africa [London] 29.1959, pp. 225-238.)

Le « dieu primordial » chez les Egyptiens (BAUDOUIN VAN DE WALLE). — Les mythes cosmogoniques égyptiens diffèrent suivant les centres de culte qui ont gardé leurs traditions particulières. Selon le système d'Héliopolis, remontant sans doute à une époque très ancienne, le dieu *Atoum* a procréé à lui seul, sans une contrepartie féminine, le premier couple divin (*Shou* et *Tefnout*), dont dérivent deux autres générations de dieux qui constituent l'Ennéade héliopolitaine. D'après le système d'Hermopolis, quatre dieux élémentaires, accompagnés chacun d'une parèdre, et représentant les principes élémentaires : le Chaos (*Noun*), les Ténèbres (*Kekou*), le Mystère (*Imen*) et l'Infini (*Hehou*) ont suscité le Soleil, source de toute existence. D'autres systèmes — secondaires, ceux-là — ont adapté au profit de tel ou tel dieu (par exemple *Ptah*, à Memphis) certains traits empruntés aux doctrines originales. Le système thébain, qui commence à se dessiner sous le Moyen Empire, met l'accent spécialement sur l'*Imen* de la doctrine hermopolitaine (= *Amon*). Malgré cette multiplicité, il y a certaines conceptions fondamentales communes, comme le chaos initial et l'importance du vent ou souffle vital. La spéculation théologique, préoccupée du problème de cause première, était arrêtée par le poids d'une tradition mythologique et n'arriva pas à dépasser la notion d'un chaos préexistant au coexistant au « dieu primordial ». (Sacra Pagina. *Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* [Librairie LECOFFRE, J. GABALDA et C^{ie}, Paris — J. DUCULOT, Gembloux, 1959]. I, pp. 219-228.)

Deux remarquables ivoires nigériens (ELISABETH DELLA SANTA). — Dans les collections du Prince de Ligne, au Château de Belœil, il se trouve deux ivoires, inédits jusqu'ici, un bracelet et un gobelet sculptés de caractère très artistique. Un document daté du 17 octobre 1825 en donne une brève description et attribue à ces pièces une origine égyptienne. En réalité, ces deux objets proviennent de Bénin, ce qui est prouvé par l'analyse des motifs du décor et du style. L'artiste semble avoir mis en œuvre simultanément, des éléments anecdotiques et des éléments symboliques et mystiques. Les motifs sculptés semblent commémorer des sacrifices de femmes, sacrifices au dieu de l'eau destinés à arrêter l'excès de pluie et, de ce fait, à protéger à la fois le roi et la force végétative. Quant à la date, divers indices permettant de situer approximativement le bracelet dans la première moitié du XVI^e siècle, et le gobelet à la fin du premier tiers

du XVII^e siècle au plus tard. S'ils devaient un jour s'avérer plus récents, cela prouverait qu'un conservatisme rigoureux a perpétué les thèmes des XVI^e et XVII^e siècles sans subir d'acculturation. (Deux remarquables ivoires nigériens de la collection de LL. AA. le Prince et la Princesse de Ligne au Château de Belœil. Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire [Anvers] 30.1958, 22 pp., ill.)

Epouses des mânes à l'Oubangui (P. BOSSINK). — Cette coutume, qui se pratique chez les Nzakaras et les Bandias, consiste à consacrer aux mânes des ancêtres une jeune fille, souvent encore enfant, à titre d'épouse. Par cette offrande demandée par les ancêtres, soit dans un rêve, soit à l'occasion d'une maladie, et faite par le père, l'oncle, un grand-parent, ou le chef du village, la famille renonce à jamais toucher une dot pour elle. Cette coutume des *da-mbassin* (épouses des mânes) semble être relativement récente. Religieuse à l'origine (service aux ancêtres), elle a été saisie comme moyen de domination par les chefs Bandias. Malgré leur consécration ces femmes ne sont pas honorées. Elles peuvent avoir des liaisons avec n'importe qui, sauf avec les membres du clan de l'ancêtre auquel elles appartiennent. La fille d'une *da-mbassin* est ipso facto consacrée au même ancêtre que sa mère. La coutume se trouve en état de corruption : Les « femmes des ancêtres » deviennent de plus en plus nombreuses ; mais pour plusieurs d'entre elles la délivrance de leur mari et une vie plus libre est le seul motif. (Les Da-Mbassin de l'Oubangui et le point de vue missionnaire. Neue Zeitschr. f. Missionswiss. [Beckenried] 15.1959, pp. 181-197.)

Who were the Artists ? Archaeological Notes from South West Africa (I. and J. RUDNER). — To the students of South African rock-paintings it has long been apparent that there were two main schools of painters which differed from each other in style, in physical type and in culture. One may be described as a Dynamic School. It is represented by most of the paintings in the eastern escarpment ranges, e. g. Drakensberg. It is rich in action and in colours and has been associated with the Bushmen. Implements of the Smithfield B, C and N Cultures have been found in the shelters of these paintings. — The other school, which may be called the Formal School, is characterized by an elegant but rather lifeless style, picturing tall people with arms and women in the nude having steatopygia. It is found in the Rhodesias, in SW Africa and in the SW and the E Cape. Their material culture was Wilton. They probably had some fat-tailed sheep but no cattle. Those peoples might have been the Saan, fore-runners of the cattle-owning Hotentots, hunters and strandlopers occupying the coast, while the Bushmen occupied the interior. Along the escarpment the two cultures merged to the Smithfield C and the Sandy Bay Cultures. (South African Archaeological Bulletin [Claremont] 14.1959, pp. 106-108, ill.)

Marriage among !Kung Bushmen (LORNA MARSHALL). — The !Kung have no unit within which endogamy is absolutely required ; but there are very few who marry outside their region or race. Incest barriers and thus marriage prohibitions hold for all people of direct descent, for siblings, first, second and third cousins, for unions with parents' siblings, with nephews and nieces ; they also include marriages with close affines of one's own, one's parents' and one's offspring's generation and certain "name relatives". The marriage with a wife's sister or a husband's brother, with a deceased's brother's wife or a dead sister's husband, further, exchange marriages between two bands, are highly approved. Polygyny is desired, but it is not the rule. Girls are betrothed when they are about two to six. Marriage may take place long before their first menstruation. The boys must, before they marry, have proved themselves to be hunters. For the wedding they have to bring to their bride's parents an animal which they themselves have killed. No bride-price is demanded, but during the first few years of his marriage (sometimes for ten years) the boy must go to his bride's parents to hunt for them. After this bride-service he may continue staying with them or return with his wife to his own people. Though divorce is deplored, marriage may be dissolved without formality and the partners are free to remarry. Sexual relations outside marriage are forbidden, except for the rare case when two friends wish to give each other access to their wives. (Africa [London] 29.1959, pp. 335-365, ill., 1 map.)

America

The Pathogenesis of Artificial Cranial Deformation (MELVIN L. MOSS). — It was found convenient to categorize these deformations into two types, vertical and oblique, depending on the orientation of the occipital squama relative to the facial skull. Artificially deformed Indian skulls, when compared with normal Indian values, revealed the following: a) In vertical deformation there exists a mid-line basal kyphosis, an elevation of the petrous crest and a ventral shift of the plane of the foramen magnum; b) In oblique deformation there is mid-line platybasia, a depression of the petrous crest and a dorsal shifting of the foraminal plane. Children with cranial postural flattening, when compared with normal White values, had deformations identical with those found in the vertical type of artificial deformation. A hypothesis is presented which states that cranial deformation is brought about by a redirection of the vectors of normal neurocranial growth. The magnitude of growth of the brain, and therefore of the skull, cannot be altered by extrinsic forces, but its direction can be altered. (Amer. Journ. of Phys. Anthropol. [Washington] N. S. 16.1958, pp. 269-286.)

Vergleichende Erforschung primitiver Sprachen (J. MATTOSO CÂMARA jr.). — Mangelhafte grammatikalische und phonetische Kenntnisse sowie das Fehlen von historischen Zwischenformen machen eine historisch-genetische Vergleichung der primitiven Sprachen gewöhnlich unmöglich. Vergleichende Studien typologischer oder beschreibender Art aber könnten trotz unserer rudimentären Kenntnisse der meisten dieser Sprachen sinnvoll und nützlich sein. Charakteristische Sprachformen phonetischer, morphologischer und syntaktischer Art, die WILHELM SCHMIDT bei der Ausarbeitung seiner „Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ anwendete, und die letzten Endes typologischer Art sind, könnten das Fundament für solche Vergleiche bilden. An der von MARTIUS zusammengestellten Wörterliste der Acroa Mirim, einer ausgestorbenen Sprachgruppe, von der nur diese Wörterliste bekannt ist, erweist sich die Nützlichkeit des Verfahrens. (Do estudo tipológico em listas de vocábulos indígenas brasileiras. Revista de Antropologia [São Paulo] 7.1959, pp. 23-30.)

Oceania

Das Floß in Ozeanien (DIETER SCHORI). — Auch abgesehen von den Theorien HEYERDAHLs und DE BISSCHOPS hat das Floß für Ozeanien eine große Bedeutung. In Material und Formen herrscht große Mannigfaltigkeit: Von der Schwimmhilfe bis zum Ausleger-Floß-Boot sind alle Varianten vertreten. Weil das Floß sich durch geringen Tiefgang, breite Ladefläche und große Schwimmstabilität auszeichnet, dient es als Verkehrsmittel und zur Fischerei in den seichten Küstengewässern und Flüssen und zum Transport schwerer Lasten (Megalithe...). Bei dieser verschiedenen Verwendungsmöglichkeit ist das Floß jedoch keine Zwischenform zum Boote, sondern genießt eine durchaus selbständige Daseinsberechtigung. Wahrscheinlich hat es am Beginn der Schifffahrtsentwicklung gestanden und reicht so in die menschheitsgeschichtlich älteste Zeit hinein, aber auch der Einbaum ist ein sehr frühes Fahrzeug, das sich auf verschiedene Weise zum Ein- und Doppelauslegerboot entwickelt und so die Grundlage jener seetüchtigen Fahrzeuge gewesen sein dürfte, mit deren Hilfe sich die Besiedlung Ozeaniens vollzogen hat. Das Floß kann dafür nicht in Frage kommen; es wurde vermutlich als Ideengut aus dem Ursprungslande der ozeanischen Völker mit in die neue Inselheimat gebracht. Die Herkunft aus Südamerika ist nicht zu erweisen; das Vorkommen des Katamaran-floßes an der mittel- und südamerikanischen Westküste ist auch durch Ostfahrten der Polynesier bis an die Küste Amerikas erklärbar. (Das Floß in Ozeanien. Formen, Funktion und Verbreitung des Floßes und floßartiger Schwimmkörper in der Südsee. Diss. 274 pp. in 8°, ill., 1 Kt. Göttingen 1959. Dr. LUDWIG HÄNTZSCHEL.)

Die sogenannten Haarkörbchen und verwandter Kopfputz in Melanesien (HANS DAMM). — Der von L. BIRÓ als „Haarkörbchen“ bezeichnete Kopfputz (korrekter „Haar-

röhre“ oder „Haartrichter“ genannt) tritt in geflochtener Form in einem streng abgegrenzten Gebiet im Norden Neuguineas zwischen Aissano und Malala (auch auf den vorgelagerten Inseln) auf. Sie dürfte melanesischen Ursprungs sein. Daneben findet sich im melanesischen Bereich noch eine Haarröhre, die nicht geflochten ist, sowie die Sitte, den Haarschopf mit elastischem Material zu umwickeln. Vielleicht stehen diese verschiedenen Formen in ursächlichem Zusammenhang, wobei die weiter verbreiteten einfacheren Formen noch keinerlei Privileg eines Geschlechtes oder Standes waren, während die geflochtenen Haarröhren zum Vorrecht des männlichen Geschlechtes, ja sogar zum Standesabzeichen wurden. Ersteres wäre den älteren Austronesiern zuzusprechen (sie finden sich auch auf verhältnismäßig engem Raum in Ostindonesien), während letztere unter dem Einfluß der jüngeren Austronesier geschaffen sein mögen. (Acta Ethnographica [Budapest] 8.1959, pp. 63-83, ill., 1 Karte.)

Sosom, the sun of the rainy season of the Marind-anim (New Guinea) (C. OP'T LAND). — There is no sufficient reason for accepting the theory of *Sosom's* eastern origin. *Sosom*, a „*dema*“ or deity, plays an important role in the mythology of the Marind-anim and is originally a Marind creation based on their own cultural pattern. In WIRZ's version the beginning of the *Sosom* myth already indicates *Sosom's* place in the social, ceremonial and even cosmic order. He lives in a sphere bordering on the underworld. His appearance is black and he is arrayed with black cassowary feathers, a string of hunted heads, a buzzing-wood, etc. The presumption of his identity with *Waba*, the main character in the *Majo* ceremony, is not correct; from both the myth and the rite it appears that the *Sosom* ceremony is a continuation of *Majo*, while in some aspects the rites are each other's counterpart. The *Sosom* ceremony takes place on the eve of the wet season (August-September); *Sosom* is probably the personification of the sun during the rainy season. The novices are closely concerned in the *Sosom* festival. The interesting aspect of *Sosom* for the Marind-anim is his homosexual character, from which springs his dualism in his relation to men. With regard to the novices he acts as a man, while after the initiation he is doomed to play a female part. The *Sosom* rite symbolizes the circular course of the sun, which after its defeat with regard to the underworld gains the strength to repeat this course. (*Sosom*, de Zon in de Regentijd. Nieuw Guinea Studiën [Den Haag] 3.1959, pp. 260-270.)

Rundbauten auf der Osterinsel (THOMAS S. BARTHEL). — Rundbauten auf der Osterinsel verdienen besonderes Interesse, da sonst für Polynesien das Rechteckhaus bezeichnend ist. Es lassen sich verschiedene Typen von Rundbauten unterscheiden. Gedeckte steinerne Rundbauten (*tupa*) finden sich zumeist am Strande und zwar auf jenem Teil der Insel, der in der ersten Zeit nach der polynesischen Einwanderung die bedeutendste Rolle spielte. Man sieht in ihnen frühere Kultbauten von Fischern. Offene steinerne Rundbauten (*manavai*) lassen sich als Schutzgärten deuten. Größere und kleinere Steinkreise haben verschiedenen Zwecken gedient, z. B. als Erdöfen. Aus vergänglichem Material sind die *hare takatake* in der Konstruktionsart von Bienenkorbbütten. Sie kommen in Melanesien besonders im Gebiet von Neukaledonien und den Loyalty-Inseln vor und reichen bis nach Viti. Dieses Rundhaus wäre ein Hinweis mehr auf eine ältere Bevölkerungsschicht in Südost-Polynesien, der dieser Raum auch einen Teil seiner Nutztiere und Nutzpflanzen verdankt. (Baeßler-Archiv [Berlin] N. F. 7.1959, pp. 81-98.)

Blood Groups in Pygmies of the Wissellakes in Netherlands New Guinea (J. J. GRAYDON, et al.). — Blood samples from Papuan pygmies from the Wissellakes have been examined for the A-B-O, M-N-S, Rh, P, Lewis (Le^a) and Duffy (Fy^a) blood groups. In addition, tests were made to determine the ABH secretor status and ability to taste phenyl thiocarbamide. The gene frequencies have been compared with those found in other pygmy groups and in neighboring populations. It is shown that the gene frequency arrays of the separate pygmy groups are very different from each other, yet are similar to those of tribes inhabiting nearby areas. It is inferred that the Papuan pygmies are true Papuans, not apparently related to the African pygmies and that their relationship to other Asian pygmies is not close. (Amer. Journ. of Phys. Anthropol. [Washington] N. S. 16.1958, pp. 149-170.)

Bibliographia

Bachofen Johann Jakob. *Gesammelte Werke*, Bd. 7. Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. — Römische Grablampen. 3. Aufl. 550 pp. in 8°. Mit 73 Taf. Basel 1958. BENNO SCHWABE & Co. Preis : sFr. 30.—.

Mit dem zuletzt hier angezeigten Band 4 (1954) der BACHOFEN-Gesamtausgabe (Die Gräbersymbolik der Alten)¹ steht der zeitlich unmittelbar darauf folgende Band 7 (1958) inhaltlich in engem Zusammenhang. Die beiden darin enthaltenen Werke sind zwar durch einen Abstand von 20 Jahren getrennt, schließen sich aber gedanklich unverkennbar an die „Gräbersymbolik“ an und sind dadurch auch untereinander verbunden (cf. im Nachwort p. 473 f.). „Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums“ (pp. 5-209) erschien 1867, die „Römischen Grablampen“ sind BACHOFENS letztes, Fragment gebliebenes Werk. Ein Bilderatlas von 55 Tafeln (pp. 349-460) lag 1887 bereits abgeschlossen vor ; mit dem zugehörigen Text (pp. 211-297) war der Autor bei seinem plötzlichen Tode (25. November 1887) erst bis zur Erklärung der 3. Tafel gekommen ; „so würde der Text, wäre er in der begonnenen Weise zu Ende geführt worden, auf beinahe das Zwanzigfache des jetzt Vorhandenen angewachsen sein“ (p. 515 f.). Das fragmentarische Werk wurde dann 1890 posthum veröffentlicht (p. 525). — Außer dem Nachwort (pp. 473-540) haben die Herausgeber noch einen Anhang zu den „Römischen Grablampen“ (pp. 299-348) und eine Beschreibung der übrigen Tafeln (pp. 461-471) beigelegt. Für die Textgestaltung (cf. EMANUEL KIENZLE, pp. 534-540) galten die gleichen Grundsätze wie für die früheren Bände ; hier wurde die Arbeit dadurch erleichtert, daß die „Römischen Grablampen“ die einzige von BACHOFENS gedruckt vorliegenden Schriften sind, deren Manuskript erhalten geblieben ist (p. 536).

Wie die beiden Abhandlungen der „Gräbersymbolik“, so nimmt auch die „Unsterblichkeitslehre“ ein einzelnes Monument zum Ausgangspunkt, entwickelt aber im Anschluß daran, unter Heranziehung der antiken Literatur und anderer Bildwerke, Ideen, die Allgemeingültigkeit beanspruchen. Es handelt sich um eine in einem Grabe in Canosa (Canusium) in Apulien gefundene Vase, die sich damals im Besitz eines Sammlers in Paris, E. PROSPER BIARDOT, befand. (Über diesen „merkwürdigen Mann“, seine durch F. CREUZER beeinflussten Ansichten, BACHOFENS Beziehungen zu ihm und die damit zusammenhängende Entstehungsgeschichte der „Unsterblichkeitslehre“ cf. die sorgfältige Darstellung von K. MEULI, pp. 474-509, bes. 476-493.) Grundthese ist „die Herrschaft der pythagorischen Orphik in den Gräbern Unteritaliens, folgeweise die Berechtigung der aus jener Lehre geschöpften religiös-symbolischen Auslegung“ (pp. 8, 488). Überdies sieht BACHOFEN im Pythagorismus die Erneuerung des alten reinen Glaubens an die Unsterblichkeit, jener „asiatischen Urlehre“, die auf Uroffenbarung ruht (p. 508 ; cf. pp. 47 f., 53-56 u. ö.). Bei der Behandlung der späteren Degeneration dieser reinen Ur-

¹ Cf. *Anthropos* 54.1959, pp. 1000-1002 ; Rezension der früheren Bände : *Anthropos* 37-40.1942-1945, p. 1016 f. ; 46.1951, pp. 286-289 ; 48.1953, p. 312 f.

religion² kommt BACHOFEN auch zu einer ausführlichen Darstellung der apollinischen und der dionysischen Religion (pp. 96-197 passim, cf. 509-515)³. So ist ein Buch entstanden, das vielleicht „die glänzendste und glücklichste unter den wissenschaftlichen Schriften BACHOFENS“ ist (p. 473), und der Herausgeber gesteht, daß er bei der ersten Lektüre, vor mehr als 40 Jahren, „erregt, beglückt und verwirrt zugleich über das großartige, seltsame Buch“ war (p. 493 Anm. 1). Mag auch BACHOFENS Deutung dieser unteritalischen Vase voll von willkürlichen oder geradezu falschen Behauptungen sein (cf. die sorgfältige Untersuchung, auf Grund des heutigen Wissensstandes, pp. 487-509) und mag seine Konstruktion des Zusammenhanges mit uralten religiösen Lehren unbeweisbar sein (cf. pp. 47 f., 53-56, 508 f.) — er behält zweifellos recht mit seiner Intuition, daß die Elemente und Motive des Vasenzierates eine religiöse, auf das Jenseits bezügliche Symbolbedeutung haben (pp. 197-209 passim, 495 f., 498 f.).

Von den „Römischen Grablampen“ gilt Ähnliches. (Über ihre Entstehungsgeschichte cf. pp. 515-534.) Wie er in der „Unsterblichkeitslehre“ schreibt, daß nur in der Vase von Canosa eine vollständige symbolische Darstellung der pythagorischen Orphik vorliegt, während sich anderswo nur Bruchstücke finden (pp. 60 f., 97, 113 f., 493), so stellt er auch in seinem letzten Werk eine völlig isolierte angebliche Darstellung der Wiedergeburt des Toten aus der Aschenurne an den Anfang (in Wirklichkeit ist Diogenes in der Tonne dargestellt!), aber diese Lampe war für ihn gerade wegen ihrer Isoliertheit um so bedeutsamer (cf. pp. 213-216, 303 f., 310, 524). Auch sonst gibt es genug Fehldeutungen im einzelnen (cf. pp. 530-532), und die Einordnung der Symbole in sein Entwicklungsschema ist diskutabel genug (cf. pp. 527-530), aber: „Von solchen Irrtümern ging BACHOFEN aus, und welch richtige Einsichten hat er dabei gewonnen!“ (p. 530). Gegenüber der Verständnislosigkeit der meisten seiner Zeitgenossen (cf. pp. 197-202, 486 f., 532 f.) bleibt bestehen: „Wesentlich ist in jedem Fall die anregende Kühnheit der Fragestellungen... Wesentlich ist die unbeirrbare Sicherheit, mit der BACHOFEN an der symbolischen Deutung als an der einzig richtigen festhält, allein gegen die ganze zeitgenössische Gelehrtenwelt. Hier steht neben Unhaltbarem sehr viel Richtiges, in jedem Fall ernste Anregung, wenn man nur den ersten Schock des Ungewohnten überwindet und sich zu ruhiger Prüfung bereitfindet...“ (p. 532). Was abschließend noch über BACHOFEN als religiösen Menschen und über seine letzten Lebensstage berichtet wird (p. 533 f.), bringt ihn auch persönlich dem Leser näher und gewinnt seine Sympathie. So stellt dieser Band wiederum eine wertvolle Gabe dar, für die man den Herausgebern dankbar sein muß.

JOSEPH HENNINGER.

Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17-23 Aprile 1955). Pubblicati col concorso della Giunta Centrale per gli Studi Storici e dell' UNESCO. VIII-499 pp. in 8°. Firenze 1956. G. C. SANSONI - Editore.

Den Akten kommt diesmal, wie dem Kongreß selbst, höhere Bedeutung zu als den früheren, zwar nicht speziell für die Ethnologie, aber im allgemeinen.

Auf der vorangegangenen Tagung in Amsterdam war beschlossen worden, von nun an den Kongreß der Religionshistoriker mit seinen zwei seit je bestehenden Programmpunkten, nämlich „strenge Wissenschaftlichkeit“ und „Akonfessionalität“, mit dem zentralen Verband für Historische Studien und mit der UNESCO zu verbinden. Der Kongreß in Rom fand bereits, als erster, in diesem Zeichen statt, und es kam dies seinem Gelingen in der Weltstadt, wo früher einmal hierfür kritischer Boden gewesen wäre, sicher sehr zugute, wenn auch für den großen Erfolg gerade dieser Veranstaltung auch

² Die Frage, wie der im „Mutterrecht“ sich äußernde Fortschrittsglaube mit der These einer Uroffenbarung und Degeneration vereinbar ist, wird erwähnt, aber nicht näher erörtert (p. 508 f.).

³ Die naheliegende Frage, ob ER NIETZSCHE in dieser Gegenüberstellung von Apollinischem und Dionysischem durch BACHOFEN beeinflusst ist, wird dahingehend beantwortet, daß nur eine indirekte Beziehung vorliegt; beide sind durch F. CREUZER angeregt (pp. 510-515; cf. auch p. 473).

andere Gründe mit am Werke waren; nicht zuletzt, daß man sich als Hauptthema „das sakrale Königtum“ gestellt hatte. Drängten schon die Präsidenten der früheren Kongresse (zwischen den zwei Weltkriegen) nach einer aufgeschlossenen Begegnung aller Forschungsrichtungen auf der phänomenologischen Ebene, ohne dafür bei den Teilnehmern immer das nötige Verständnis zu finden, so war es dem Vorsitzenden, Professor PETTAZZONI, nun beschieden, alle Teilnehmer (rund 350) und vor allem jene, die Referate hielten, zu wirklich fruchtbarer Zusammenarbeit zu bringen. Erfreulich ist es, daß so stark ins Theologische einschlagende Themen wie die von K. LÖWITZ über Christentum und Geschichte und von W. KEILBACH über den Historischen Gottesbeweis Platz finden konnten. Die Angelegenheiten der Theologie gehören ja schließlich — auf der phänomenologischen Ebene — ebenfalls zur allgemeinen Religionswissenschaft und in vielen Dingen auch speziell zur Religionsgeschichte. Es ist nur eine Frage, wie weit sich die Vortragenden und die Zuhörer in diesem begründetermaßen gesteckten Rahmen der Religionshistorie einzufügen verstehen. KEILBACH verhielt sich in sehr anregender Weise positiv kritisch zum Begriff eines Historischen Gottesbeweises. Das Thema Gottesbeweis selbst tritt aber auch in religionsvergleichender Sicht. So wurden z. B. die Beweise der Inder für das Dasein Gottes von H. JACOBI (1923) gemeinsam mit der Entwicklung der Gottesidee bei den Indern behandelt.

Alle Vorträge über das sakrale Königtum, die zusammen den größeren Teil der Akten füllen, sind nachher in einem eigenen, PETTAZZONI gewidmeten Band erschienen, und sie kommen mit anderen Werken über diesen Gegenstand in einem *Analectum* zur Sprache. Die Themen von K. LÖWITZ und E. COLD sind eigens auf pp. 239-242 dieses Heftes behandelt.

So haben wir also hier nur den übrigen Teil kurz zu beleuchten. Er umfaßt vor allem das Gebiet der antiken Religionen mit den Mysterienkulten, Iranisches und Gnostisches, mit besonders ausgiebigen Bezügen auf die Handschriften vom Toten Meer, auf das Alte Testament und das Christentum sowie die beiden anderen Weltreligionen. Kulturhistorischer Überlegungen bedarf es, um mit dem Artikel von SUNTJENS über den biblischen Adam (und nicht etwa erst den Kain!) als einem agrarischen Typ etwas anfangen zu können. Vor allem leidet die Beweisführung aber daran, daß der Autor sich keine Mühe gibt, entsprechend zwingende Aussagen dafür beizubringen, daß Adam als ein solcher Typ zu gelten habe.

Ein Mangel macht sich in dieser Reihe vor allem insofern bemerkbar, als mit Ausnahme des Artikels von COLD, gewisse Gebiete sehr vernachlässigt scheinen, so vor allem, was zur Prinzipienlehre der Religionsgeschichte gehört. Über Methodik wird zwar gehandelt (FAGIOTTO und SMART), aber für unser Empfinden zu wenig tiefgründig; vereinzelt nimmt man Bezug auf die Geschichte der Religionsgeschichte (ALAND, DAVID) und beleuchtet das psychologische Erlebnis des Heiligen in seiner Beziehung zur Sittlichkeit (MEHAUDEN). Sowohl die Prinzipienlehre als auffallenderweise die Gebiete Mythos und Ritus kamen (allerdings nur in dieser Partie) wenig zum Zug. Der magische Flug, über den ELIADE berichtet, ist ein Genus, das von keiner dieser Kategorien in seinem Kern erfaßt wird.

Nur ein geringer Teil der Vorträge wurde in dieser Reihe von Ethnologen gehalten. Von rund zwanzig anwesenden Fachleuten hatten mehrere überhaupt keine Referate übernommen, z. B. GRIAULE, die anderen sprachen meist zum Hauptthema. Auch Ch. v. FÜRER-HAIMENDORF bezog sich in seinem an sich außerhalb davon liegenden Bericht über die vorbuddhistische Religion der Sherpa wenigstens auf ein dort hinein spielendes Motiv, nämlich auf einen Berggott, der als König von Khumbu gilt. Keine solche Querverbindung ist erkennbar bei den drei restlichen Referaten der Ethnologen. Eines bezieht sich auf das Arbeitstapu bei einem orgiastischen Fruchtbarkeitsfest der Trobriandinsulaner (V. LANTERNARI). Von den beiden von führenden Männern aus dem Wiener Völkerkundemuseum im Zeichen der Selbstrevision dieser Schule beigesteuerten Artikeln über die ethnologische Erforschung der Religion (W. KOPPERS) in Australien und in Amerika (J. HAEKEL) verrät der zweite einen stärkeren Rückzug gegenüber dem Bild W. SCHMIDTS über die „Urreligion“ in diesen Erdteilen. Das bringt aber dem alten Evolutionismus

keinen neuen Auftrieb, denn, daß nun die Konzeption des Höheren Wesens und des Stammvaters, also von Gestalten, die nach HAEKEL doch schon den „Uramerikanern eigen gewesen sein dürften“, leichter aus dem bloßen Kraftglauben oder dem Animismus oder auch aus beidem und sonst noch etwa aus dem Totemismus herleitbar wären, ist damit weder gesagt noch gemeint. Natürlich kommt es für die Beurteilung des „Grundmenschheitlichen“ in dieser Sache noch darauf an, wie die Dinge in Nordasien und vor allem in Südasien, aber auch in Afrika aussehen, und es ist von J. HAEKEL auch hierüber einmal ein genereller Artikel an einem geeigneten Orte zu erhoffen.

Wenn W. MÜHLMANN als Vertreter einer mehr der soziologischen als der kulturhistorischen Methode aufgeschlossenen Ethnologenrichtung die Probleme der Soziologie der Religion übersichtlich abstrahlte, so vermißt man dabei die Verbindungslinien zwischen Soziologie und Geschichte. Sie hätten hier, zumal sie bei diesem Thema sich besonders aufdrängen, klar aufgezeigt werden müssen, und zwar um so mehr, als auch die Einordnung des Kongresses in die Zentralorganisation der Historischen Studien sowohl die Religionssoziologie als auch die Religionspsychologie künftighin beim Hervortreten vor diesem Forum in eben diese Richtung weist.

AL. CLOSS.

Gusinde Martin. *Die völkerkundliche Ausrüstung des Missionars.* (Steyler Missionschriftenreihe, 1.) 115 pp. in 8°. Kaldenkirchen 1959. Steyler Verlagsbuchhandlung.

Endlich ist den Missionaren ein Handbuch geschenkt worden, das sie mit dem völkerkundlichen Aspekt ihres verantwortungsvollen Berufes vertraut macht, ihnen die Pflicht psychologischen Sicheinfühlens in fremde Kulturen und Seelenhaltungen vor Augen führt. Der christlichen Mission von heute geziemt ein aufgeschlossenes Verständnis für das Anderssein fremder Seelenstrukturen und Lebensformen, die neben der abendländischen auch ihre Daseinsberechtigung haben.

In der Einleitung seines Büchleins schreibt M. GUSINDE: „Viel Gutes im Besitz der Natur- und Kulturvölker ist, zum Schaden beider Seiten, leider von Missionaren, großenteils aus Unkenntnis der einheimischen Sitten und Bräuche, sinnlos vernichtet worden“ (p. 12). Es ist heilsam, eine solche Feststellung einmal von berufener Seite zu hören.

Wichtig ist dann wieder einmal der Hinweis auf die Pflicht zur gewissenhaften Erlernung der einheimischen Sprachen (pp. 13 und 33). Eine christliche Grundlage läßt sich nämlich auch bei den Kleinstämmen unmöglich ohne eine Erfassung ihrer Mentalität durch die Muttersprache legen.

An den ersten Abschnitt, in dem die allgemeinen und positiven Verpflichtungen für den Missionar dargelegt werden (pp. 1-24), schließt sich ein längerer und grundlegender Exkurs über das erforderliche Wissensgut des Missionars an, in dem der Autor nacheinander in meisterhafter Beschränkung des Stoffes die einzelnen Wissensgebiete behandelt: Rassenkunde, Urgeschichte, Sprachwissenschaft, Völkerkunde (Methodik, Geschichtsbild, Tiefkulturen, Mutter- und Vaterrecht, Kulturvölker). Daraus ergibt sich dann als logische Schlußfolgerung Kapitel 3 (pp. 75-106): Die Weiterbildung des Missionars, dessen praktische Beispiele für sich selbst sprechen. Aus der Fülle des Gebotenen kann ich nur ein paar Stichworte auswählen, um sie kurz durch eigene langjährige Missionserfahrungen aus der Südsee zu bekräftigen.

Es sei hier als ein ziemlich an der Peripherie zu liegen scheinendes Problem die Bekleidung der tropischen Inselstämme mit europäischen Kleiderstoffen genannt, eine Tatsache, die Außenstehenden zuerst in die Augen fällt und den Missionaren vor allem zum Vorwurf gemacht wird, obwohl die Schuld längst nicht bei ihnen allein liegt. In einem zu Neuguinea gehörigen Sprengel wurde jahrzehntelang auf eine flächenhafte Körperbekleidung der Eingeborenen gedrängt. Und der Erfolg? Ein in der Region langjährig tätiger Missionsarzt kam schließlich zu der Feststellung, daß Erkältungs- und Hautkrankheiten überhand nahmen und mancherorts die Frauen zu 50 % und darüber mit Tuberkulose infiziert waren! In andern Tropengebieten wird die Situation ähnlich sein, wenn von dort auch keine medizinischen Unterlagen gemeldet werden.

Des weiteren kann ein unbesonnenes und unzeitiges Eingreifen in die sozialen Stammesordnungen zur Auflösung aller ehemaligen ethischen Bindungen und zum Chaos führen. So hat mancherorts ein absolutes Verbot der alten Sakraltänze, die sich hinterher durchaus nicht als so abgöttisch herausgestellt haben, wie man anfangs vermeinte, die Eingeborenen innerlich zusammenbrechen lassen, so daß sie den Willen zum Leben überhaupt aufgeben haben. Mit etwas ethnologischer Vorbildung und psychologischem Einfühlungsvermögen hätte sich vieles, wenn auch nicht alles, im sakralen Bereich dieser Menschen zu christlichem Brauchtum umformen lassen! Bei jedem Volk der Erde, das noch einigermaßen natürlich lebt und denkt, finden sich eine Menge positiv religiöser Werte, die vom Missionar als Grundlage zum Aufbau einer christlichen Gesittung gebraucht werden müssen, soll die neue Religion organisch von innen heraus wachsen und nicht von außen her als etwas Fremdes aufoktroziert werden.

Darum sehe ich in GUSINDES Büchlein den größten Gewinn darin, daß er versucht, die für die Erfordernisse der heutigen Zeit aufgeschlossenen Glaubensboten zu weiterem Nachdenken anzuregen, und ihnen moralische Unterstützung und autoritativen Rückhalt gibt, auf einer als sicher erkannten Grundrichtung weiterzuforschen und weiterzuarbeiten in der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Denn es ist schon so, daß manch einer draußen sich unschlüssig fühlt, wieweit er in diesem oder jenem Fall gehen darf und soll, und den Mut verliert, wenn die einengende Kritik einer falschen Tradition einsetzt.

Dafür gebührt dem Verfasser unser großer Dank. Und auf Grund dieses ersten Bändchens in der neuen missiologischen Reihe des Steyler Verlags dürfen wir zuversichtlich erwarten, daß auch die noch folgenden Publikationen den Missionaren wertvollste Hilfen und Anregungen geben werden! Interessenten seien zum Schluß noch auf zwei einschlägige Artikel hingewiesen: P. A. PLANGGER SMB, Praktische Völkerkunde für den Missionar, Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft. 12.1956, pp. 141-145 und A. ROSENSTIEL, Anthropology and the Missionary, The Journal of the Royal Anthropol. Institute 89.1959, pp. 107-115. Im Zusammenhang mit dem Hinweis, den GUSINDE auf die Literatur aus neuerer Zeit bringt, hätte man gern auch einige ältere Werke z. B. von LEROY, LAVIGERIE, ROULENS usw. gesehen, die auch heute noch ihren hohen Wert haben. Auf p. 109 muß es heißen: Msgr. SCHARMACH statt Schramach. CARL LAUFER.

Bannerth Ernst. *Islam heute — morgen.* (Orient-Okzident-Reihe der Österr. UNESCO-Kommission, 1.) 198 pp. in 8°. Mit 4 Taf. und 2 Abb. Wien 1958. Austria-Edition. Preis: DM 15,—.

Auf ihrer Tagung in Neu-Delhi (1956) beschloß die UNESCO die Durchführung eines Großvorhabens unter dem Titel „Wechselseitige Würdigung der östlichen und westlichen Kulturwerte“ (p. 3). In Rahmen dieses Projektes gibt die Österreichische UNESCO-Kommission, in Fortführung einer großen österreichischen Tradition, eine „Orient-Okzident-Reihe“ heraus, deren erster Band hier vorliegt (p. 4 f.). Sein Zweck wird durch den Verfasser mit folgenden Worten umschrieben: „Es soll hier im wesentlichen dargestellt werden, was die Anhänger des Islam als ihr Ideal betrachten, was sie aus den zugänglichen Quellen herauslesen und welches Erlebnis sie zu ihrer Einstellung führt. Zur kritischen Stellungnahme zu dieser Selbstaussage wird auf die am Schluß angeführte neuere europäische Literatur hierüber verwiesen“ (p. 7). Als Quellenmaterial „... wurde hier in der Hauptsache die moderne Theologie des sunnitischen Islam, wie sie an deren Hauptzentrum Kairo gepflegt wird, berücksichtigt. Hierzu kommen noch Äußerungen aus Pakistan, dessen Hauptideenträger der 1938 verstorbene Dichterphilosoph MUHAMMAD IQBÄL war“ (p. 7). — Da der Autor sich seit Jahrzehnten durch seine Publikationen als gründlicher Kenner des Islam und seiner Hauptsprachen (einschließlich Urdu, cf. Anthropos 37-40.1942-1945, pp. 605-619) ausgewiesen hat, vermag er ein reiches und lebendiges Bild der Gedankenwelt des heutigen Islam zu geben. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert: Wiege einer Weltreligion [= Mohammed und der Frühislam] (pp. 15-60); Der historische Islam (pp. 61-98); Neuaufbau (pp. 99-182). Der Zielsetzung entsprechend,

werden überall lediglich islamische Selbstaussagen (sei es in wörtlicher Übersetzung, sei es in Paraphrase) vorgeführt. Einseitigkeiten in der Einstellung der benutzten Autoren werden nicht geleugnet (cf. p. 14), wie solche auch für manche europäische Publikationen zugegeben werden (cf. p. 9), aber in wohlwollender Weise psychologisch verständlich gemacht (cf. pp. 9 f., 14). Die Notwendigkeit einer historischen Kritik wird grundsätzlich durchaus betont (pp. 7, 10, 183, 187), aber auf ihre Anwendung im einzelnen wird bewußt verzichtet (p. 10) — was der Leser immer vor Augen haben muß. Um eine Probe dieser Kritik zu haben, brauchte man z. B. nur das Leben Mohammeds nach dem ägyptischen Modernisten MUHAMMAD HUSAIN HAIKAL (pp. 15-57) mit der (ganz und gar nicht polemischen, sondern sehr objektiven und sogar wohlwollenden) Darstellung von R. PARET (cf. *Anthropos* 54.1959, p. 613) zu vergleichen. — Einige kleine Schönheitsfehler seien angemerkt: Die Transkription ist nicht immer ganz einheitlich; so findet sich Yemen (p. 17) neben Jemen (p. 35). 'Abd al Mutallib (pp. 18, 33, 61, 133) ist wohl ein Versehen für 'Abd al-Muṭṭalib; p. 75 Zeile 4, ist statt „nach“ wohl zu lesen „noch“, p. 79 Zeile 7 von unten statt „Aufzucht“ wohl „Aufsicht“. Bei wörtlichen Übersetzungen arabischer Texte finden sich hie und da stilistische Unebenheiten. Solche Kleinigkeiten verschwinden aber völlig gegenüber der reichen hier gebotenen Information, die auch manche weniger bekannte Seiten des heutigen Islam hervorhebt (cf. z. B. pp. 79-90 über positive Wertung der Mystik im heutigen Islam, pp. 100-107 über die geistigen Grundlagen Pakistans, u. a. m.). Die Abschnitte über die Schī'a (pp. 90-94) und über Brauchtum der religiösen Unterschicht (pp. 95-98) geben, bei aller Gedrängtheit, eine klare Darstellung des Wesentlichen. Vor allem nimmt das Buch, wegen der Art des darin verwerteten Quellenmaterials, eine Sonderstellung unter den (gegenwärtig sehr zahlreichen) Neuerscheinungen über den Islam ein und vermag, obwohl es sich an weitere Kreise wendet (cf. p. 5), auch dem Fachmann manche Bereicherung und Anregung zu geben.

JOSEPH HENNINGER.

Gollob Hedwig. *Religionsgeschichte der Archaisk.* 58 pp. in 8°. Mit 51 Abb. Wien 1959. Kommissionsverlag GEROLD.

Ohne Inhaltsverzeichnis, ohne Literaturbelege, weder in Form eines Verzeichnisses noch von Fußnoten, einzig unter Hinweis auf frühere Veröffentlichungen der Verfasserin mit bizarren Titeln („Chrysagor“, „Das Reich der Ananke“), ohne Angabe der Bilderherkunft, ohne Vorwort und auch ohne merkliche äußere Gliederung des Textes hebt es an: „Am Anfang aller religiösen Erkenntnisse steht die archaische Trinitas. Sie erscheint als das höchste Götterzeichen“ (Sperrung vom Rezensenten), und als Beleg wird auf „Hethitisches Felsrelief aus Boghasköj“ hingewiesen. Grundschemata sind der „Weltenzylinder“. „Aber nicht nur die Erscheinungswelt liegt in jenem drittpersonlichen Weltenzylinder, sondern die beiden anderen Gottheiten wohnen selbst darinnen.“ Erste ist gleichsam die „potentielle Energie“ und die zweite deren „kinetische Energie“. Was auf den halbhundert Seiten mit ekstatischem Schwung, in geschraubter Sprache und unter Hinweis auf Ikonographie mediterraner, orientalischer und indischer Hochkulturen über Theophanie, Aktion, Wandlungen, Spaltung, Schwinden, Eingehen in Ahnungen der Seele und Restauration dieser allanfänglichen archaischen Trinität ausgeführt wird, sind bestenfalls Ahnungen, der Seele der Verfasserin entgegen! J. MARINGER.

Derolez R. L. M. *De Godsdienst der Germanen.* (De Godsdiensten der Mensheid, 8.) 282 pp. in 8°. Met 11 pln., 11 afb. en 3 krt. Roermond en Maaseik 1959. J. J. ROMEN & Zonen. Prijs: ingenaaid f. 15,50; gebonden f. 17,25.

In der Schriftenreihe „De Godsdiensten der Mensheid“, die für ein Laienpublikum die Religionen der Erde darbieten will, hat der Genter Germanist DEROLEZ die germanische Religion behandelt. Wenn man sich darüber Gedanken macht, wie man eine solche Darstellung einrichten soll, sieht man sich einer Reihe von Schwierigkeiten gegenübergestellt. Gerade in diesem Fall, wo unsere Überlieferung dürftig und lückenhaft ist,

will es nicht gelingen, zu einem allseits befriedigenden Verfahren zu kommen. Paradoxiertweise kann man sagen, daß es weit leichter ist, ein dickes wissenschaftliches Buch über die germanische Religion zu schreiben, als ein schmales *Aperçu*. Man kann sich zwar darauf beschränken, das Material dem Leser vorzulegen, die Mythen nachzuerzählen, sich also weitgehend auf die Tatsachen beschränken. Das aber genügt nicht für einen intelligenten Leser, der fragt, wie nun eigentlich die Religion der Germanen beschaffen war. Man muß also doch eine gewisse Deutung versuchen, man muß dem Leser klarmachen, welche Gedanken unsere heidnischen Vorfahren sich von ihren Göttern gemacht haben, wie auf dem weiten germanischen Gebiet Übereinstimmungen neben Unterschieden vorhanden sind, wie sich endlich in dem zeitlichen Raum von über tausend Jahren (Bronzezeit bis Christianisierung) die Religionsformen entwickelt und umgestaltet haben.

Diesen zweiten, weit schwierigeren Weg hat DEROLEZ gewählt. Er zeigt dabei eine ausgedehnte Kenntnis der Quellen wie der wissenschaftlichen Literatur; er bemüht sich, mit nüchterner Kritik die heutige Lage der Forschung darzustellen. Man muß ihm das Verdienst zusprechen, daß er diese Aufgabe auf befriedigende Weise gelöst hat. Man darf ja nicht erwarten, daß dabei auch neue Einsichten für die Wissenschaft gewonnen werden. Schon der Umstand, daß genaue Hinweise auf die einschlägige Literatur fehlen und daß man sich nur an einer Auswahl aus der Bibliographie orientieren muß, beweist, daß es dem Verfasser nicht darum zu tun war, auch einen Beitrag zur Forschung zu liefern. Wenn trotzdem hier und da eine Bemerkung auch dem Fachgenossen neue Einsicht vermittelt, so muß man das als einen besonderen Gewinn würdigen.

Die Frage lautet also nur: wird dem Leser ein überzeugendes und klarfaßliches Bild der germanischen Religion geboten? Die Antwort hängt davon ab, was der Leser in einem solchen Buche sucht. Will er sich über Ritus und Kultus, über Göttermymen und Glaubensformen orientieren, so findet er hier fast alles, was er nur verlangen kann. Aber hat er sich eine Vorstellung von dem machen können, was nun eigentlich den Zentralpunkt der germanischen Glaubensanschauungen ausmacht? Jeder Polytheismus ist für den modernen Menschen schwierig zu verstehen. Es gibt so viele Götter nebeneinander; sie überschneiden sich in ihren Tätigkeiten, oder sie scheinen sogar miteinander im Streit zu liegen. Glaubte der germanische Mensch an alle diese Götter mit der gleichen Inbrunst? Standen sie stets in ihrer Gesamtheit vor seinem Bewußtsein? Oder wechselte die Intensität dieses Bewußtseins je nach der Lebenslage, in der sich der Mensch befand? Gehörten die Götter vielleicht zu bestimmten Schichten der Gesellschaft? Kurz gesagt: welche Funktion hatten sie im Glauben der Germanen?

Wenn ein Volk sich eine Reihe von Göttern schafft und diese Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende hindurch verehrt, muß es dieser Mächte bedürfen. Sie müssen ihm überdies in allen Lebenslagen Hoffnung und Hilfe, Kraft zum Handeln und Trost im Leiden geboten haben. Jeder Gott auf seine Weise. Aber alle zusammen müssen ihre segensreiche Wirkung auf das gesamte Leben und in allen Lebenslagen ausüben. Damit ist dann auch schon gesagt, daß die Götter zusammen eine Totalität bilden, die dem Kosmos von Welt und Mensch vollkommen entspricht. In dieser Totalität hat jeder Gott seine eigene Funktion, die den Bedürfnissen der unterschiedlichen Lebenslagen angepaßt ist. Das Ganze bildet also ein funktionelles System. Wie sah dieses bei den Germanen aus?

Seit einigen Jahrzehnten arbeiten wir, positiv oder negativ, mit einem System, das der französische Forscher G. DUMÉZIL aus den überlieferten Tatsachen rekonstruiert hat. Er betrachtet das System als indogermanisch; die Teilmölker haben ihre Sonderexistenz mit diesem Glaubenssystem angefangen und haben es im Laufe ihrer Geschichte mehr oder weniger rein erhalten. Aber die historischen Umstände dieser Teilmölker waren so stark verschieden, daß wir mit starken Verschiebungen und Auflockerungen des Systems rechnen müssen. Während die früh einsetzende Tradition der Inder das Glaubenserbe noch ziemlich gut bewahrt hat, sind die Römer schon stärker von der mediterranen Umwelt beeinflußt worden, die Griechen haben ihren Glauben durch den Kontakt mit den Randkulturen des ägäischen Meeres gänzlich umgestaltet. Die Überlieferung der Kelten ist so dürftig, daß man hier nur wenig mehr zu finden hoffen kann, und doch

zeigen sich noch deutliche Spuren. Die Germanen am Rande der Oekumene haben das alte System noch gut erkennbar beibehalten.

Man kann natürlich sagen: dieses System sei eine Hypothese, mit der der eine Forscher arbeiten kann, der andere nicht. DEROLEZ gehört zu denjenigen, die mit DUMÉZILS System wenig anzufangen wissen. Hier muß die Veranlagung jedes einzelnen Forschers entscheiden, denn, wenn er zu dieser Hypothese keinen richtigen Zugang findet, verwandelt sich die überzeugendste Beweisführung in eine Reihe von Scheinargumenten. Das ist offenbar der Fall bei DEROLEZ. Doch muß ich gleich hinzufügen: seine Abweisung der DUMÉZILSchen These (pp. 46-48) scheint mir zu dürftig und oberflächlich. Man hat DUMÉZIL schon früher den Vorwurf gemacht, daß seine Auffassung zu statisch sei, oder sogar eine Gedankenkonstruktion, die den Tatsachen der Überlieferung nicht gerecht werde. Dem üppigen Dynamismus der evolutionistischen Theorien gegenüber wirkt allerdings der Gedanke, daß ein formales funktionalistisches System das Rückgrat aller indogermanischen Polytheismen bildet, rein statisch. Man braucht aber nicht lange in DUMÉZILS Büchern gelesen zu haben, um zu bemerken, daß er überall bestrebt ist, nicht nur nachzuweisen, daß die überlieferten Systeme nur teilweise dem Urschema entsprechen, sondern auch zu erklären versucht, welche historischen Faktoren die Veränderungen herbeigeführt haben. Übrigens kann man ja auf demselben Grundplan sehr verschiedene Gebäude errichten.

DEROLEZ hat leider, wie mir scheint, die Neigung, die Betrachtungen DUMÉZILS ein wenig zu ironisieren. Damit kommt man aber nicht weit. Zum Schluß seiner Bemerkungen sagt er: „Überdies ist seine ausschließlich soziologische Auffassung schwierig mit dem Wesen der Religion in Einklang zu bringen, die doch vor allen Dingen sich auf ‚das ganz Andere‘ bezieht, das nicht nur in Gruppenverbänden verehrt wird.“ Zunächst wäre jetzt zu fragen, ob der angeführte Begriff RUDOLF OTTOS, der heute gar nicht mehr so unangefochten dasteht, für die Religionen aller primitiven und halbzivilisierten Völker gültig ist. Und zweitens, zeigt sich „das ganz Andere“ nicht eben auf eine erschreckende Weise in *Wodan*, den auch DEROLEZ als einen Standesgott betrachtet?

Seitdem VENDRYÈS den überraschenden Nachweis geführt hat, daß mehrere religiöse Termini den italo-keltischen und indo-iranischen Sprachen gemeinsam sind (z. B. irisch *cretim* „glauben“, *crabud* „Verehrung“, *íress* „Glauben“, *nóeb* „heilig“) beurteilt man das Wesen der indogermanischen Religion doch wohl bedeutend positiver als früher. Die indischen Brahmanen, die römischen Flamines, die keltischen Druiden sind die Erben einer Priesterklasse, die schon in der gemeinsamen Urzeit ausgebildet war. Wo es aber Priester gibt, gibt es auch ein Nachdenken über die Glaubensformen und folglich auch eine Systematisierung. Weil nun die indogermanische Gesellschaft ein ausgesprochenes Ständesystem gekannt hat (das bei den Indern zur Verknöcherung im Kastensystem führte), so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sich die Götter diesem System „angepaßt“ haben.

Auch DEROLEZ kann sich auf Grund der germanischen Überlieferung solchen Gedankengängen nicht verschließen. So bemerkt er (p. 115): „Ein gewisser Gegensatz zwischen *Odin* als Gott des Adels und *Thor* als Gott der Bauern läßt sich zweifelsohne feststellen.“ Leider scheint mir in dieser Formulierung der Gegensatz falsch. Denn *Thor* ist nicht eigentlich „Bauerngott“ (das wären vielmehr *Freyr* oder *Njord*), sondern der Gott der Bauernaristokratien; wenn er gelegentlich als Schutzgott des Ackerbaus auftritt, so geschieht das nach denselben Voraussetzungen, nach denen auch der römische *Mars* etwas mit dem Acker zu schaffen hat. *Odin* ist nicht eigentlich der Gott des Adels, sondern der königlichen Gefolgschaften. Das polare Verhältnis zwischen *Týr* und *Odin*, das gerade in ihren Beziehungen zum Phänomen des Krieges so klar hervortritt, bleibt in der Darstellung von DEROLEZ ganz im Schatten.

Bei der Behandlung der so stark schillernden *Odingestalt* bemerkt er abschließend: „Wir dürfen daran zweifeln, ob es wohl einen Sinn hat, einen bestimmten Zug oder einen bestimmten Aspekt als Ausgangspunkt zu wählen.“ Darauf möchte ich antworten: Natürlich ist es sinnlos, die komplexe Persönlichkeit dieses Gottes aus einem Zuge oder Aspekten heraus zu bestimmen. Aber es hat sicher einen Sinn, die Feststellung zu ver-

suchen, aus welcher Sicht auf diese Göttergestalt heraus sich die zahlreichen, einander scheinbar widersprechenden Charakterzüge zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammenfügen lassen. Das ist sogar eine methodische Forderung, mit der die Religionsbetrachtung als Wissenschaft steht oder fällt. Für den Germanen, der an seine Götter glaubte, war *Odin* sicherlich nicht nur ein Chaos von einander widersprechenden Eigenschaften, sondern eine einheitliche Gestalt. Es war ja nicht ein anderer *Odin*, den der Dichter, der Zauberer und der Krieger verehrten, sondern immer derselbe Gott, aber unter seinen verschiedenen Aspekten.

DEROLEZ bespricht die Einäugigkeit *Odins*, die Einhändigkeit *Týrs* und begnügt sich mit der Bemerkung, das seien nicht leicht zu deutende Züge. Wäre es hier nicht angebracht gewesen, die sinnvollen Deutungen mitzuteilen, die von diesen Mythen gegeben worden sind? Sie führen uns gerade in einen weiten Bezirk von indogermanischen Bezügen, die wieder bestätigen, wie einheitlich im Grunde das System der gemeinsamen Urreligion gewesen ist. Ich habe früher als meine Meinung ausgesprochen, daß es schlechthin unmöglich ist, auf Grund der germanischen (oder allgemeiner gesagt: der einzelvölkischen) Überlieferung zu einer Deutung der Göttergestalten zu gelangen; dazu muß man fortwährend die Anschauungen der verwandten indogermanischen Völker zum Vergleich heranziehen. Wenn man das aber grundsätzlich ablehnt, verbaut man sich den Weg zu einer wirklich fruchtbaren Einsicht. Daß dann aber unter solchen Voraussetzungen DEROLEZ mit Göttern wie *Balder*, *Ullr* oder *Heimdallr* herzlich wenig anzufangen weiß, kann nicht Wunder nehmen.

Diese agnostische Haltung des Verfassers ist zu bedauern. Wer eine Darstellung der germanischen Religion geben will, kann an den Fragen „Woher?“ und „Wohin?“ nicht vorübergehen. Haben die Germanen ihr Göttersystem selber gebildet oder war es auch für sie ein uraltes Erbe? Wenn Erbe aus der indogermanischen Urzeit, welche Beschaffenheit hatte es? Was haben die Germanen daraus gemacht? Welches waren die historischen Umstände, die zu tiefgehenden Umgestaltungen geführt haben können? Liegt hier eine gleichmäßige Entwicklung vor, oder aber muß man an eine völlige Revolution des alten Systems denken? Wie hat die germanische Geistesart, ihre soziologische Struktur, ihr historisches Erleben, ihre Umwelt den Glauben umgestaltet? Wer darauf antworten will, muß zuweilen scharf zugreifen; er muß versuchen, eine von ihm geschaute Ordnung wiederherzustellen und aus den Fragmenten der Überlieferung ein sinnvolles Ganzes zu bauen.

JAN DE VRIES.

Beckman Lars. *A Contribution to the Physical Anthropology and Population Genetics of Sweden.* Variations of the ABO, Rh, MN and P Blood Groups. 189 pp. in 8°. With 44 maps and 122 tables. Lund 1959.

Der Autor versucht, die anthropologische Geographie vorwiegend durch Blutgruppenmaterial zu beleuchten. Er stützt sich dabei auf schon Vorhandenes aus Archiven. (200 000 Individuen für das ABO-System, ohne Aufteilung in A_1 und A_2 ; 74 000 für Rh mit gröberer, 9000 mit feinerer Aufteilung; 10 500 für MN und 10 500 für P; 17 000 für A_1 und A_2 .) Außer der Untersuchung an 420 Nomadenlappen, die L. BECKMAN selbst vornahm, stammt das übrige Material von Schweden (Soldaten, Kinder, Blutspender, Vaterschaftsgutachten). Leider ist das Material lückenhaft, so daß mehrere alte Isolatengebiete in Süd- und Südwestschweden ganz ungenügend erfaßt sind. Die sehr wichtigen Fragen spätzeitlicher innerer Migration werden von BECKMAN überhaupt nicht berührt.

Nach ROSINS Abhandlung über die Schweiz steht die vorliegende Untersuchung einzig da. Die zahlreichen Karten sind jedoch grob gezeichnet, was besonders bei der Generalisierung bisweilen zu Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit führt. Die Richtigkeit der Schlüsse ist durch die sehr ungleiche Größe der Daten für die verschiedenen Systeme beeinträchtigt. Manches erscheint auch in den Folgerungen unsicher, besonders der weit nach Süden angenommene Einfluß der Lappen. Andererseits hat BECKMAN als erster unzweideutig gezeigt, wie bunt die Blutgruppengeographie auch in dem ethnisch seit langer Zeit einheitlichen Süd- und besonders Mittelschweden ist. Auch zu der Sonderstellung der schwedischen Lappen hat er ein unschätzbares Material zusammengestellt.

Andere vom Verfasser aufgeworfene Probleme harren aber noch der Lösung, z. B. die Häufung des „östlichen“ q-Gens in gewissen, übrigens ziemlich großen Teilen von Mittelschweden, was m. E. gar nicht genügend mit finnischer Einwanderung in geschichtlicher Zeit erklärt werden kann — wie es aber L. BECKMAN für möglich hält. Hier zeigt sich eine etwas vorschnelle und ungenaue Behandlung stammeskundlicher Fragen, bisweilen auch in der Übernahme früherer Ergebnisse der morphologischen Anthropologie. Das mag überhaupt eine Schwäche der Anthropologen sein, denen es bei ihrer oft selbstgenügsamen positivistischen Richtung besonders schwer fällt, geschichtlich zu denken.

Die Arbeit ist trotz des rekordschnellen Taktes, in der sie fertiggestellt wurde (manche Spuren zeugen davon) und trotz eines allgemeinen Hanges zum vorschnellen Theoretisieren, wenigstens für Nordschweden eine grundlegende und wichtige Untersuchung. Sie ist überhaupt, mit Kritik studiert, ein wichtiger Baustein zu einer künftigen, besseren Regionalanthropologie von Skandinavien.

BERTIL LUNDMAN.

Sebeok Thomas A. and Ingemann Frances J. *Studies in Cheremis: The Supernatural*. (Viking Fund Publications in Anthropology, 22.) 357 pp. in 4°. With 5 fig. New York 1956. WENNER-GREN Foundation. Price: \$ 5.00.

Sebeok Thomas A. and Brewster Paul G. *Studies in Cheremis*. Vol. 6: *Games*. xi-123 pp. in 8°. Bloomington 1958. Indiana Univ. Press. Price: \$ 2.50.

Seit 1947 verfolgt die Indiana University ein sogenanntes „Cheremis Project“ unter der regen Leitung von THOMAS A. SEBEOK, dem jetzigen Herausgeber des „Journal of American Folklore“. Sein Ziel ist eine möglichst vollständige Erforschung der Sprache und Kultur der Tschheremissen, des kleinen, etwa 450 000 Seelen zählenden Volksrestes im oberen Wolgabecken. Die Ergebnisse dieser Studien erscheinen in der Publikationsreihe „Studies in Cheremis“.

„The Supernatural“ ist der zweite Band in dieser Reihe. Er möchte objektiv nicht über die Religion schlechthin, sondern über das „Heilige“ (so könnte man hier „supernatural“ am besten wiedergeben) berichten, so wie es in der Auffassung der Einheimischen selber verstanden wird, entsprechend dem vorangestellten Motto von R. H. LOWIE: „... considering each religion from the point of view of its votaries...“. Für den ersten Teil des Buches „Encyclopedia of the Sacred“ gilt dieses Motto bestimmt (pp. 5-257). Die Methode ist höchst sachlich. Die Verfasser stellen ein ausführliches Wörterbuch zusammen, aufgeteilt in neun Sektionen: A) Das personifizierte Heilige; B) Sakrale Zeremonien; C) Opfer, soweit sie nicht schon unter A und B genannt sind; D) Sakrale Personen, Kultträger; E) Sakrale Orte; F) Kultobjekte, Geräte; G) Omina, Wahrsagerei; H) Magie; I) Heilungen; J) Varia: Seelen, jenseitiges Leben, Animismus, Besessenheit, Kleidung. Die Einteilung innerhalb dieser neun Gruppen ist verschieden, unter A) z. B. rein sprachlich, in der alphabetischen Reihenfolge der Stichwörter, unter H) z. B. nach Untertiteln, entsprechend den magischen Wirkungen, unter G) z. B. nach den verschiedenen Methoden des Wahrsagens. Aber in allen Ober- oder Untergruppen sind die erklärten Stichwörter sämtlich die einheimischen Termini und Ausdrücke, und jeder Ausdruck ist in seiner Gruppe wieder eigens nummeriert, z. B. C₁, C₂, C₃ ... usw. Es ist nicht nur eine sachliche, sondern auch eine sprachliche Enzyklopädie. Dazu kommen dann noch die vielen Querverweise von einer Gruppe, von einer Nummer zur andern, so daß die schematische Anordnung organisch belebt wird. Die einzelnen Nummern werden verschieden ausgiebig erklärt, meist nur einige Zeilen, dann wieder halbe Seiten und manchmal auch über 2-4 Seiten hin. Jeder Nummer folgen die genauen Angaben über Quellen und Literatur. Am Schlusse des ersten Teiles steht schließlich ein ausführliches Sachregister mit den entsprechenden Hinweisen auf die Fundstellen in den einzelnen Gruppen. — Dieser erste Teil, der praktisch das corpus des Buches ausmacht, ist rein deskriptiv, nicht historisch und vergleichend. Seine Methode ist nachahmenswert.

Der zweite Teil „Studies of Dream Portents and Sacred Texts“¹ liest sich weniger

¹ Das Kapitel „Dream Portents“ ist bereits früher wörtlich erschienen in „Southwestern Journal of Anthropology“ 6.1950, pp. 273-285.

angenehm (pp. 261-309). Er ist analytisch, und zwar auf eine bisher in der Religionsethnologie ungebrauchliche Art. Die Autoren wollen in Ziel und Verfahren keine gewöhnliche „discourse analysis“ geben, sondern untersuchen Konstruktionen und stilistische Eigenarten bestimmter Texte (Träume, Zaubersprüche, Gebete) indem sie die sogenannte „formality of structural linguistics“ zusammen mit einem „quantitative approach of content analysis“ anwenden. Die Theorie dazu wird in einem einleitenden Kapitel erläutert (pp. 261-268). Allerdings wurde sie in ihrer Anwendung wieder modifiziert im Anschluß an eine Konferenz über die Methode selbst (University of Illinois 1955). Eine wesentliche Voraussetzung ist, daß sich das Sprachverhalten auf bestimmte Zeichen einer symbolischen Logik reduzieren läßt. In diesen Zeichen, für die Zahlen und Buchstaben eingesetzt werden, drückt sich die Symbolik, Deutung und Funktion des Sprachgeschehens aus. So bedeutet z. B. die Formel $[f(K + X_{13} + O) = i_1] + q$ soviel wie: „Wenn du im Traume singst, dann wirst du krank, sagen sie“; cf. die Erklärung p. 269 f. — Man kann zweifeln, ob sich mit dieser Methode, die sicher nicht viele Verehrer finden wird, inhaltlich viel für die Auswertung der Texte gewinnen läßt.

Der dritte Teil, „The Texture of Religious Life“ (pp. 313-337), faßt in einem Überblick das religiöse Leben zusammen. Zunächst wird der „heidnische Grundstock“ gekennzeichnet und dann der „christliche Überbau“. Als Beispiel für die bis in die neueste Zeit hinein wirksame religiöse Lebenskraft und die alten Unterströmungen schildern die Verfasser die völkische Bewegung *kugu sorta* (die große Kerze).

Dem Buch folgen zwei Appendices, der eine (von F. J. OINAS) mit dem etymologischen Register der aus dem Russischen stammenden religiösen Lehnwörter, der andere mit den geographischen Namen und Angaben. Vielleicht wäre in Anbetracht der kulturellen Überschichtungen auch ein entsprechendes Wörterverzeichnis für türkische oder bulgarische Ausdrücke wünschenswert gewesen. — Die Einleitung, die dem Buch voraus geht, bringt eine Charakterisierung der Quellen und eine skizzenhafte Darstellung der historischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Tscheremissen, in die das religiöse Leben eingebettet ist. Die Verfasser sind in der glücklichen Lage, ein reiches Quellenmaterial zu besitzen. Sie führen drei Kategorien auf: 1. Eine ziemlich vollständige Sammlung tscheremissischer Texte; 2. die anderssprachige Literatur, besonders die Arbeiten von UNO HARVA und HÄMÄLÄINEN; 3. als Ersatz für die verhinderte Feldforschung, einen geborenen Tscheremissen, der ihnen ständig zur Verfügung steht und der erklären und ergänzen kann.

Der sechste Band der Reihe über die Spiele („Games“) schöpft im wesentlichen aus den gleichen Arten von Quellen. Nur gibt es sehr wenige tscheremissische Originaltexte über die Spiele. Da mußte der einheimische Gewährsmann mit eigenen Berichten aushelfen; 23 Beschreibungen stammen von ihm. Der Rest ist englischen oder russischen Quellen entnommen. Das Material wird in ähnlicher Weise vorgelegt wie im ersten Teil von „The Supernatural“, nur tritt hier über die Beschreibung hinaus noch die sachliche, sprachliche, historische und vergleichende Erklärung hinzu. Im ganzen sind 97 Spiele aufgeführt, die in sieben Gruppen aufgeteilt werden: 1. „Es“-Spiele; 2. Individuelle Wettspiele; 3. Gemeinschaftsspiele; 4. Spiele mit Partnerwahl; 5. Rhythmische und dramatische Spiele; 6. Scherzspiele; 7. Nicht klassifizierbare oder nicht zu identifizierende Spiele. Bei der ersten Gruppe, den „Es“-Spielen, steht irgendein unbestimmtes Individuum oder Ding im Mittelpunkt. Die letzte Gruppe zählt neben wohlbeschriebenen Spielen auch eine ganze Reihe auf, von denen man nur den Namen kennt. — Innerhalb jeder Gruppe steht zunächst am Anfang als Stichwort der tscheremissische, russische oder englische Name des Spieles, dann folgt die Beschreibung des Herganges (immer auf englisch), und schließlich die Erklärung, oft mit vergleichenden Verweisen auf ähnliche Spiele in andern Teilen der Welt. Jeder Abschnitt gibt in Zahlen die benutzten Quellen und die Literatur an, wozu sich im Anhang ein eingehendes Verzeichnis befindet. — Das Buch, obwohl nicht umfangreich, ist wegen seines kondensierten Materials nicht nur eine gute Orientierung über die Spiele bei den Tscheremissen, sondern auch eine kleine Fundgrube für das gleiche Thema bei andern Völkern.

DOMINIK SCHRÖDER.

Hütteroth Wolf-Dieter. *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*. (Marburger Geogr. Schriften, 11.) 190 pp. in 8°. Mit 20 Abb., 6 Kt. und 8 Skizzen. Marburg 1959. Geogr. Inst. d. Univ. Marburg. Preis : DM 7,50.

In recent years, the interests of anthropologists, especially in the United States, have turned largely towards the study of human relations and social psychology ; straight ethnography as well as ergology and economics have been comparatively neglected. It is fortunate that Geographers have taken up these fields and have prepared a number of very valuable studies. We might miss in some of these studies the theoretical background and familiarity with comparative material which the anthropologist usually has, but such a lack is not really decisive.

HÜTTEROTH's book is the work of a geographer and its most interesting aspects are : a deep insight into the interrelations of climate and landscape and the economic and social habits of nomadic or half-nomadic tribes ; interest in problems of modernization ; and a good training in field observation. His book is in many respects closely related to the studies of FRÖDIN who worked in almost the same area. FRÖDIN was one of the first who studied in detail the schedule of migrations of individual tribes and the reasons which underly these migrations. HÜTTEROTH specialized in Kurdish tribes in the easternmost parts of Turkey, an area which for many years was inaccessible to anthropologists, but in which basic changes had taken place after the elimination of the Armenians.

He starts out with a set of definitions and differentiates transhumance from alp economy and real nomadism. Nomadism, again, can be divided into mountain and plains nomadism. Semi-nomadism is an intermediate form between real nomadism and transhumance and alp economy. He then proceeds to define the typically Turkish form of *yayla* economy. A *yayla* is a summer grazing area especially for small herd animals (but not exclusively for them) which is usually, but not always, in a higher elevation and used by city or plains dwellers. The *yayla* settlement can be a tent camp or a normal village, but in both cases the settlement is used only during the warm season.

The main body of the book is devoted to a description of the Kurdish tribes of the Eastern Taurus, their migratory systems and economy. Here, it is clear that real nomadism became a marginal economic activity, because taxes taken by settled groups were imposed upon tribes for the use of pasturages which the tribes had regarded as their own but which now are regarded as property of the villagers nearby. On the other hand, *yayla* economy is still profitable. Similar processes were observed by myself in the Western Taurus. Another factor which tends to limit nomadism is the creation of national frontiers after the First World War which prevented a number of tribes from reaching their summer or their winter camps.

The study also shows the consequences of the evacuation of Armenians from this area. Not only that agriculture and irrigation was given up in a number of areas because not enough population was available, but also the sale of agricultural or nomadic products to cities or towns stopped because the towns were empty. Specialists in several primary or secondary agricultural activities were missing ; orchards were left alone and no replanting took place. Kurdish tribes began to move into the formerly Armenian areas ; no large-scale immigration of Turks occurred. The author reports and analyzes these changes without emotional involvement, a point which, I think, should be specially mentioned. He has also paid attention to some of the modernization schemes of the Turkish government. On the one hand, the government would like to see the tribes settled, as the former Ottoman government did ; but on the other hand, the Turkish government is also interested in transforming the area into a really modern and productive zone. Model cattle or dairy farms of large size are planned. The author carefully evaluates the possibilities of such developments in the absence of good motor roads which could absorb the surplusses by transporting them to areas in the West ; the absence of any industries and the unlikelyhood of creation of such industries in the near future ; and the absence of an urban or rural population of any size and buying power. He seems to be more in favor of plans which would attempt to build up on the existing system of *yayla* economy by introducing better cattle or sheep, better care for the animals, etc.

Many of his statements and observations will be valuable for other regions in the Near East. It is hoped that the work of S. WESTPHAL-HELLBUSCH on Eastern Turkey as well as the work of F. SCHURMANN on Afghanistan will soon be available, too, so that we have a broad coverage of nomadism or semi-nomadism in the Near East according to modern view-points.

The book would certainly have profited by the use of theory ; for instance, for many problems, W. SCHMIDT's study on property relations among nomads would have been very helpful. But this is a point of minor importance. W. EBERHARD.

Pirenne Jacqueline. *Paléographie des inscriptions sud-arabes*. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique. (Verh. v. de Koninkl. Vlaamse Acad. voor Wetensch., Lett. en Schone Kunsten van België. Kl. d. Lett., 26.) I : Des origines jusqu'à l'époque himyarite. 337 pp. in 4°. Avec 34 pl. et 6 tabl. Bruxelles 1956.

Dans les recherches sur les inscriptions sud-arabes, on constate, depuis longtemps, une tendance à raccourcir la chronologie. La théorie de EDUARD GLASER et FRITZ HOMMEL, selon laquelle les inscriptions minéennes seraient antérieures aux sabéennes et remonteraient jusqu'au XIII^e siècle av. J.-C., était déjà abandonnée de plus en plus ; on admettait généralement qu'il fallait placer les inscriptions les plus anciennes au VIII^e siècle (voir les références : *Anthropos* 37-40.1942-1945, p. 791, notes 15 et 16). Mais ce n'était pas sans causer quelque surprise que M^{lle} JACQUELINE PIRENNE, en 1954, proposa une thèse nouvelle qui raccourcit la chronologie d'une manière encore plus radicale¹. En se servant de comparaisons stylistiques, l'auteur établit que l'alphabet sud-arabe est tributaire de l'écriture grecque, d'où il suit qu'il faut placer le début des inscriptions monumentales sud-arabes au V^e, ou, tout au plus, au VI^e siècle av. J.-C.

Pour donner à cette thèse des bases plus solides encore, l'auteur a entrepris le grand travail d'établir systématiquement une paléographie des inscriptions sud-arabes, dans un ouvrage qui doit comprendre trois tomes, recherche d'ailleurs très opportune, « dont on pouvait attendre un appoint des plus efficaces à l'avancement de la science historique, dans le domaine de l'Arabie du Sud » (p. 11). L'opportunité de cette méthode résulte du fait que les nombreuses sources épigraphiques qu'on connaît depuis un siècle ne sont datées qu'à partir du V^e siècle ap. J.-C., tandis que la majeure partie des inscriptions reste privée de classement. Ni le recours aux synchronismes², ni l'étude des institutions, ni l'archéologie (l'ère des fouilles commence à peine à s'ouvrir) constituent des méthodes pleinement efficaces pour donner aux inscriptions un classement chronologique suffisamment sûr (p. 11). C'est pourquoi l'auteur s'est tournée vers la paléographie, malgré le scepticisme qu'on trouve souvent à l'égard de celle-ci. Il semble cependant que la paléographie peut fournir des résultats valables si elle est basée sur un matériel assez étendu et sur des reproductions exactes (ce qui, dans le domaine des inscriptions sud-arabes, n'a pas toujours été le cas, cf. pp. 4-6, 62-65, 76-82), et si elle élimine des opinions reçues, mais souvent hypothétiques et aprioristiques, pour n'employer que des critères tirés des documents eux-mêmes. La manière dont l'auteur expose ces questions de principe (dans l'Introduction, pp. 11-17, et dans la Première Partie : Chronologie et paléographie, pp. 19-93) inspire une assez grande confiance dans la solidité de son travail qui s'inscrit « dans la ligne de la méthode de D. H. MÜLLER » (p. 76).

On suit donc avec le plus vif intérêt l'exposé des périodes, établies moyennant

¹ D'abord, dans une communication faite à la séance du 2 avril 1954 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, sous le titre : La Grèce et Saba. Problèmes de paléographie et de chronologie. Un résumé de cette communication fut publié dans *Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1954, pp. 119-125, le texte intégral en 1955 (voir *Anthropos* 51. 1956, pp. 328-329).

² Pour la valeur très relative des synchronismes (cf. pp. 25-30), il y a un exemple frappant dans l'inscription Hal 535 (RES 3022), qui fut successivement interprétée d'événements du XIII^e, du VI^e, du IV^e et du III^e siècle av. J.-C. — et toujours de façon plus ou moins plausible (voir pp. 27, 34, 36, 37, 211-215). Il est donc évident qu'il faut d'autres moyens pour décider une telle question.

cette méthode, d'abord : L'âge des « *mukarribs* » de Saba', qui comprend deux sections, caractérisées respectivement par les graphies A et B (pp. 95-154), puis : Les royaumes, époque comprenant également deux périodes : Des « *mukarribs* » aux rois, époque des graphies C et D (pp. 159-200), et : L'apogée minéenne (graphie E, pp. 201-243). L'Appendice (pp. 245-289) contient un certain nombre de notes, puis il y a des tables établies avec beaucoup de soin (pp. 291-337). — Sans énumérer trop de détails sur l'étude méticuleuse de l'auteur sur les formes des lettres, citons seulement la conclusion : « Ainsi, pour cette période ancienne de l'histoire sud-arabe... nous avons distingué trois grands stades graphiques dont nous avons établi l'ordre de succession ainsi : graphie à hampes simples, graphies à hampes élargies et enfin à hampes terminées par un élargissement qui constitue une première forme d'*apex*... » (p. 241).

De ce classement des inscriptions selon des critères paléographiques, il résulte des conclusions importantes dans le domaine de la chronologie et de l'histoire de l'Arabie du Sud antique qui permettent de résoudre plusieurs énigmes jusqu'ici inextricables. Sans nous perdre dans les particularités, signalons quelques résultats d'intérêt plus général :

1° L'âge des *mukarribs* de Saba' doit se situer non pas du VIII^e au V^e siècle, mais entre 460 et 300 environ (pp. 112-116, 137, 153-154) ³.

2° L'opinion selon laquelle tous les rois de Saba' sont postérieurs aux *mukarribs* est à rejeter ; il y a bien eu des rois (ou plutôt : des roitelets) avant cette période comme il y en a eu après (cf. pp. 122-126, 144-145, 191) ⁴.

3° Karib'il Watar, dont on avait supposé qu'il était le dernier des *mukarribs* qui abandonna ce titre et prit celui de roi (pp. 46-48), est en fait le premier des *mukarribs* (pp. 114, 119-122, 143-145, 154, 157, 176-177, 241-242, 287-289).

4° Enfin, « qu'est-ce qu'un *mukarrib* ? » (p. 144). La traduction de ce mot par « *Priesterfürst* » ou « *Opferfürst* » reposant sur des bases assez fragiles, traduction sur laquelle on avait construit une théorie qui est « plus une vue de l'esprit que le résultat de solides conclusions historiques » (p. 47), doit être abandonnée. Le caractère sacerdotal du *mukarrib* qui avait déjà été contesté par J. RYCKMANS (voir *Anthropos* 48.1953, pp. 321-322) n'est explicitement attesté que dans quelques textes qatabanites tardifs (cf. pp. 229, 230-237) ; pour Saba', il n'y a pas de preuve. M^{lle} PIRENNE explique le titre dans le sens d'« unificateur », tout en admettant qu'une telle unification est peu probable sans un dieu commun et qu'il faut donc bien attribuer au *mukarrib* un caractère théocratique, mais non pas sacerdotal (pp. 144-146 ; cf. aussi pp. 47-48, 121, 190-191, 239 note 2, 241-242).

Ce dernier point a, depuis, été soumis à un examen nouveau par M^{lle} M. HÖFNER qui arrive à une conclusion plus nuancée : l'acte de la fédération lui-même était une action cultuelle ; il s'agit non seulement d'une union d'hommes entre eux, mais aussi entre les hommes et les dieux. Ayant cette fonction de médiateur, le *mukarrib* avait sans doute un caractère sacré, probablement même sacerdotal ⁵.

De même, le débat sur la chronologie s'est poursuivi ⁶ et ne manquera pas de mettre en avant de nouveaux points de vue. On va suivre ce débat avec le plus vif intérêt, comme on attend avec impatience la publication du 2^e et du 3^e tome de

³ Si les inscriptions *monumentales* ne débutent pas avant le V^e siècle, il faut bien admettre l'existence d'une écriture protosabéenne, attestée par des graffites se situant entre le VIII^e et le VI^e siècle av. J.-C. (voir la Note additionnelle, pp. 279-289, où l'auteur traite un article de W. F. ALBRIGHT paru en 1956, surtout pp. 284-286).

⁴ C'est à deux de ces rois, et non pas à des *mukarribs*, qu'il faut référer les témoignages des textes assyriens (de Sargon et de Sennachérib) ; cf. pp. 27-29, 123.

⁵ MARIA HÖFNER, War der sabäische Mukarrib ein « *Priesterfürst* » ? Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 54. 1957, pp. 77-85 (voir le résumé : *Anthropos* 53. 1958, p. 627).

⁶ Voir W. F. ALBRIGHT, Zur Chronologie des vorislamischen Arabien (Von Ugarit nach Qumran. Festschrift für Otto Eissfeldt [Berlin 1958], pp. 1-8), surtout pp. 4-5 (résumé : *Anthropos* 54. 1959, p. 586) ; J. PIRENNE, Chronique d'archéologie sud-arabe 1955-1956. *Annales d'Ethiopie* 2. 1957, pp. 37-68, surtout 38-45, 49-51, 55, 56-57, 59-64 ; J. PIRENNE, Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après les sources classiques et l'archéologie (*Bibliothèque du Muséon*, 48), Louvain 1960.

l'ouvrage de M^{lle} PIRENNE. Mais les réactions qui se sont fait jour depuis la publication du 1^{er} tome montrent déjà combien M. le professeur G. RYCKMANS avait raison en écrivant dans son Avant-propos (p. 3) : « L'enquête menée par M^{lle} PIRENNE en un domaine pour ainsi dire inexploré, aboutit à des résultats qui ne manqueront pas d'attirer l'attention des historiens et des philologues qui s'intéressent au Proche-Orient sémitique. » On ne peut que féliciter l'auteur de ce travail qui fera date dans les recherches sud-arabes.

JOSEPH HENNINGER.

Panikkar (S. E. le Sardar). *L'Inde et l'Occident*. Quatre conférences. (Ecole pratique des Hautes Etudes, 6^e Section. Le Monde d'Outre-Mer, Passé et présent, 3^e série : Essais, 1.) 57 pp. in 8°. La Haye 1958. MOUTON & Co. Prix : fl. 4.—.

These four lectures of the Indian ambassador in Paris and author of several books on historical subjects connected with India describe the import of western ideas — mainly through British channels — on Indian culture in the 19th and 20th centuries, and the reaction of Indian leaders of thought and culture to these outside influences. The author believes that western influences have stimulated Indian cultural forces towards the creation of a new national culture.

But is not the author too optimistic ? A more impartial observer of present-day Indian cultural life cannot help noticing trends towards a wholesale abandonment of all ancient cultural values in favour of an alien civilisation, politically, economically, as well as intellectually. Indian art has been dead for a long time ; Indian literature is imitative, the Indian social structure is to be revolutionized and religion pushed into the background ; everything is sacrificed for the sake of economic progress and political prestige. No doubt, conservative forces are active and preach for a restoration of the ancient order ; but they have no constructive programme and want to return to a form of living and thinking which even the Indian villager has mentally outgrown in this age of the radio and cinema. One thing only is not certain yet : will India accept the western form of civilization — or succumb to an eastern type of communism ?

STEPHEN FUCHS.

Subbarao Bendapudi. *The Personality of India*. Pre- and Proto-Historic Foundations of India and Pakistan. 2nd ed., revised and enlarged. Foreword by Sir MORTIMER WHEELER. (M. S. University Archaeology Series, 3.) xvi-193 pp. in 4°. With 43 fig. and 11 pl. Baroda 1958. Faculty of Arts. Price : Rs. 20.00.

That this second edition of the author's book should become necessary within the short span of two years, is proof of the growing interest in the early history of India.

The author has enlarged this new edition considerably — from 135 to 193 pages, and revised the text in many places. He has completely changed and re-arranged the chapter "Geographic Factors in Indian Archaeology" and enlarged it ; he has added more details in his account of the culture sequences in the Indus Valley area and, in an appendix, has attempted a correlation of tradition and archaeology. Finally, he has added 12 new illustrations and diagrams, partly borrowed, and this time he has inserted them all in the body of his book to make their perusal easier for the reader. His bibliography has also been enlarged, though it is still not complete. (We miss, for instance, L. ANGLADE, Dolmens and Tombs of Pulney Hills. *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, N. S. 8.1954, 2, pp. 23-78. Nor does the author mention sites like Pachmarhi and Adamgarh, or discuss the considerable number of rock paintings and engravings.)

He has condensed his criticism of FÜRER-HAIMENDORF's thesis which assigned the South-Indian megaliths to primary Dravidian immigrants. He did so probably because FÜRER-HAIMENDORF himself has already admitted that his assertion cannot be upheld on the evidence available ; the more so, as the black-and-red ware is found widely outside the Megalithic area.

SUBBARAO's new chapter on "Tradition and Archaeology" in the appendix leads but to few tangible results. But this is not the author's fault. For one thing, Indian

tradition does not go back very far, in spite of the phantastically long periods of time of which the Indian scriptures speak. The oldest Indian traditions are found in the Rigveda, which, although some parts may be older, was composed as a whole after the arrival of the Aryans in India, that is, between 1500 and 1200 B. C. Then, the "historical" passages in the Indian scriptures are so unreliable that they yield very few definitive dates and facts. The early Indian authors were no historians and freely changed facts as well as dates and place names when it suited their purpose. It is to the credit of the author that he refrains from speculations which are so common among Indian historians trying to reconstruct early Indian history through tradition. Such attempts are bound to prove sterile, if one adheres strictly to scientific standards of research.

Instead of concentrating on a correlation of tradition and archaeology, the author should have called upon anthropology to help him unravel at least a few of his many problems. This should not be impossible as many primitive tribes exist in India who have preserved their pristine mode of life for many centuries. The same can be said also of the artisan castes (potters, smiths, weavers, etc.), the low castes and the untouchables of India in general. These little known groups of the Indian population may in their material and mental culture possess many clues for a better understanding of, for instance, the Indus Valley civilization. Of course, for such a correlation the author would require the collaboration of the anthropologists.

Another chapter which we miss in SUBBARAO's book should aim at connecting the various phases of Indian prehistory and archaeology with similar cultures in other parts of the world, especially the Middle East, Inner Asia, Indonesia and Africa. The author is perhaps too exclusively concentrated on India alone.

Since the author's book appeared in a second edition, two new books on Indian prehistory and protohistory have been published; one is D. H. GORDON's *Prehistoric Background of Indian Culture* (Bombay 1959) and the other M. WHEELER's *Early India and Pakistan* (London 1959). Though these more recent publications, by two so eminent experts on the field, cover more or less the same ground, they do not make SUBBARAO's book obsolete as they often view their subject from a different angle and do not go so much into details.

STEPHEN FUCHS.

Baden-Powell B. H. *The Indian Village Community*. (Behavior Science Reprints.) xvi-456 pp. in 8°. With 2 diagrams. New Haven 1957. HRAF Press. Price: \$ 3.95.

The Reprint Series is one of several means by which the Human Relations Area Files, Inc. seeks, as it claims, to promote and facilitate research and comparative study in the social sciences. The reprints are designed to make selected works of lasting value available to the scholars. Such works are nowadays difficult to obtain because demand for them has fallen below the level required by commercial publication. This is why they are not republished.

One of the books which fall under this category is B. H. BADEN-POWELL's classical treatise "The Indian Village Community". At the present time many new books and studies are continuously being published on Indian village life, which is proof that at last scientific interest is focussed on this important aspect of Indian social and economic life. It is very appropriate that this work, which has long been out of print and unavailable even in libraries, should have been reprinted.

Students of Indian village community life must be grateful to Human Relations Area Files, Inc., New Haven, who reprinted the book with the permission of the former publishers, LONGMANS, GREEN and Co., London. Naturally, after so many years — BADEN-POWELL's book was first published in 1896 — many land systems and social customs of India described in the book have disappeared or changed considerably. But BADEN-POWELL's work retains its value forever because it gives reliable information on the village communities of India in the past. Moreover, it contains a wealth of other information on tribal and Hindu customs prevalent in his time, but fast disappearing in the new age inaugurated by India's independence.

STEPHEN FUCHS.

Hussain Matlub. *A Socio-Economic Survey of Village Baffa in the Hazara District of the Peshawar Division.* (Publ. No. 5., Village Survey Series, 1.) x-393 pp. in 8°. With many tables and 2 maps. Peshawar 1958. Board of Economic Enquiry. Price : Rs. 3.00.

This report of a village survey in the Hazara District of the North-West Frontier Province in West-Pakistan is the first of a series of socio-economic village surveys, planned by the Board of Economic Enquiry at the Peshawar University.

The purpose of these reports is, as claimed in the Preface by the Director of this Board, to provide a full and detailed picture of the economic and social life in typical villages of each district in the North-West Frontier. The Board of Economic Enquiry hope that by such studies, carried out systematically and following an identical scheme in villages over a large area, Government and other agencies will gain a better knowledge of the real situation in these villages, take adequate administrative measures and deal practically and effectively with the problems of each area.

The report under review considers mainly the economic side of village Baffa in the Hazara District. Baffa is a fairly large village with over 6,500 inhabitants. After a general survey of the village, the author discusses agricultural produce and methods of cultivation, farm accounting, land holding and land tenure, rural credit, cottage industries, marketing of the village produce, and family budgets.

In several extensive appendices the author gives details about land allotments to refugees (from India), about the system of inheritance and, lastly, about his methods of investigation and the questionnaire used in collecting his data. A great number of tables and statistics form the basis of his findings and give proof of the soundness of his conclusions. The author spent over a year on his research at Baffa.

One has the impression that the author of this survey has not fully digested the abundance of statistics collected and that his analysis of the data is not exhaustive. He has also much neglected the social part of his study, which might have shed much additional light on the credit and debit sides in this account of Baffa village. The author discusses very summarily the inheritance system prevalent in Baffa and makes some passing remarks about the social relations between the different classes of the village population. But during a whole year devoted to the study of a single village the author should have been able to gather more relevant material on the social life of the village, on the significant differences in its social structure, on the effects of technological changes on social habits, on the effects of education, and on the economic and social consequences of the recent political upheaval — the partition.

In the rather scanty bibliography one misses H. CALVERT, *The Wealth and Welfare of the Punjab* (Lahore 1932, 2nd ed. 1936), a work which could have given the author much inspiration.

The book is very carelessly edited and abounds in printer's errors. On p. 31, for instance, I counted no less than 15 misprints ; that is too much even for a Government publication priced as amazingly low as this one.

Though this first number of a whole series has its serious defects, there is no doubt that the village surveys scheme as such is sound and practical and will prove very useful if carried out by more competent research workers.

STEPHEN FUCHS.

Dumont Louis. *Une sous-caste de l'Inde du Sud.* Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar. (Ecole pratique des Hautes Etudes, 6^e Section.) vi-460 pp. in 8°. Avec 38 pl., 24 fig. et 1 carte. La Haye 1957. MOUTON & Co. Prix : fl. 32.—.

This monograph is based on research carried out by the author during two years of fieldwork in South India. While studies of aboriginal tribes in India are fairly numerous, the lower Hindu castes have so far received much less attention from anthropologists. The present work is therefore most welcome. The author divides his book into three parts : 1) General Character and Economic Life ; 2) Social Organization ; and 3) Religion.

The Kallar represent an important caste ; there are over half a million of them. They live south of the Kaveri river and east of the Western Ghats, but in strongest concentration in the Tanjore and Madura districts. They regard themselves as Shudras ; that is, they belong to the fourth and lowest stratum of the Indian caste hierarchy. However, the author does not define their exact social position clearly. To do so, he should have tried to find out with what castes the Kallar may smoke, what castes accept food and water from them ; from what castes they may accept wives without being outcasted, and what castes give their girls in marriage to them.

According to their own traditions, the Kallar used to live in the north of India. The author, however, doubts the correctness of this tradition. Still, he admits that the Kallar are fairly recent immigrants into their present habitats, which were but thinly populated before their arrival and are not very fertile. This problem of their original home should be studied further. It is possible that the Kallar are related to a caste bearing the same name in eastern Central India. There the Kalar (sic) are distillers of liquor. Though not exactly a criminal caste, they are certainly of low social status.

The author has studied more closely the Pramalai sub-caste of the Kallar, living west of Madura. They seem to have preserved more of their original culture, while the Kallar of Tanjore district are the most civilized sub-caste and now almost fully integrated as a Hindu caste.

In the past the Kallar were known for their criminal propensities ; they were cattle lifters and robbers. (It is strange that the author has so little to say about this anti-social side of Kallar life.) Until 1947, the Pramalai Kallar were classified as a "Criminal Caste", that is to say, their criminal reputation had earned them special police supervision. They were restricted in their movements and subjected to the rules of the "Criminal Tribes and Castes Act", promulgated by the then British Government in 1911. With the coming of Independence, the Indian Government abolished this Act ; but soon crimes began to increase at such a rate that the police asked for special powers to counteract them.

It was believed, however, that through economic rehabilitation and through education the Kallar would be more effectively weaned from their criminal inclinations. While at first a special officer (Kallar Reclamation Officer) was put in charge of this scheme, it was later transferred to the "Rural Welfare Department". The efforts of the Government for the moral improvement of the caste do not seem so far to have met with much success.

In their villages, which consist of several hamlets, the Kallar live in symbiosis with members of various professional castes, such as, for instance, the potters, carpenters, weavers, washermen, barbers and musicians. As wages these castes receive a yearly allowance of grain from each field owner of the village ; only the washermen and barbers receive a meal twice a day.

The Kallar live in compact settlements ; most of the inhabitants of a settlement are kinsmen or agnates. The settlement is also a cultic unit, having its specific gods and shrines. An empty space in the middle of the hamlet is the centre of communal life. Each settlement has also a council and, occasionally, an assembly of all adult male inhabitants who decide questions of discipline, etc.

The Kallar live in joint families ; but each nuclear family has its own household.

Today the main occupation of the Kallar is agriculture, though on the whole they are but indifferent farmers. They practise dry cultivation, but also cultivate by irrigation (paddy) and keep gardens. Their crops are mainly various types of millet, paddy and pulses. They use bullocks for ploughing. Supplementary occupations are guarding the fields and trading with rice.

The Kallar are an endogamous sub-caste and live in a closed area. The sub-caste is divided into eight districts (*nad*) and twenty-four villages. In social status the Pramalai Kallar are inferior to their parent stock, the Ambalakkarar, probably because their ancestor's wife from whom they descend, belonged to an inferior caste. The Pramalai Kallar also seem to have some ancient connection with Moslems, from whom they have

adopted circumcision as the only Hindu caste. Unfortunately the author could get little information about this connection.

The Pramalai group is headed by a chief, while such a dignity is unknown among the other Kallar sub-sections. It also possesses a hall (*mandapam*) near the great temple of Tirupparankunram, where the chief receives the obeisance of his subjects, and a platform (*mandai*) with a special god at Kurumattur. The members of the sub-caste are ruled by common laws. The rights of their chief are limited. He presides over the caste council; his other titles are purely honorary. It seems that the institution of a chief can be traced back to a breve or privilege granted by King Tirumalai Nayakkar in 1655. (In an appendix the author reproduces the breve and gives a French translation of the text.)

Besides the division of the sub-caste into eight *nads* and twenty-four village communities (the latter being probably the descendants of the original chief's bastard sons), there is a third group, the "impure ones". They are called Pulukkar and do not intermarry with the other Pramalai. Their social degradation seems to have its cause in irregular marriages of their forefathers. In general, children born of the unions of Kallar with women of inferior castes or of concubines are of lower social rank.

A *nad* comprises a certain number of lineages, in a well-defined area, with a chief as its head, a specific cult and intermarriage between the various lineages. These lineages themselves are patrilinear and exogamous. Each lineage has a chief and a cult of its own with a special temple, where a gathering is held annually. Residence is patrilocal. But the solidarity of the lineage group is not strong. The heads of families are too keen on preserving their independence. Quarrels of inheritance, of rivalry, etc. are frequent among them.

Marriages are arranged by the parents. Pre-marital sex relations are not permitted, and possible only on rare occasions. A young husband who finds that his new wife is no longer a virgin will divorce her under some pretext. Polygyny is permitted, but rare; it often takes the form of sororate. Monogamy is the general rule; but divorce is frequent. Widow marriage is permitted. In former times the chiefs often used to have concubines, but now such concubines are infrequent.

The Pramalai Kallar practise endogamy — marriage only within their own sub-section (from which the impure Pulukkar are also excluded), and lineage exogamy. The children of two sisters may not marry — probably a trace of former matriliney? Nor may a man marry his sister's daughter. Exchange of sisters as a form of marriage is also discouraged, though not expressly forbidden.

Cross-cousin marriage is the general rule.

The newly-wedded couples frequently separate as long as no children are born to them. After the birth of a child, marriages become more stable. The reasons for divorce may be many and need not always be grave. Divorce is only made difficult for financial reasons and if there are children. The young husband and wife live for several years with the husband's family and have no home of their own.

Inheritance is in the male line; women do not inherit anything though legacies may be bestowed on them. The heirs must defray the wedding expenses of the unmarried members of the family.

Primogeniture is of importance; the elder sons and daughters enjoy preferential treatment. Certain rules of avoidance must be observed by the members of a joint family and of a kinship group. Separation of the sexes is rigorously enforced. A man cannot have intercourse with his wife during her menses, nor for two months previous to and for almost a year after her giving birth to a child. Sterility is a valid reason for divorce or for polygyny.

Children are much desired and treated with affection. Corporal chastisement of children is almost unknown. The position of the mother is strikingly strong.

The wedding ritual of the Kallar follows that of the higher Hindu castes of South India. The maternal uncle plays an important part. A brideprice must be paid.

The birth of the first child usually takes place at the home of the maternal uncle or in that of the maternal grandparents. Subsequent births may take place at one's own home.

As already mentioned, the Kallar practise circumcision, due to Mohammedan influence. The operation is performed by the barber ; it is a public function, while the first menstruation of the girls is celebrated in a more private manner.

Death ceremonies also resemble those of the higher castes. The music band is conspicuous in the funeral procession. The Kallar bury their dead, like most low castes. Various ceremonies are performed to remove the pollution resulting from attendance at the funeral.

In all these rites it is customary for certain relatives to present gifts to the main actors, which later, on similar occasions, are returned by the recipients.

Ample reasons for quarrels exist among the Kallar ; at times they get violent and may even commit murder or man-slaughter, or resort to suicide or self-mutilation.

Disputes are settled by councils, which may consist either of the (male) members of a family, of a village, a group of villages or a district (*nad*). A council is presided over by the head of the respective group. The authority of the council is often disputed by the contestants who may then appeal to a higher tribunal. The evidence is established by witnesses or by oath, of which the Kallar have several types. Also the sanctions vary ; they consist mainly in fines. The extreme punishment is exclusion from the community of the caste ; it is usually imposed only for marrying a partner from a lower caste. Recourse may also be had to a law court, or to the police, though the Kallar do not easily approach the official guardians of the law.

In their religion the Kallar display certain distinguishing features. They have village temples, lineage and *nad* temples. While the village temples are often served by non-Kallar priests, the lineage and *nad* temples always have Kallar priests. These priests have to observe strict rules against pollution and must fast before the principal feasts. To each temple are attached a few men who dance on festive occasions. They are generally believed to become possessed by the deity residing in the temple for oracles or divination. The musicians employed by these temples are generally not allowed to enter them, as they belong to untouchable castes.

The lineage temples contain twenty-one deities, which are divided into "vegetarian" and "non-vegetation" deities. On certain days of the year the members of a lineage, or *nad*, come together to celebrate the feast of the chief god. Animal sacrifices are performed to honour the non-vegetarian gods, unbloody offerings are made to the vegetarian gods.

Besides these village, lineage and district gods, the Kallar also worship other deities, especially deified women of their caste who had committed suicide, a goddess of disease, a black god called *Karuppu* and the widely venerated god *Aiyandar*. The gods may be invoked individually or by groups ; vows are taken to ensure their help, offerings of dough-lamps are made, so-called Adonis gardens (young grain shoots grown in pots and baskets) are offered, as also turmeric water.

In addition to the gods, the Kallar also venerate a great number of demons of which they have various kinds. Sterility, sickness and misfortune are often caused, so they believe, by the jealousy or evil will of these malignant spirits. About magic and witchcraft the author has very little to report. (It is almost unbelievable that witchcraft and black magic should not exist among the Kallar or have its serious repercussions on their social life.)

The author also states that beliefs in *karma* and rebirth, even in a life after death, are more or less unknown. He maintains that in their spiritual and moral outlook the Kallar are remarkably little influenced by Hinduism.

In his study the author has focussed his attention mainly on the social aspects of Kallar life. Even their religion interests him only as far as it influences their social life. Thus he may have omitted to describe otherwise important features of their religion since they have no bearing on social life.

Throughout the book, references to and comparisons with other castes of South India are not numerous. Perhaps the author felt that he was not sufficiently conversant with the general cultural background of South India to attempt any such comparisons.

And it is true that even two years of fieldwork are not sufficient to give a clear insight into the bewildering complexity of South Indian culture, especially if the research worker has no complete command of the local languages. This wise refraining from controversial comparisons makes the author's remarkably clear and systematic monograph all the more reliable. And we are certainly grateful to L. DUMONT for the great amount of information which he presents in his book about a little known low caste of South India.

Many photos, though not always excellent, enliven the text and illustrate many phases of Kallar life and worship.

STEPHEN FUCHS.

Günther Herbert. *Der Buddha und seine Lehre.* Nach der Überlieferung des Thera-vādins. 460 pp. in 8°. Zürich 1956. RASCHER Verlag. Preis: sFr. 16.30.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Buddha und seiner Lehre bewegte sich bisher auf historischer, sprachkritischer und philosophischer Grundlage. Demgegenüber stellt der Deutungsversuch des Autors ein Novum dar. Seine Methode ist phänomenologisch und psychologisch. Er glaubt darum „mit gutem Gewissen die einzelnen Bearbeiter des Buddhismus übergehen“ zu können (p. 7). Nur kurz setzt er sich mit einigen von ihnen auseinander, um ihre Unzulänglichkeit darzutun (pp. 14-18), wenngleich er gesteht, daß die Phänomenologie dennoch „die gewissenhafteste philologische und archäologische und historische Forschung mithervoranziehen“ muß (p. 18).

Die psychologische Betrachtung des Autors befaßt sich nur mit den ältesten Teilen des buddhistischen Kanons (daher der Untertitel „Nach der Überlieferung der Thera-vādins“); denn bei ihnen wird vorausgesetzt, daß sie aus unmittelbarer seelischer Erfahrung erwachsen sind, was bei der späteren Abhidamma-Literatur nur zum „allergeringsten Teil“ der Fall ist (p. 19). Die Lehre Buddhas kann aber nur aus seiner psychologischen Eigenart verstanden werden; denn „jede Lehre ist die Konkretisierung unbewußter Phantasien“ (p. 17). Aber auch „die zeitgeschichtlichen Umstände müssen unbedingt herangezogen werden“ zum vollen Verständnis seiner Persönlichkeit (p. 17). Somit zerfällt das Buch in zwei Teile: „Der Buddha“ (pp. 35-172) und „Die Lehre Buddhas“ (pp. 173-460). Die Deutung schreitet einher mit dem ganzen Rüstzeug der JUNGschen Tiefenpsychologie: Libido, Machtstreben, Anpassungsleistung, Introversion, Extraversion, Archetypen, Symbolen, Kollektivbewußtsein usw.

Die psychologische Erfassung des Entwicklungsganges Buddhas fußt auf der Annahme, daß seine Selbstaussagen authentisch sind oder daß ihre Überlieferung, falls abgewandelt, dennoch „auf die persönlichen Äußerungen des Erhabenen zurückgehen“ (p. 164). „Von Fiktion kann nur der reden, dem jede Einsicht in das psychologische Geschehen eines Menschen abgeht“ (p. 165). Wo der Verfasser darauf eingeht, „wie die menschliche Persönlichkeit in die historische Gestaltung der Religion eingegriffen hat“, schließt er sich eng an die Phänomenologie eines G. VAN DER LEEUW an (pp. 165 ff.). Der historische Buddha ist Stifter, Lehrer und Beispiel. Er hat die Erreichung des Zieles vorgelebt: „die Herstellung des höheren Menschen, der frei ist von allen Verstrickungen und der die überwältigende und erdrückende Macht des Kollektiven abgeworfen hat“, das der Autor als eine Art „participation mystique“ im Unbewußten versteht (pp. 171 f.; 97 f.).

Auf die Einzelheiten in der Ausdeutung der Lehre einzugehen, fühlt sich der Rezensent nicht berufen. Als bezeichnend für das ganze Verfahren seien z. B. die Erörterungen über die Wiedergeburt (p. 426), über das Nirvana (p. 446) und über die vier *jhāna*-Stufen (p. 444) genannt, wie überhaupt das ganze 5. Kapitel (pp. 450-460). Die Analyse kann stimmen. Ob sie aber wirklich stimmt, und inwieweit ein Buddhologe oder Indologe sie annehmen kann, bleibe dahingestellt. Eine gelinde Skepsis läßt sich nicht unterdrücken wegen einer gewissen Unsicherheit in der Anwendung tiefenpsychologischer Methoden und der analysierten Tatsachen selbst. Es bedarf schon beim lebenden Objekt, das der Psychologe wochen- und monatelang beobachten kann, einer sehr kundigen Hand und eines langen Prozesses der Analyse, um ganz sicher zu gehen. Um wieviel schwieriger ist es dann, das Leben eines Menschen tiefenpsychologisch zu erfassen, der vor rund 2500 Jahren gelebt hat, dessen Existenz sogar angezweifelt wurde, und

dessen konkrete Erlebnisse weitgehend legendär verfärbt wurden. Ähnlich verhält es sich mit der Lehre, darin das eine oder andere bereits seine Wurzeln in vorbuddhistischer Zeit hat oder doch erst relativ spät präzisiert wurde. Damit soll nicht die Authentizität aller Geschehnisse und Doktrinen geleugnet werden, sondern nur betont sein, wie sicher die Grenzen sein müssen, um darin eine psychologisch-lebensvolle Deutung einer solchen Gestalt vorzunehmen, wie Buddha sie war. — Auch dieses Buch des Autors dürfte darum noch lange umstritten bleiben, ähnlich wie sein früheres über „Das Seelenproblem im älteren Buddhismus“.

DOMINIK SCHRÖDER.

Vaudeville Charlotte. *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās.* XXIII-337 pp. in 4°. Paris 1955. Librairie d'Amérique et d'Orient.

This is a critical appraisal of TULSĪ-DĀS' Rāmcaritmānas, which is perhaps the most famous and most widely read book in North India. TULSĪ-DĀS is often called the "Indian SHAKESPEARE". Though he is such a famous poet, little is known about his life. Even the date of his birth is uncertain. According to one tradition he was born in 1532 A. D. at Ayodhya. He was, as all traditions assert, a follower of Rāmānanda, who had an equally famous disciple in Kabīr. TULSĪ-DĀS was married, but seems to have chosen the life of a religious mendicant soon afterwards. He began his magnum opus, the Rāmcaritmānas, at a mature age at Ayodhya and finished it at Benares, working about ten years on it. The time of his death is also uncertain. One tradition gives the date of 1632. TULSĪ-DĀS wrote all his works either in the Avadhi dialect of eastern Hindi or in Braj, a dialect of western Hindi. This may be an additional reason for his popularity, because he appealed to the many who did not understand Sanskrit.

His Rāmcaritmānas contains over 10,000 verses. It is divided into seven parts of unequal length. The poem has often been paraphrased and translated into other Indian languages, even into Sanskrit.

It can be proved that TULSĪ-DĀS used as his sources several older works on the Rāmā story, notably VĀLMĪKĪ's Rāmāyaṇ, but perhaps through the so-called Adhyātma Rāmāyaṇa, which is part of the Brahmāṇḍa Purāṇa. Other important sources for TULSĪ-DĀS were certainly the Śiva-Purāṇa, the Bhāgavata-Purāṇa, etc. The authoress discusses with great ingenuity and a comprehensive knowledge of the many existing manuscripts of the Rāmcaritmānas as well as of the many written texts of the Rāmā story the probable sources of the different sections and stories contained in TULSĪ-DĀS' work. But she has perhaps overlooked the possibility that TULSĪ-DĀS may have used many unrecorded sources — legends and stories which were current among the people of northern India by oral tradition only. Such traditions are now accessible to some extent in various folktale collections and can also be found in recently recorded traditions of the Indian primitive tribes which contain many stories about Rāmā not found in the classical Indian scriptures. While some of these versions may have been invented by the poetic imagination of the tribal story-tellers, others undoubtedly represent very ancient redactions of the Rāmā story which have been preserved more faithfully among the aboriginals. A closer cooperation between Indologists and anthropologists, especially folklorists, would certainly be useful to both.

TULSĪ-DĀS professes in his work a strong theism and adores a personal God, incarnated in Rāmā, the son of Daśaratha. In fact, TULSĪ-DĀS attempts in his work a reconciliation between two different currents of thought, that of *bhakti* (devotion) and that of the philosophy of the Vedānta. Thus in his work the Supreme Being — the Brahman — however incomprehensible, inaccessible and transcendent, becomes the personal God — *Bhāgavat* — incarnated in Rāmā, the object of his devotion.

CH. VAUDEVILLE's work is also important for the anthropologist because it shows whence the aboriginals may have derived their notion of a Supreme Being (whom they commonly call *Bhāgwan*, i. e., *Bhāgavat*). Religious mendicants like TULSĪ-DĀS, wandering through the jungles on their frequent pilgrimages, must have passed through their settlements and, as they still do nowadays, must have regaled their hosts with stories

and songs from the Rāmāyaṇa in return for food and shelter. In the intervals between their recitations they also explained the true divine nature of their hero, Rāmā, to the simple and ignorant jungle dwellers. Thus many aboriginals may have received their knowledge of a Supreme God from these itinerant devotees of Rāmā (or Kṛṣṇa) or, if they had such a knowledge before, it confirmed them in their belief, broadened their narrow tribal concepts and refined their often rather crude notions about God.

STEPHEN FUCHS.

Sankalia H. D., Subbarao B. and Deo S. B. *The Excavations at Maheshwar and Navdatoli*. (Maharaja Sayajirao Publication, 1.) xxvi+257 pp. in 4°. With 3 colour pl., 18 pl., 19 plans and sections, 15+118 fig., and 4 maps. Poona-Baroda 1958. The Deccan College Research Institute. Price: Rs. 35.00.

This work by three joint authors reports on the excavations at Maheshwar and Navdatoli, two places on opposite sides of the Narbada river in Madhya Pradesh (former Holkar State, of which Maheshwar, the old Mahishmati, was once the capital). The excavations were carried out with the helpful cooperation of the Madhya Pradesh Government, by members of two university institutes, the M. S. University of Baroda and the Deccan College of Poona. This is the report on the excavations carried out in the years 1952 and 1953. Meanwhile, more excavation work has been done and further reports are in preparation.

The excavations at Maheshwar and Navdatoli are of particular importance for Indian prehistory and archaeology, because the sites contain finds of not only one period. They reveal various subsequent stages of culture in Central India from the Mesolithic age up to the Moslem-Maratha period in the 18th century A. D.

The authors distinguish seven different periods, the first and oldest belonging to the Mesolithic age, the second being a blade industry, while the third is already a Chalcolithic period with iron and copper. The finding of iron is important, because it has hitherto been believed that Northern India got its iron later than South India.

The authors seem to be particularly fascinated by the fourth period, which is post-Harappan (1500 to 1000 B. C.), because this is one of the dark periods in Indian prehistory, of which very little, and that in no way definite, has been known hitherto. Now, at Maheshwar and especially at Navdatoli much material has come to light which belongs to just this period. It is natural that the description of the finds from this period takes a comparatively disproportionate place and prominence in this report.

In six chapters the authors describe the various types of finds which consist in a great number of beads, terracotta pieces, metal, glass, bone, ivory, steatite, shell and stone objects.

In the 14th and last chapter the authors discuss culture contacts and compare the objects found at Maheshwar and Navdatoli, first with the finds in sites of other parts of India, especially of Central India and the adjoining provinces; then, cautiously, with finds having Harappan and post-Harappan forms, and, finally, with finds from West Asia, particularly from Iran.

In the report the authors suggest, but do not yet dare to assert that the pottery material and, in fact, also other objects found in the two sites, show great similarity with pottery and other objects found in eastern Iran. However, the authors have already published a few preliminary articles about their later excavations at Navdatoli in journals in which they claim with greater confidence that cultural contact between India and Iran can be ascertained between about 1600 and 1100 B. C. This would suggest, in their opinion, though no conclusive proof can yet be given, that Aryan invaders, coming either through Afghanistan and the Punjab, or through Beluchistan, Sind and Saurashtra, where similar finds have recently been made, pursued their advance into India beyond Malwa into Kandesh and the Deccan as far as Mysore.

A proof that the Aryans came from Iran is the more welcome since, so far, we have only linguistic evidence that Iran was their former home. The earliest traditions

of the Vedic Indians never mention places outside India, and also the anthropometric evidence cannot convincingly link them with contemporary races of Iran. The pottery wares of Maheshwar and Navdatoli are of course no direct imports from Iran ; they have been manufactured locally. But they were formed and decorated by artisans whose forebears must have learned their art in eastern Iran, perhaps at Hissar, Tepe Giyan or Sialk, where such wares have been found.

We shall eagerly look forward to future reports on these excavations and hope that the youthful and energetic Indian excavators may find similar sites also in other regions of northern India. These may enable them to trace the route of the Aryan immigration from Iran to Mysore with greater certainty and to light up this dark period of Indian prehistory a little more.

Though this report is intended for the specialist, and descriptions of the many objects found are proverbially dull and often quite incomprehensible reading for the non-expert, this report is made much easier to understand by a profusion of admirable drawings and illustrations. For prehistorians and historians in India the book is certainly indispensable, in spite of its high price.

STEPHEN FUCHS.

Cadière L. *Syntaxe de la langue vietnamienne*. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 42.) xxvii-208 pp. in 4°. Paris 1958.

Le P. L. CADIÈRE a consacré toute sa vie à cet ouvrage linguistique, mais il n'a plus eu le plaisir d'en voir la publication. Ce livre est un magnifique exemple de ce qu'un missionnaire, pleinement adonné à sa tâche, peut produire en ses heures de loisir. En ce qui concerne la valeur scientifique de ce travail, L. MALLERET écrit dans son avertissement : « Un demi-siècle après sa première rédaction, on pourrait considérer que cet ouvrage n'est plus adapté aux exigences des méthodes actuelles. Il n'est cependant dépassé par aucun autre qui puisse prétendre à le remplacer ou à combler la lacune à laquelle il répond. C'est donc un document dont l'utilité pratique est incontestable, mais qui servira aussi par les nombreux faits qu'il énonce à une connaissance scientifique plus approfondie de la langue du Viêt-Nam. »

ARNOLD BURGMANN.

Liu Mau-tsai. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. (Göttinger Asiatische Forschungen, 10.) I. Buch : Texte : 484 pp. in 8°. Mit 2 Abb., 2 Kt. und Tabellen. II. Buch : Anmerkungen, Anhänge, Index : pp. 485-831. Mit 1 Kt. und 1 Herrschergenealogie. Wiesbaden 1958. OTTO HARRASSOWITZ. Preis : DM 60,—.

Der chinesische Sinologe zu Göttingen legt hier eine Arbeit vor, deren Fleiß, Akribie und Vollständigkeit beachtlich sind ; sie setzt jene minuziöse Beharrlichkeit voraus, die in der chinesischen Literatenwelt Tradition ist und sich Zeit nimmt, den Einzelheiten nachzugehen.

Was bisher über das ost-türkische Randvolk der chinesischen Geschichte der ersten Jahrhunderte n. Chr. in der westlichen Literatur bekannt war, stützte sich weitgehend auf sekundäre Quellen, und die waren entweder unvollständig ausgewertet oder nicht allseits zuverlässig übersetzt. Der Verfasser hat nun die Originalquellen, soweit sie überhaupt erreichbar waren, gesammelt und ins Deutsche übertragen, das er sehr gut beherrscht. Diese deutsche Übersetzung, in der zeitlichen Folge der Quellen geordnet, macht fast den ganzen ersten Band des Werkes aus (pp. 5-390). Was darin weiter folgt, unter Abschnitt B (pp. 312-472), behandelt die Beziehungen der T'u-küe zu China (diplomatisch, militärisch, wirtschaftlich, kulturell). Diese Kapitel sind aufschlußreich für das Auf und Ab der chinesischen Politik der Stärke und Beschwichtigung, die seit je die Auseinandersetzung mit den Randvölkern bestimmte und — wenn auch nicht zur Ausrottung — so doch zu deren Absorption oder Bedeutungslosigkeit führte. Die Seiten 473-484 bringen die benutzten Quellen in kritischer Beleuchtung. Tabellen und Karten vervollständigen den Band.

Der zweite Band enthält in laufenden Nummern fast nur die Anmerkungen zum

ersten Band (zum Vorwort, zur Übersetzung, zu den Darstellungen und zur Quellenkritik), pp. 485-759. Dann folgen eine Tabelle der chinesischen Dynastien, ein sehr guter Index der Personen-, Orts- und Stammesnamen, der Titel und Ämter und der Fachausdrücke (pp. 771-828) und schließlich ein Index der zitierten Werke und eine Karte. Überall, wo es notwendig war, sind im zweiten Band auch die chinesischen Zeichen beigefügt worden. Der Leser würde es aber auch begrüßen, wenn das — wenigstens in den Überschriften — auch im ersten Band geschehen wäre. Die Karte am Schluß des zweiten Bandes bedarf einer Überprüfung; Sining und Tsaidam liegen nicht ganz richtig.

Das zweifellos gediegene, historische Werk zu würdigen, steht der Fachsinologie zu. Ihr ist ein großer Dienst erwiesen worden. Was an ihm ethnologisch und kulturhistorisch bemerkenswert ist, findet sich vor allem in den Kapiteln über die Wirtschaft und kulturellen Beziehungen im ersten Band (pp. 452-469) und verstreut in den Anmerkungen des zweiten Bandes. Man sieht, was aus den alten chinesischen Quellen noch an völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Materialien zu entnehmen wäre.

DOMINIK SCHRÖDER.

Kihara H. [edit.]. *Peoples of Nepal Himalaya*. Scientific Results of the Japanese Expeditions to Nepal Himalaya 1952-1953. Vol. III. v-427 - vii-38 - 4 pp. in 4°. With many fig., tables, maps, and 1 colour pl. Kyoto 1957. Fauna and Flora Research Society, Kyoto University.

In diesem 3. Band der wissenschaftlichen Ergebnisse der japanischen Nepalexpedition veröffentlicht J. KAWAGITA die ethnologische und kulturgeschichtliche Ausbeute. Ein besonderer Vorzug des Buches ist die klare Herausstellung der Grenze zwischen der hinduistisch bestimmten und der tibetisch geprägten Kultur, die Nepäl in zwei große Kulturprovinzen zerlegt (pp. 6-14), wobei ältere Kulturschichten und Splitterkulturen nach und nach aufgesogen werden (Kap. I-VII). Der kulturelle Einfluß der tibetischen Besiedlung reicht südwärts ungefähr bis zur 2000m-Grenze, die Stämme der Magar, Gurung, Tamang und Takali zum größten Teil einbeziehend (p. 99, Karten: Fig. 51 und 52). Hier wäre eine Berücksichtigung der neueren Forschungen von M. HERMANN (The Indo-Tibetans, Bombay 1954; Rezension S. HUMMEL, Anthropos 53.1958, p. 662 f.) von Vorteil gewesen. Als Einwanderer aus dem Norden haben sich die Magar am meisten nach dem Süden vorgeschoben. Sie zeigen sogenannte palämongolide Züge (der Rezensent). Von den Gurung überschreitet der geringere Teil die genannte Grenzlinie südwärts und ist dann von der hinduistischen Kultur beeinflusst. Die Tamang siedeln im östlichen Nepäl, östlich der Gurung. Nach M. HERMANN (l. c.: Dhamang) ist die Sprache dieses mongoliden Volkes der tibetischen verwandt. Ähnlichkeit mit den Gurung zeigen die Takali (HERMANN: Thakale) westlich der Gurung. Ihre Sprache läßt Beziehungen zum Tibetischen erkennen. Die Bhotiya sind die eigentlichen Tibeter, die östlich zwischen den Gurung und den Tamang sowie westlich der Gurung große Siedlungskeile bilden. Die Vermittler zwischen der hinduistischen und der tibetischen Kultur sind vor allem die Newar.

Die Grenze zwischen den beiden Kulturprovinzen macht sich auch bei den Kulturpflanzen, den Haustieren und im Hausbau geltend. Sie scheidet bei 2000 m Höhe zwischen dem Anbau von Reis, Mais und Hirse einerseits und dem von Gerste, Weizen und Buchweizen andererseits (pp. 16 ff.). Bis 2000 m wird der Büffel gezüchtet, darüber die als *mDzo* bekannte Kreuzung und erst bei 3500 m der *gYak* (p. 20 f.). Zwischen dem strohgedeckten nepälesischen Haus und dem tibetischen Steinbau mit flachem Dach findet sich in einer Übergangszone, klimatisch bedingt, ein Haus, das dem nepälesischen in mancher Hinsicht ähnelt, das aber mit Brettern gedeckt ist, die durch Steine beschwert sind (pp. 26 ff.). Weiter scheidet die genannte Grenze zwischen dem indischen Kastenwesen und der kastenlosen Ordnung der tibetischen Kultur (p. 71 f.). Bei den Takali ist jedoch eine Tendenz zur Kaufmannskaste festzustellen; vgl. die Newar mit ihrer Tendenz zur Handwerkerkaste.

Die religiösen Verhältnisse (Kap. VIII, pp. 106 ff.) sind im Süden durchsichtig, wo

die hinduistische Religion die Kultur bestimmt hat. Von der Übergangszone zum Lamaismus nordwärts finden sich Hinweise auf ein religiöses Kulturgut, das ursprünglich weder dem Hinduismus noch dem Lamaismus angehört. Es handelt sich offenbar um Reminiszenzen aus einer Schicht, die auch in Tibet unter dem Lamaismus zu liegen kommt und mit der sogenannten Bon-Religion der Tibeter verwandt ist. Diese Schicht ist auch in der tibetischen Urgeschichte von Bedeutung. So sind z. B. die den *La-rtse* (mong. : *Obó*) ähnlichen Steinhaufen der Grenzzone oft in Verbindung mit weit gespannten Seilen im gesamten Gebiet des Lamaismus anzutreffen. Es ist sicher ein Irrtum, diese Seile auf hinduistische Vorstellungen zurückzuführen (der Rezensent). In Nepál dürfte das alles schon vor Einführung des Lamaismus vorhanden gewesen sein. Zu dieser Kulturschicht vgl. auch G. TUCCI, Preliminary Report on two Scientific Expeditions in Nepal, Rom 1956 ; Rezension S. HUMMEL, Zeitschr. f. Ethnol. 84.1959, p. 307 f.

Vom Lamaismus im nepálesischen Hochland mit seinen Übergängen und Mischungen, in Hinsicht auf indische Traditionen im Süden und auf die genannte vorbuddhistische Schicht, entwickelt der Verfasser ein lebendiges Bild, wie es in dieser Reichhaltigkeit bisher noch nicht bekannt war (p. 140 f.), wenn auch manche Mitteilungen über den Lamaismus, insbesondere über dessen Pantheon, und einige der diesbezüglichen Deutungsversuche nicht immer die Zustimmung der Tibetologen finden dürften.

Es kann hier nur auf wenige Einzelheiten eingegangen werden. Charakteristisch ist für den Lamaismus, sicher auf Grund vorbuddhistischer, über Eurasien verbreiteter, wahrscheinlich schamanistischer Traditionen, die Verehrung der Höhen. Der Verfasser sieht darin mit Recht einen der Gründe für die Errichtung vieler Lamaklöster auf Bergen. Was die *Rigs-gsum-mgon-po* genannten Anlagen angeht (p. 146 f.), so dürften diese auf die Bon-Vorstellung von einem trichotomischen Weltbild (tib. : *sTong-gsum*) zurückzuführen sein (der Rezensent). Ihre Farbe sowie die der aufgesteckten Fahnen entspricht den Farben der drei Sphären. Die in diesem Zusammenhang erwähnten *Tsen* und *Dui* (p. 197) sind die roten *bTsan* und schwarzen *bDud*. (Über diese Klassen von Geistern vgl. H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Mainz 1950, p. 140. — S. HUMMEL, Der magische Stein in Tibet. Intern. Archiv f. Ethnographie, 1960). Dem Versuch, beide als degenerierte Gottheiten zu verstehen, wird man entschieden nicht beipflichten können. Die *bTsan* sind ursprünglich wohl Totengeister gewesen (H. HOFFMANN, l. c.). Die Identifizierung des in seinen Ursprüngen sicher vorbuddhistischen *Vajrapáni* (tib. : *Phyag-na-rdo-rje*) mit den *bDud* (p. 194) ist abwegig. *Lap-rtse* ist eine inkorrekte Schreibung für *La-rtse*. Diese Steinhaufen sind eine Behausung der örtlichen Gottheit, während die Bezeichnung *Tho* (*Thobo*, p. 147) auch für Steintische zu Opferzwecken vorkommt, wie noch eine in Tibet nicht bekannte, auf p. 164 beschriebene, mit ältesten vorbuddhistischen Vorstellungen verbundene und apotropäischen Zwecken dienende Abart erkennen läßt ; vgl. auch S. CH. DAS, Dictionary : *Tho* bzw. *Tho-yor*. Wahrscheinlich sind viele *Tho* ursprünglich rohe Steinaltäre gewesen und darin mit den *Rigs-gsum* (s. o.) in gewissem Sinne verwandt. Wie die *La-rtse* sind offenbar auch diese *Tho* unter dem Einfluß des Lamaismus oft dem *mChod-rten* (Stûpa) angeglichen worden. Das auf p. 153 erwähnte fruchtbarkeitsmagische Fest an einem Höhenstûpa erinnert lebhaft an die *Obó*-Feste. Der unter den Naturgottheiten genannte *Zadui* ist *gZa'-bdud* (-*Ráhula*), abgebildet in S. HUMMEL, Geheimnisse tibetischer Malereien, Leipzig 1949, Abb. 35. Über seine Bedeutung in der lamaistischen Meteorologie vgl. R. DE NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and Demons of Tibet, 's-Gravenhage 1956, p. 475. *Ekazati* (p. 196) ist die Göttin (nicht Gott !) *Ekajatâ* (tib. : *Ral-gcig-ma*) ; cf. S. H. RIBBACH, Vier Bilder des Padmasambhava, Hamburg 1917, p. 30 f. *Yab-Yum* (p. 199) bedeutet Gottheiten im Liebesakt und ist nicht Pluralbezeichnung. Fig. 120 (p. 209) zeigt im Umkreis der zentralen Gottheit die Buddhas der sechs Seinsbereiche.

Die magische Bedeutung der Schwerter in Verbindung mit den *Dar-lcog* (p. 172) auf der Spitze der Flaggenstangen verdiente vielleicht eine ausführliche Behandlung. Beziehungen zur schamanistischen Schicht sind naheliegend ; vgl. die am *Obó* für die dort wohnenden Ahnen bzw. für den Ahnherrn *sGam-po-dkar-po* niedergelegten Waffen und den Kriegerschamanen (*sKu-rten*) mit dem Schwert, der mit den Ahnen in Verbin-

dung gestanden haben muß (D. SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos* 47. 1952, p. 27 f.).

Im 2. Hauptteil des Buches werden die soziologischen Verhältnisse in einem Bhotiya-Dorf beispielhaft dargestellt. Eine ausführliche Behandlung erfahren dabei die Ehe und die familienrechtlichen Verhältnisse. Familie und Clan zeigen patrilineare Ordnung. Polyandrie wurde als Institution festgestellt. Der Verfasser sieht auf Grund seiner Beobachtungen ihre Ursache nicht so sehr in Armut und damit verbundener Furcht vor Zersplitterung des Besitzes, sondern mehr im Bedürfnis nach einem jederzeit leistungsfähigen Familienoberhaupt, wobei ein jüngerer Bruder des Gatten an dessen Stelle treten kann. Auch die *Mag-pa* (nicht: *Mar-pa*!) -Ehe wurde beobachtet (p. 283; vgl. zu dieser M. HERMANN, Die Familie der Amdo-Tibeter, Freiburg 1959, p. 195).

Zusammenfassend zeigt die Struktur der tibetischen Kultur (pp. 342 ff.) eine Ganzheit aus Ackerbau treibenden Tibetern und einem tibetischen Irtentum. Besonders das letztere hat den ausgeprägten Individualismus des Tibeters mit allen Möglichkeiten der Entwicklung persönlicher Tüchtigkeit, seine demokratische Einstellung und seinen Familiensinn entstehen lassen, worin sich die tibetische Kultur von der indischen mit ihrem Kastenwesen sowie auch von der chinesischen unterscheidet. Dabei hat der Lamaismus die Rolle des verbindenden und einenden Kulturfaktors in einem Gebiet übernommen, das landschaftlich leicht zu Sonderentwicklungen veranlassen kann. Wenn auch der Buddhismus die tibetische Kultur bereicherte, so konnte er doch nicht die ethnologischen Grundlagen erschüttern (pp. 355 ff.)! Die tibetische Kultur hat sich in fortgesetzter Auslese und Anpassung gebildet und gefestigt und darf als Typ einer ganzheitlich und wachstümlich gewordenen bezeichnet werden.

Den interessanten und vielfach ganz neuartigen Ausführungen sind ein Rorschach-Test von Y. HUZIOKA (pp. 363 ff.), ein Bericht über die Kulturpflanzen in Zentralasien und im Himälaya-Gebiet von S. NAKAO (pp. 397 ff.) sowie ein Namen- und Sachweiser beigegeben. Das Buch wird seinen bleibenden Wert haben und in der Bibliothek der Fachgelehrten unentbehrlich sein.

SIEGBERT HUMMEL.

Govinda Anagarika. *Grundlagen tibetischer Mystik.* Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MANI PADME HÜM. Aufnahmen tibetischer Plastik von LI GOTAMI. XVII-357 pp. in 8°. Mit 9 Taf., 4 Zeichng., 13 Diagr. und 6 Symbolen. Zürich 1957. RASCHER Verlag. Preis: Fr. 23.85.

Das Buch ist eine erklärende Entfaltung der im *Om mani padme hüm*: *Hrih* formelhaft enthaltenen esoterischen Lehren. Es hat demzufolge fünf Teile, die selbst in verschiedene Kapitel zerfallen; jeder Teil trägt als Titel ein Wort der heiligen Formel: *Om* (Der Weg der Allheit), *Mani* (Der Weg der Ganzwerdung und der Wesensgleichheit), *Padma* (Der Weg entfaltender Schauung), *Hüm* (Der Weg integrierender Einschmelzung), *Hrih* (Der Weg des großen Mantra). Dazu kommt ein Epilog und eine Synthese: *Äh* (Der Weg der Tat). Ein Anhang zum Buche enthält einige sehr dürftige bibliographische Hinweise, bes. auf die früheren englischen Arbeiten des Autors, ferner eine Erklärung der Transkription und Aussprache des Tibetischen und des Indischen, schließlich ein ziemlich reichhaltiges Namen- und Sachregister. Gute graphische Darstellungen und Symbole helfen den dunklen Stoff veranschaulichen.

Der Autor beherrscht die deutsche Sprache mit auffallender formeller und inhaltlicher Gewandtheit, so daß man — zumal nirgendwo ein Hinweis auf eine Übersetzung des Buches zu finden ist — annehmen muß, er sei im deutschen Sprachraum beheimatet. Auch das Tibetische kennt er. Selber ein Lama, wurde er von dem berühmten Guru Tomo Géché Rimpotsché (einer Inkarnation) in Tibet in die Geheimnisse des tibetischen Buddhismus eingeführt. Als Quelle für die ganze Darstellung ist dieser Guru und die persönliche Erfahrung und Meditation des Autors anzusehen; öfters wird auch die europäische Literatur (Übersetzungen) herangezogen, ohne jedoch wesentlich die Ausführungen zu modifizieren. Es ist ein Buch für weite Kreise, das von jedem wissenschaftlichen Apparat absieht. Man muß bei ihm dreierlei unterscheiden: die Tatsachen (Mate-

rial), die authentisch-tibetische Erklärung, die persönliche Deutung des Autors. Es wird dem gebildeten Leser nicht wenig an Stoff und sachlicher Orientierung geboten, z. B. über das Lebensrad, den Abstieg *Avalokiteśvaras* (pp. 265-275), über die *Dhyani*-Buddhas, die Keimsilben und Elemente im buddhistischen *Cakra*-System (pp. 195-206), über die Drei-Körperlehre (pp. 239-242) usw.

Die Grenze zur subjektiven Deutung ist nicht leicht zu bestimmen, weil bei den einzelnen Erklärungen gewöhnlich nicht ihre Herkunft angegeben wird. Es besteht sicher die Gefahr und die Befürchtung, daß mit der Anwendung der westlichen, wissenschaftlichen (psychologischen) Terminologie einiges systematisierend und idealisierend in das Gedankengut mehr hineingedeutet als aus ihm herausgedeutet wurde. Das zu beurteilen, steht dem Rezensenten nicht zu.

DOMINIK SCHRÖDER.

Hoffmann Helmut. *Die Religionen Tibets.* Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 214 pp. in 8°. Mit 17 Taf. Freiburg/München 1956. KARL ALBER. Preis: DM 15,80.

Das Buch ist empfehlenswert; sein Ziel ist, die religionsgeschichtliche Entwicklung Tibets herauszuarbeiten. Es geht ihm nicht um die Beschreibung von Einzelheiten im Kult, Klosterwesen, Pantheon usw., obwohl an Ort und Stelle knapp das Notwendige gesagt wird, sondern um das Typische, Wesentliche, um die großen Linien der historischen Zusammenhänge. Praktisch befaßt es sich nur mit den beiden heute zur Schriftreligion gewordenen Systemen des Bontums und des Lamaismus (pp. 16-181). Die Quellen des Autors sind die bonistischen und buddhistischen Schriften, die er sehr gut kennt. Dazu verwertet er die westliche Fachliteratur über den Lamaismus. Zum Ganzen hat er ein ausgezeichnetes, ausführliches Namenregister angelegt (pp. 194-212) und ein brauchbares, wenn auch etwas kurz geratenes Sachregister (pp. 212-214).

Die Darstellung richtet sich vor allem an die Religionsforscher, Ethnologen und den weiten Kreis jener, die sich für Tibet interessieren. Der Autor hofft aber, „auch dem tibetologischen Fachgelehrten manches bringen“ zu können (p. v), und denkt dabei an bisher unveröffentlichte, hier zum ersten Male benutzte Originalquellen. Der angesprochene Leserkreis wird nicht enttäuscht. Klar, kurz und zuverlässig erfährt er alles, was zum Verständnis der Geschichte des Bontums und des Lamaismus von Belang ist, angefangen vom Frühbuddhismus in Indien bis zum Dalai-Lama unserer Tage. Für eine weitere Orientierung über Einzelfragen muß man natürlich die Spezialliteratur zur Hand nehmen, z. B. H. HOFFMANN (über die Bonreligion), R. v. NEBESKY-VOJKOWITZ (über das schamanistische Gurtum-Wesen), G. SCHULEMANN (über die Geschichte der Dalai-Lamas), W. FILCHNER (über das Kloster-Wesen), und andere mehr.

Der Ethnologe, der — wenn auch nur sekundär — eine gewisse Kenntnis der Schriftreligionen seines Forschungsgebietes besitzen muß, hat in der vorliegenden Arbeit H. HOFFMANN wohl die schnellste Orientierungsmöglichkeit. Was aber primär sein Interesse beansprucht, nämlich die vor-bonistische (vor-buddhistische) und die nicht schriftgebundene Volksreligion Tibets oder deren altes Substrat, kann ihm hier nicht geboten werden; das dürfte auch bei den rein literarhistorischen Quellen des Autors nicht leicht sein. Das hierfür in Frage kommende erste Kapitel (pp. 1-15) ist recht kurz¹. Aber es soll eben nur den Ausgangspunkt für die Gesamtentwicklung in Tibet kennzeichnen. Mehr zu bringen lag nicht in der Absicht und dem Plan des Autors. — Hier muß der Ethnologe zu der in letzter Zeit immer mehr anwachsenden Feldforschungs-

¹ Im wesentlichen charakterisiert dieser Abschnitt die Bonreligion vor ihrer Berührung mit dem Buddhismus. Sie war dem Autor zufolge „die nationaltibetische Ausprägung jener alten animistisch-schamanistischen Religiosität“, „welche einst nicht nur die Weiten Sibiriens beherrschte, sondern auch ganz Innerasien“. Am Rande sei hier bemerkt, daß die hier erwähnte Literatur über den Schamanismus bisweilen etwas einseitig gewählt und überholt erscheint. So kann man z. B. heute nicht mehr die OHLMARKSSCHE Ansicht aufrechterhalten, daß der Schamane des arktischen Nordens meistens eine spontane, echte Trance hervorbringe, der südliche (= subarktische) hingegen künstliche Mittel (Narkotika) anwende oder die Trance nur imitiere (cf. p. 14).

Literatur greifen, die nicht nur das eigentliche Tibet, sondern auch die — als Rückzugsgebiete zu betrachtenden — Randgegenden behandelt, wie Nordost-Tibet (Amdo), Kham, Nepal, Yünnan usw. Man vergleiche beispielsweise die Arbeiten von M. HERMANNs, A. TAFEL, J. F. ROCK, L. SCHRAM usw., die manches verschüttete, alte Religionsgut erkennen lassen, das im Volke weiterlebt.

DOMINIK SCHRÖDER.

de Roerich George. *Le parler de l'Amdo. Étude d'un dialecte archaïque du Tibet.* (Serie Orientale Roma, 18.) 159 pp. in 8°. Avec 1 carte. Roma 1958. Is. M. E. O. Prezzo : L. 6.000.

Das nordosttibetische, heute als Provinz Ch'ing-Hai vom tibetischen Hoheitsbereich abgetrennte und an China angegliederte Gebiet von A-mdo gilt als Wiege des Tibetertums. Die Vermutung, daß die dortigen Dialekte ein früheres Stadium sowohl der heutigen tibetischen Schriftsprache als auch der in Zentraltibet (dBus) gesprochenen Umgangssprache, einer Art lingua franca in Gesamttibet, darstellen, findet in gewissen Eigentümlichkeiten der in Tun-Huang aufgefundenen tibetischen Texte aus dem 7.-10. Jh. ihre Bestätigung¹.

Der Verfasser gibt in der Einleitung (pp. 1-11) einen Überblick über die bunte ethnologische Struktur und über die ebenso komplizierte Dialektgeographie von A-mdo, die uns an die tibetische Redensart *Lung-pa-re-re-skad-lugs-re* „jedes Tal seinen eigenen Dialekt“ erinnert (vgl. auch die Karte am Schlusse des Buches). Die vorliegende Studie des durch viele bedeutende Arbeiten auf dem Gebiete der Tibetologie hervorgetretenen Verfassers beschränkt sich im wesentlichen auf das von Bauern und Nomaden bewohnte Gebiet von Re-skong (Reb-kong), südlich des Huang-Ho (tib. rMa-chu), nordwestlich von Bla-brang. Nach M. HERMANNs (l. c.) bestehen auch zwischen der Sprache des Bauern (tib. *Rong-skad*), der mit Vorliebe in den höheren Flußtälern siedelt, und der des Nomaden (tib. *'Brog-skad*), der in Hinsicht auf das gesamte A-mdo vornehmlich den Westen und Süden des Landes innehat, gewisse Unterschiede². Da ein zuverlässiges Bild der linguistischen Verhältnisse des für die tibetische Sprachgeschichte so bedeutsamen A-mdo noch vieler linguistischer Feldforschungen bedarf, hätte, ohne mit diesem Hinweis den Wert des Buches schmälern zu wollen, die Studie noch gewinnen können, wenn in dem ersten, dem phonetischen und morphologischen Teil, die Ergebnisse von M. HERMANNs (l. c.) im mehr nördlichen dPa'-ri(s)-Gebiet sowie die von R. B. EKVALL u. a. (cf. M. HERMANNs, l. c.) vergleichsweise hinzugezogen worden wären, wie eigentlich auch der Titel des Buches erwarten läßt.

Obwohl sich in den A-mdo-Dialekten³ die heutige tibetische Sprache noch als eine ehemals mehrsilbige und ohne eine Entwicklung des Worttones erkennen läßt, macht auch in ihnen die Wandlung von einer Aussprache des Vokals in den Präfixen (vgl. p. 28 f. : z. B. *gajag* gegenüber *gyag* in der Literatur-Sprache) über die des bloßen Konsonanten (z. B. *rdo*, in Zentraltibet als *do* gesprochen) zur reinen monosyllabischen Sprache und damit im Zusammenhang der Verfall wesentlicher Eigentümlichkeiten rasche Fortschritte, wozu die jahrhundertelangen Beziehungen zum Lamaismus und zur Verwaltung in Zentraltibet sowie die gegenwärtig wachsende Sinisierung beitragen. Die Fülle der phonetischen und morphologischen Abweichungen von der tibetischen Schriftsprache (pp. 15-27 : Phonetik ; pp. 31-52 : grammatikalischer Abriss) erschwert die Lektüre der ausgewählten, in phonetischer Umschrift wiedergegebenen Texte (mit Übersetzung, pp. 55-103). Diese Schwierigkeit läßt sich jedoch überwinden, da wie im Vokabular (pp. 107-159) auch den Leseproben die erwartete Rechtschreibung der phonetischen Transkription nachgestellt ist. Das Wörterverzeichnis ist gleichzeitig eine Fundgrube ethnologischer, religions- und kulturgeschichtlicher Realien für das gesamte A-mdo-Gebiet.

Das gleiche gilt von den ausgewählten Texten (pp. 55-103), in deren Vordergrund

¹ Cf. die Bemerkung des Bruders des 1937 verstorbenen Pan-chen in M. HERMANNs, *Tibetische Dialekte von A mdo.* *Anthropos* 47.1952, pp. 193 ff.

² Dabei hüten die Nomaden offenbar das ältere Erbe.

³ Vor allem in A-mdo-stod.

Abschnitte aus dem *Ge-sar*-Epos stehen, um dessen Erforschung sich der Verfasser verdient gemacht hat. Die Leseproben bieten z. T. noch unbekanntes Material, z. B. den Gesang des *Ge-sar* vor seinem Abstieg zur Erde (p. 56) oder den Zwiegesang zwischen ihm und seinem Pfeil (p. 61). Für das A-mdo-Gebiet dürften hier auch die durch M. HERMANN (Mythen und Mysterien der Tibeter, Köln 1956, pp. 89 ff., 186 f.) veröffentlichten Auszüge aus Versionen der Sage in A-mdo erwähnt werden⁴. Die grundsätzlichen Bemerkungen zur *Ge-sar*-Sage in der Einleitung (p. 8) wird man allerdings nicht so verstehen dürfen, daß der Ursprung des Kernes, um den sich der epische Stoff zunehmend rankt, bei den Viehzüchtern des A-mdo-Gebietes zu suchen sei, wenn auch die sozialen Verhältnisse der Nomaden überall durchscheinen. Was nach Auffassung des Rezensenten ursprünglich Fremdgut gewesen sein muß (cf. S. HUMMEL, Anmerkungen zur *Ge-sar*-Sage. *Anthropos* 54.1959, pp. 517-535), wurde selbstverständlich von den Viehzüchtern ihren Verhältnissen entsprechend umgeprägt; vgl. z. B. auch die Teevisite in der A-mdo-Version (p. 64). Der Tee wird in Tibet kaum vor dem 9. Jh. n. Chr. bekannt geworden sein (vgl. A. STEINMANN, Zur Geschichte des Teegenusses. *Ciba Zeitschrift* Nr. 111. 1948, p. 4083). Die Leseprobe mit der Geschichte von den drei Mönchen und dem Riesen mit dem einen Stirnauge (p. 89 f.), die auffällig an die Sage von *Polyphem* erinnert, ist vielleicht auch für die Frage nach der Herkunft des *Ge-sar*-Epos nicht ganz ohne Bedeutung, zumal auch die *Ge-sar*-Sage in ihren ältesten Stücken Motive enthält, die verwandten Ursprungs sein müssen. Es sei nur an die Parallelen zum Vergessenstrank der *Calypso* oder zu den Symplegaden der Argonautensage erinnert (cf. S. HUMMEL, l. c.). Es ist selbstverständlich nicht die Absicht des Autors gewesen, noch gestattete es der Rahmen des Buches, diesen Problemen nachzugehen. Aber die Anregungen, die hier der Verfasser gibt, wird der Leser ebenso dankbar aufnehmen wie die gründlichen linguistischen Erörterungen, zumal alles in eigener Feldforschung gewonnen wurde. Nicht zuletzt verdient das Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente in Rom Anerkennung, das durch die Aufnahme des Werkes in die Serie Orientale Roma die Veröffentlichung in vorbildlicher Weise ermöglicht hat.

SIEGBERT HUMMEL.

Schram Louis M. J. *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border*. Part II: Their Religious Life. (Transactions of the American Philosophical Society, 47, 1.) 164 pp. in 4°. Philadelphia 1957. Price: \$ 3.00.

Das Buch hat zwei Teile. Der erste (pp. 5-76) befaßt sich mit der Geschichte des Buddhismus und Lamaismus des Sining-Gebietes (Huang-chung in Nordost-Tsinghai, China), mit dem dortigen Klosterwesen, seiner Organisation, seinen politischen und sozialen Hintergründen, seinem Unterrichtswesen, seinen „lebenden Buddhas“ usw. Dieser erste Teil, der fast die Hälfte des Buches ausmacht, fällt, streng genommen, nicht unter seinen Titel¹; denn er hat genau so seine Geltung für die viel größeren Nicht-Monguor-Gruppen von Tsinghai, die tibetischen, mongolischen Nomaden und die sesshaften Chia-fandse. Er hätte vielleicht vorteilhafter als eine getrennte Publikation erscheinen können; denn er ist überaus instruktiv für jeden, der sich allgemein mit lamaistischen Studien beschäftigt und speziell mit der Entwicklung des Lamaismus in der engeren Heimat des Gründers der Gelben Sekte, des Tsongkhapa, einer Entwicklung, die weitgehend unabhängig von Lhasa gewesen ist². Ein Zusammenhang mit der Religion der Monguor sehen davon, daß L. SCHRAM viel länger im Gebiete weilte und mehr beobachten konnte.

⁴ Cf. für die benachbarten T'u-Jen D. SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos* 47.1952, 48.1953.

¹ Der Titel „The Monguors of the Kansu-Tibetan Border“ läßt sich mit Rücksicht auf die Zeit von 1910-1920 noch rechtfertigen. Heute würde man von den Monguor des Sining-Gebietes oder des Tsinghai-Gebietes reden, da mittlerweile eine neue Provinz unter diesem Namen errichtet wurde.

² In diesem Teil wurde sehr ausgiebig die Lokal-Chronik von Sining herangezogen. Allerdings wären die angeführten Übersetzungen vielleicht noch einmal zu überprüfen. So kann der Rezensent z. B. die Angaben aus „ch. 19, pp. 6a and 6b“ nicht für richtig finden; cf. p. 18. Auch handelt es sich (p. 19) nach seiner Auffassung nicht um den *Lung-pen Nang-suo*, sondern um den *Lu-pen Nang-suo*.

besteht natürlich insofern, als die Monguor auch Lamaisten sind, und als die Tulkus (*Chang-chia* und *T'u-kuan*) des Monguorklosters dGon-lung eine wichtige Rolle in der genannten Entwicklung spielten. Aber es handelt sich eigentlich nur um die orthodoxe Kloster-Religion und nicht um die Volksreligion der Monguor, wenn sie auch in ihren politischen und sozialen Zusammenhängen für das Verständnis der Volksreligion von Belang ist, abgesehen von den lamaistischen Riten, die vom Kloster aus ins Volk hinein getragen werden.

Der zweite Teil behandelt — entsprechend dem Titel des Buches — speziell das religiöse Leben im Volke der Monguor. Hier liegt nun der interessante Fall vor, daß über den gleichen Gegenstand aus dem gleichen Gebiet in einem Zeitraum von etwa 35 Jahren zwei voneinander unabhängige, geschlossene Feldforschungsarbeiten existieren. Der Rezensent hat nämlich selbst eine 225 Seiten umfassende Arbeit über die Religion der Monguor (= Tujen) geschrieben³. Wenn er im folgenden einen kurzen Vergleich anstellt, so soll das keine Bewertung, sondern lediglich eine Kennzeichnung sein.

Zunächst die Arbeit des Autors (L. SCHRAM): Seine Beobachtungszeit erstreckte sich auf rund 10 Jahre (1910-1920/21). Bis zur Veröffentlichung vergingen über 35 Jahre (1957). Es handelt sich im 2. Teil um Feldberichte, durchsetzt mit kurzen Reflexionen und Deutungsversuchen und auf der Literatur basierenden Vergleichen entfernter Volksgruppen. Seine Hauptquelle sind die eigenen Beobachtungen, ergänzt durch gelegentliche Berichte verschiedener Gewährsleute aus verschiedenen Gegenden. Der Geltungsbereich ist nicht auf ein bestimmtes Gebiet innerhalb der Monguor abgegrenzt, sondern umfaßt praktisch den ganzen Siedlungsraum dieser Volksgruppe. Seine Beschreibungsart variiert; manchmal ist sie ziemlich detailliert, manchmal großzügiger. Sprachliches findet sich praktisch nicht in der Darstellung. Die Termini sind durchweg chinesisch, wie auch das Medium der Verständigung zwischen Autor und Volk das Chinesische war. Der Materialumfang, die Bräuche und Riten sind, quantitativ betrachtet, ziemlich vollständig.

Der Rezensent hingegen war nur drei Jahre in dem Gebiet (1946-49) und hat sogleich nach der Rückkehr mit der Abfassung seiner Berichte begonnen. Die Arbeit erschien 1951/52. Es handelt sich im ersten Teil um eine ausgesprochen ethnographische Darstellung, dem im zweiten eine Analyse und Gesamtdarstellung der Religion folgt. Seine Quelle war ein einheimischer Monguor-Mann; die Verständigung geschah auf Chinesisch: Praktisch ist die Darstellung, auch die Einzeldeutung, weitgehend von dem Gewährsmann selbst. Nur gelegentlich wurden die Berichte durch die Beobachtungen des Rezensenten und anderer ergänzt. Der Geltungsbereich ist ein festbegrenztes Gebiet, nämlich die engere Heimat des Gewährsmannes; ab und zu werden Hinweise auf andere Gegenden gemacht und Parallelen angeführt. Die Beschreibungsart ist ziemlich detailliert, mit besonderer Berücksichtigung der Monguor-Terminologie. Jedem Kapitel folgen monguor-chinesisch-tibetische Wortlisten. Der Materialumfang, also die beobachteten Riten und Bräuche, sind zahlenmäßig geringer als die des Autors.

Das sind die wichtigsten Unterschiede der beiden Arbeiten. Es sei aber noch speziell auf folgende Punkte hingewiesen. 1) Die Dinge, Bräuche, Verhältnisse, die von beiden Autoren beschrieben werden, sind im großen und ganzen — auch in ihrer Deutung — übereinstimmend dargestellt. Öfters weichen sie jedoch von einander ab, und L. SCHRAM bemerkt das gelegentlich, fast in entschuldigendem Tone, z. B.: „These notes do not agree completely with those of Dom. Schröder...“ (p. 118). Man möchte fast sagen „Gott sei Dank“. Das bedeutet eine Bereicherung in der Variation und ist natürlich; denn sowohl das Beobachtungsgebiet als auch die Beobachtungszeit sind nicht dieselben, genau so wenig wie z. B. eine Fronleichnamsprozession in der welschen Schweiz dieselbe ist wie etwa in Köln, obwohl es sich um denselben Brauch handelt. Im Laufe der Jahre hat sich in Tsinghai viel geändert, und gerade die Sinisierung der Randvölker hat vieles verwässert. 2) Eng damit zusammen hängt auch, daß der Autor noch viel mehr an religiösen Bräuchen vorfand als der Rezensent, abgesehen davon, daß L. SCHRAM viel länger im Gebiete weilte und mehr beobachten konnte.

³ „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)“. *Anthropos* 1952, pp. 1-79, 620-658, 822-870; 1953, pp. 201-259.

Auch hier ist in den letzten 30 Jahren viel verschwunden und degeneriert, was zwischen 1910 und 1920 noch in Übung war. So konnte der Rezensent keinen Feuerkult in der Familie beobachten, obwohl er gut um diesen mongolischen Brauch wußte. Schamanistische Texte waren praktisch kaum zu erhalten. Auch die Göttervorstellungen müssen verblaßt gewesen sein. Eine Menge Gottheiten tragen nach dem Autor noch den Namen *tengri*, wohingegen der Rezensent den Namen *tengri* praktisch nur noch für den Himmel feststellen konnte; alles andere wurde *purgan* genannt. Es ließen sich noch eine Reihe anderer Beispiele anführen.

In Anbetracht dieser fortgeschrittenen Wandlung kann man dem Autor nicht genug danken, daß er noch nach 35 Jahren seine Beobachtungen veröffentlicht hat und so manches der Vergessenheit entriß; hier seien beispielsweise die interessanten Kapitel über die *Bo*-Schamanen (pp. 76-90) genannt, oder über die Frühlingsfeiern (pp. 106-112), die Herbstfeiern (pp. 116-118), über den Bergkult (pp. 112-116), den Feuerkult (pp. 119-123).

Wenn auch der Rezensent sowohl in den beschreibenden Einzelheiten, den Namen, der einen oder anderen Ausdeutung ab und zu einiges korrigieren möchte (das zu tun, ist hier nicht der Raum), so sei doch abschließend festgestellt, daß sich beide Arbeiten in ethnographischer Hinsicht glücklich ergänzen, und daß, historisch gesehen, das Buch von L. SCHRAM durch den großen Rahmen, in den die Religion der Monguor hineingestellt wurde, organischer ist.

DOMINIK SCHRÖDER.

Miller Robert James. *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia.* (Asiatische Forschungen, 2.) xi-152 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 20,—.

Daß die angestammte, gleichsam mit ihnen gewachsene Religion der Naturvölker nicht nur irgend ein Teil ihrer Kultur ist, sondern ein Lebenselement, das diese Kultur mitgestaltet und bewahrt, dürfte heute von nur sehr wenigen bestritten werden. Was aber geschieht, wenn ein Volk — sei es primitiv oder nicht — eine fremde, hochorganisierte, ja sogar hierarchisch gebundene Schriftreligion übernimmt? Wird seine Kultur umgewandelt, degeneriert oder gestärkt? Um diese Frage geht es in diesem Buche. Die Antwort erfolgt an einem konkreten Beispiel für eine bestimmte Religion bei einem bestimmten Volk in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit: nämlich für den Lamaismus bei den Mongolen der Inneren Mongolei in der Zeit von der Mitte des 16. Jhdts. bis zum Ende der Manchu-Dynastie in China (1911).

Im Rahmen dieser Frage und Beantwortung trägt der Autor ein beachtliches Material zusammen, um zu zeigen, was der Lamaismus mit seinem monastischen System der Inneren Mongolei geschenkt hat, wie er sich dem mongolischen Leben einverleibte und wie er die ziemlich verworrene politische Situation klärte, die mit dem Eingriff der Manchu-Dynastie geschaffen wurde. Das erste Kapitel „The Foundation of Lamaist Inner Mongolia“ grenzt zeitlich und räumlich das Gebiet, das Volk und die Institution ab, die in Frage stehen (pp. 1-10). Ihm folgt eine Untersuchung über die Klassifizierung der lamaistischen Klöster, ihre Struktur und innere Organisation, den Aufbau des Klerus, die Verbreitung der Klöster und Mönche (pp. 11-68). Die folgenden Kapitel gelten der Wirtschaft und Politik der Klöster (pp. 69-137). Ihre Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf das politisch bedeutsame lamaistische Zentrum in Peking mit einer Darstellung der Abzweigungen in der Inneren Mongolei. Dann wird die klösterliche Wirtschaft und ihre Auswirkung auf die profane Ökonomie der Mongolen beschrieben und diskutiert. Das Schlußkapitel (pp. 138-143) hebt einige Brennpunkte hervor, die für die Gesamtauswirkung des Lamaismus auf das Mongolentum besonders wichtig waren.

Daß eine solche Arbeit — schon wegen des abgegrenzten Zeitraumes — nicht auf Grund persönlicher Feldforschung möglich ist, obwohl auch heute noch an Ort und Stelle sich manches feststellen ließe, ist selbstverständlich. Sie schöpft ihr Material jedoch von ziemlich jungen Feldberichten, Reiseerzählungen, geschichtlichen und analytischen Darstellungen über die Mongolei, vorab aus der chinesischen, japanischen und russischen Literatur; vgl. das reichhaltige Verzeichnis pp. 144-150.

Und das Ergebnis? Es entkräftet die schon zu einem Gemeinplatz gewordene Behauptung, der Lamaismus habe das Mongolentum politisch und kulturell entnervt, degeneriert oder doch stark geschwächt. Man muß die ganze Entwicklung in ihren geschichtlichen Voraussetzungen und in der damaligen Situation sehen; da kam der Lamaismus gerade zur rechten Zeit. Sein Einfluß war nicht nur negativ. Er hat die aus dem Gleichgewicht geratene soziale Struktur wieder ausbalanciert und wurde selbst dabei in seinem neuen politischen und gesellschaftlichen Milieu modifiziert. Natürlich hat er das Mongolentum gewandelt, aber nicht verwandelt. So geistig-kulturell (als Ablenkung von dem chinesischen Kultureinfluß) in seiner Ausrichtung auf Tibet: Anpassung in Kleidung, Kunst, Medizin, Festkalender, Volksdichtung, klösterlicher Bildung in tibetischer Sprache, Übersetzung tibetischer Literatur, klösterlichem und profanem Lehrer-Schüler-Verhältnis, Reisen nach Tibet, Besuch tibetischer Größen in der Mongolei usw. Ferner wirtschaftlich: Ausweitung und Spezialisierung des Gewerbes und der Produktion, Hortungswesen, Handel und Transport, Verfeinerung des Lebensstiles usw. Demgegenüber schufen die Manchus in Peking ein chinesisch orientiertes lamaistisches Zentrum. So befand sich die Mongolei in der Mitte zwischen zwei kulturellen und politischen Machtblöcken, die sich gegenseitig neutralisierten. Die ausgleichende Funktion kam dem Lamaismus zu. Die Mongolen übernahmen von beiden Seiten, was ihnen paßte; so wandelte sich zwar ihre Kultur, blieb aber doch im Kern mongolisch. Ohne den Lamaismus, der schließlich in mongolischem Gewande einherging, wären sie vor der Zeit der einseitigen chinesischen Assimilation erlegen.

Es wäre interessant, in dieser Hinsicht auch das Schicksal anderer Volksgruppen unter dem Lamaismus zu studieren. Jedenfalls hat das Buch methodologisch und thematisch dem Kultur- und Religionsforscher einiges zu bieten. DOMINIK SCHRÖDER.

Freedman Maurice. *Lineage Organization in Southeastern China*. (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 18.) ix-151 pp. in 8°. With 1 map and 6 diagr. London 1958. The ATHLONE Press. Price: 25s.

Der Autor ist kein Sinologe, sondern Anthropologe (social anthropologist). Seine Arbeit gründet nicht auf Feldforschungen, aber sie verdankt der Feldforschung ihre Anregung. M. FREEDMAN machte nämlich 1949-50 in der chinesischen Kolonie zu Singapur Studien über das Familienleben und die Heiratssitten. Das lenkte seine Aufmerksamkeit auf das Stammland dieser Auswanderer, auf Südost-China, namentlich Fukien und Kwantung. Dort findet er die soziologisch auffallende Erscheinung, die unilaterale Clan-Organisation der chinesischen Gesellschaft, am typischsten ausgebildet, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ausmacht.

Zwei chinesische Werke (von LIN YÜEH-HWA und LIU HSING-T'ANG) boten ihm sehr reichlichen Stoff; was er darüber hinaus an Material vorlegt, ist einzig der westlichen Literatur entnommen, die dem Verzeichnis (pp. 141-146) zufolge recht umfangreich ist. — Der Autor sucht mit viel Sorgfalt ein einheitliches Bild des Clan-Organismus herauszuarbeiten (Lineage: in der Literatur meist mit „Clan, Sippe“ wiedergegeben; hier handelt es sich um den unilateralen männlichen Clan) und analysiert dessen einzelne Aspekte von verschiedenen Seiten: 1) Das Verhältnis von Dorf und Clan, die beide oft zusammenfallen, so daß es sich um eine lokale Clan-Gruppe handelt. 2) Die wirtschaftlichen Grundlagen des Dorfes, auf denen sich das soziale Leben entfaltet. 3) Das Verhältnis von Familie und Haushalt (= Wohn- und Lebensgemeinschaft). 4) Die Rangordnung der Claneinheiten (Untergruppen, Altersstufen usw.). 5) Die Stufengrade der Trauergemeinschaft (*wu-fu* = die fünf Trauerstufen), die mitunter die Grenzen der Clangemeinschaft überschreiten. 6) Das System der Unterteilungen (clans, sub-clans, branches, compounds, families), das eng mit dem Ahnenkult und dessen ökonomischen Voraussetzungen zusammenhängt. 7) Die verschiedenen sozialen Schichten (Bauern, Kauflente, Beamte), ebenfalls auf wirtschaftlichen Gegebenheiten basierend. Sehr lesenswert sind die Darlegungen über die „gentry“ (*shen-shih, shen-chin*), die gebildete Beamten-schicht, pp. 55-62. 8) Die Verteilung der Gewalt innerhalb des Clans, mit dem lokalen

Verwaltungssystem. 9) Die politische Macht und wirtschaftliche Kontrolle über den Clan, ihr Verhältnis zu Staat und Privateigentum, die Stellung der Großgrundbesitzer. 10) Die verschiedenen rituellen Schichten, meist als Ausdruck der sozialen Abstufungen. 11) Der Ahnenkult und die Clanstruktur, mit der Projektion der diesseitigen Rangordnung ins Jenseits und deren gegenseitige Abhängigkeit. 12) Die freiwilligen Gesellschaften im Dorfe, die sich neben dem Verwandtschaftsprinzip als Interessengemeinschaften ausbilden (z. B. Bewässerungsgesellschaften, Gilden, Musik-Klubs usw.). 13) Die Beziehungen zwischen verschiedenen Clänen und über das Clansystem hinaus, z. B. die Clan-Exogamie, die matriachale Kreuz-Vettern-Ehe, Feindschaft zwischen Dorf-Clan-Gemeinschaften usw. 14) Das Verhältnis zwischen Clan und Staat. — Das Schlußkapitel erörtert prinzipielle theoretische Fragen und deren Anwendung auf die geschilderten Tatbestände.

Wenn man mit einiger Geduld die verschiedenen Kapitel hinter sich gebracht hat, so besitzt man tatsächlich ein vielgestaltiges Bild jener komplizierten Verhältnisse. Man sieht, wie verfilzt und doch natürlich gewachsen dieses ganze Clan-System ist, wie Wirtschaft, Kult, Abstammung und Politik so ineinandergreifen, daß eins ohne das andere nicht funktionieren und auch nicht begriffen werden kann. Allerdings mag man auch das Warnungszeichen des Autors nicht vergessen (p. 126), daß das vorgelegte Material nicht ohne weiteres als typisch für ganz Südost-China gelten muß. Jedenfalls wird jeder Ethnologe, der sich mit ähnlichen Problemen auch in der primitiven Gesellschaft befaßt, nicht wenig aus der Darstellung lernen.

DOMINIK SCHRÖDER.

Bauer Wolfgang. *Der chinesische Personenname.* Die Bildungsgesetze und hauptsächlichlichen Bedeutungsinhalte von Ming, Tzu und Hsiao-Ming. (Asiatische Forschungen, 4.) 407 pp. in 8°. Mit 2 Taf. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 34,—.

Diese Arbeit, eine Habilitationsschrift, die auf Empfehlung der philosophischen Fakultät der Universität München und mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt wurde, ist sehr zu begrüßen. Dank gebührt dem Verfasser, der sich dazu bereit fand, den Fragen, die sich um den chinesischen Personennamen ranken, in geduldiger Kleinarbeit nachzugehen und das ganze, oft geheimnisvoll-dunkle Gebiet mit kritischen Methoden zu durchleuchten. Er tat hierbei gut daran, die Grenzen seiner Untersuchung genau abzustecken, denn das Untersuchungsmaterial ist überaus reichhaltig, und der Problembereich der Namensgebung vielfach tangiert und mit andern Problemen mannigfach verquickt. Wohl nur derjenige, der selbst mit chinesischen Namen zu tun hatte und versuchte, sich die Gesetzmäßigkeiten der chinesischen Namensgebung klarzumachen, kann die Unmenge an Arbeit und Energie würdigen, die in solcher Untersuchung steckt. Jeder Leser wird dem Verfasser Dank für seine Mühen wissen. Der Rezensent tut das ganz besonders, und die kleinen Ausstellungen, die hier vorgebracht werden, wollen nur Dienst am Werk sein und mithelfen, die Arbeit zu vervollkommen.

Unter den chinesischen Ausdrücken für Namen, die der Verfasser zusammenstellt, ist der an Umfang weiteste *hsing*, d. i. der Clan- oder Sippennamen. Den vom Verfasser häufig gebrauchten Ausdruck „Gentilname“ findet der Rezensent weder stilrein noch eindeutig. Wenngleich er den Sippennamen von seiner Untersuchung ausnimmt, so hätte er doch, da er nun einmal *hsing* erwähnt und bespricht, auch die dazugehörigen Ausdrücke wie *tsu* und *tsung* erwähnen müssen, zumal ohne *tsu* die chinesischen Verwandtschaftsgrade sich nicht eindeutig bestimmen lassen und der Verfasser selber gezwungen ist, *tsu* öfter zu erwähnen. Nebenbei bemerkt bedarf der Ausdruck *Pi-chi*-Werke (p. 5) einer Erklärung, da viele Leser ihn nicht ohne weiteres verstehen werden. Nach dem Sippennamen erwähnt W. BAUER — in umgekehrter Reihenfolge — den Familiennamen, Mönchsamen, postumen Namen, Spitznamen, Beinamen (*hao*), den Großjährigkeitsnamen (*tsu*), den eigentlichen Namen (*ming*), den Kindesnamen. Beim Begrenzen seiner Untersuchung schließt er die Mönchsamen und die postumen Namen aus. Doch werden auch die Kindernamen, die Spitznamen und leider auch die Beinamen (*hao*) recht stiefmütterlich behandelt. Ein Entschuldigungsgrund dafür ist, daß diese Namen nicht in leicht übersichtlichen Listen zusammengestellt sind. Aber gerade eine Untersuchung der

Beinamen (was bei Künstlern gar nicht so schwer ist) wäre nach mancher Seite hin aufschlußreich gewesen. Die geographischen Namen, die Völker-, Familien, bzw. Sippenamen oder gar die Regierungsdevisen hätte der Verfasser gar nicht eigens auszuklammern brauchen, da diese ja schon vom Thema her von der Untersuchung ausgenommen waren. Doch erwähnte er sie vielleicht, um verwandte Fragen aufzuzeigen, die einer gesonderten Untersuchung wert wären. Was W. BAUER dann „Grundcharakter“ (pp. 26-31) nennt, würde wohl treffender mit „Sonderheiten des chinesischen Personennamens“ überschrieben. Bei der „Bewertung“ des Personennamens handelt er in Wirklichkeit von der Bedeutung des chinesischen Wortes *ming* und umschreibt gut die Wichtigkeit dieses *ming* mit den Worten: „Die Gleichsetzung von Name und Schicksal, ja Leben überhaupt, war nicht etwa ein Gedanke, der sich auf die graue Vorzeit Chinas beschränkt und allmählich in Vergessenheit geriet, sondern er blieb bis heute lebendig“ (p. 38). Anschließend geht der Verfasser auf die verschiedenen Arten ein, wie die Namen in der chinesischen Wahrsagekunst verwendet werden. Hierbei und vorab in der Darstellung der „Bräuche bei der Namenserteilung“ zeigt sich, was auch sonst in der ganzen Arbeit oft spürbar wird, daß der Verfasser die chinesische Kultur offenbar nicht aus eigener Anschauung kennt. Darum ist es um so mehr zu bedauern, daß er die Feldbeobachtungen und Feldforschung überhaupt nur oberflächlich und sporadisch heranzieht. Um nur ein Beispiel zu nennen: es hätten seine allgemeinen und etwas blutleeren Ausführungen bedeutend gewonnen, wenn er dort auf J. FRICKS Beobachtungen über Namengebung in Tsing-hai (Anthropos 51, 1956, p. 533) u. a. hingewiesen hätte. (Als Ergänzung zu dem p. 154, Anm. 1, zitierten Aufsatz hätte zweckdienlich auf die graphische Darstellung der chinesischen Verwandtschaftsgrade [Yenchowfu 1937] von FRANZ GIET hingewiesen werden können.) Der auf die „Bräuche“ folgende Abschnitt 6, „Der Namenswechsel“ (pp. 1-65) ist wohl aus Versehen im Inhaltsverzeichnis unter den Tisch gefallen.

Das eigentliche Corpus der Untersuchung deckt im ersten Teil die Struktur der chinesischen Personennamen auf. Ausgehend von der rein formalen und äußeren Beobachtung der Ein- und Doppelgliedrigkeit der Personennamen handelt der Verfasser dann über die Beziehungen der verschiedenen Namen ein und derselben Person. Darauf faßt er die bekannte Tatsache ins Auge, daß in chinesischen Namen einige wenige Zeichen wie ein beigegebenes Zeichen bei den verschiedensten Personennamen und fast in allen Perioden der Geschichte immer wieder vorkommen. Er untersucht genauer diese kleine Gruppe stets sich wiederholender Zeichen und erarbeitet dabei eine gute Definition des „Zusatzzeichens“. Vom bloßen Beobachten und Beschreiben der äußeren Formen der Personennamen geht er dann einen Schritt weiter und sucht die Systeme aufzudecken, nach denen Personennamen gebildet wurden. Mit Recht widmet er dabei dem *P'ai-hang*-System seine besondere Aufmerksamkeit. Gerade das *P'ai-hang*-System bringt ja einen Grundzug des chinesischen Wesens zum Ausdruck, den der Rezensent in einem eigenen Büchlein als die Grundidee der ganzen chinesischen Kultur nachzuweisen versuchte¹. Das Entsprechen, das Sich-eingliedern ist tatsächlich eine grundlegende, ja fast anlagehafte Verhaltensweise des chinesischen Menschen. In allen uns bekannten Jahrhunderten hatte der Chinese das Lebensgefühl, nicht nur dem Himmel (*ying t'ien*) entsprechen zu müssen, sondern allen Dingen der Welt (*ying wu*), auch den je und je sich verändernden Situationen (*ying pien* oder *ying hua*) und natürlich auch seinen Eltern, den Verwandten und der ganzen Familie, daher die Pietät (*hsiao*) der ethische Grundwert der Chinesen ist. Und gerade dieses Gefühl des Eingegliedertseins, des Sich-einfügen-müssens in die Sippe bringt dieses *P'ai-hang*-System deutlich zum Ausdruck. Der Rezensent gesteht gern, nirgendwo eine so ausführliche und klare Darstellung des Systems gelesen zu haben wie hier im vorliegenden Werk. Einem andern System der Namenbildung liegen magisch-philosophische Gedanken zugrunde, welche (pp. 223-245) leider etwas knapp behandelt sind. Ein sehr guter Abschluß dieses Teiles ist der geschichtliche Überblick über die historische Entwicklung der chinesischen Namengebung (pp. 246-253).

¹ H. KÖSTER, Über eine Grundidee der chinesischen Kultur. Kaldenkirchen 1957; ebenso: KÖSTER, Symbolik des chinesischen Universismus. Stuttgart 1958, pp. 41-85.

Den zweiten Hauptteil bildet der Fragenkomplex um die Bedeutungsinhalte der gebräuchlicheren Namen. Der Autor faßt diese Inhalte in folgende Gruppen zusammen: Namen nach Wünschen für das Kind; nach Wünschen für eine echte Persönlichkeit; nach Zeitpunkten oder Geschehnissen bei der Geburt; nach Aussehen oder körperlichen Eigenschaften des Namensträgers; nach der sozialen Aufgabe der Menschen; nach religiösen Vorstellungen; nach Dingen wie Tieren und Pflanzen; nach Namen anderer Personen; nach Textstellen aus den Klassikern oder alten philosophischen Werken. Ein abschließender Paragraph geht dann kurz auf die Besonderheiten der chinesischen Frauennamen ein. Beim Lesen dieses ganzen Teiles fallen folgende Kleinigkeiten auf: Der auf p. 101 (bes. Anm. 3) erwähnte Name *Fu-t'u* ist nicht notwendig ein buddhistisch gefärbter Name². Ein und dasselbe Zeichen *li* wird p. 103 mit Pflaumenbaum und 2 Seiten weiter mit Kirschbaum übersetzt! Die Gleichsetzung (p. 223) von magisch = taoistisch ist nicht ganz richtig, denn auch der Konfuzianismus und KONFUZIUS selbst empfand und dachte aus einem durchaus magischen Weltgefühl; der Verfasser beachte, was er selbst p. 264, Anm. 1 schreibt. Im chinesischen Buchtitel p. 258, Anm. 1 ist ein chinesisches Zeichen ausgefallen. Warum das Zeichen *kui* = Schildkröte nicht für Namen gewählt wurde, wie W. BAUER p. 269, Anm. 3 feststellt, ist ersichtlich aus der zitierten Symbolik p. 39. Auf p. 345 würde ich *fa* nicht mit „als Gesetz anerkennen“ wiedergeben, sondern mit seiner Bedeutung „sich zum Vorbild, als Muster nehmen“. Ebendort wäre *mu* nicht als „verehhren“, sondern als „sich sehnen nach, verlangen nach“ wiederzugeben. Auf p. 371, dritte Zeile von unten ist *liu* nicht Birne, sondern Granatapfel! Vielleicht wäre p. 218, Anm. 2 statt der Übertragung von WILHELM die von WALEY vorzuziehen gewesen. Oft hätte die Übersetzung von Namen gewonnen, wenn *te* nicht immer steif mit „Tugend“ übersetzt worden wäre, was es ursprünglich ja auch nicht bedeutet, ebenso *li* nicht immer mit „Sitte“, was oft keinen rechten Sinn gibt. Diese Kleinigkeiten können vielleicht für eine Neuauflage, die wohl gar nicht in so weiter Ferne liegt, der Arbeit dienlich sein. Der Verfasser hat mit seiner großen Arbeit ein lange nahezu brachliegendes Feld der Sinologie urbar und fruchtbar gemacht.

HERMANN KÖSTER.

Decraene Philippe. *Le panafricanisme.* (« Que sais-je? » 847.) 126 pp. in 8°. Avec 4 cartes. Paris 1959. Presses Univ. de France.

Le 15 octobre dernier, Les Presses Universitaires de France lançaient un nouveau livre: Le panafricanisme. L'auteur, PHILIPPE DECRAENE, est l'un de ces moins de trente ans qui ont renouvelé le journalisme français contemporain. Depuis deux ans, DECRAENE apporte au « Monde » des chroniques vivantes appuyées sur une solide culture et une remarquable connaissance des problèmes et des hommes pour tout ce qui concerne l'Afrique.

Ses nombreux contacts avec les leaders des territoires anglais et français, sa présence aux divers congrès qui ont jalonné les étapes de la marche des pays africains vers l'émancipation, le préparaient de façon particulière à entreprendre ce livre, première synthèse sur l'un des problèmes les plus actuels de notre temps.

Les trois premiers chapitres constituent une sorte d'historique du panafricanisme. En quelques pages denses, PHILIPPE DECRAENE évoque les précurseurs: SYLVESTER WILLIAMS, DU BOIS, GARVEY, PRICE-MARS, puis les congrès panafricains depuis celui de Paris (1919) jusqu'à celui du Caire (1957) en passant par ceux de Manchester (1945), de Koumassi (1953) et les deux conférences organisées par les écrivains et artistes noirs, l'une à la Sorbonne (1956), l'autre à Rome (1959).

Les deux chapitres suivants (Panafricanisme et partis politiques, Les grandes conférences panafricaines) permettent à l'auteur d'analyser l'aspect politique du mouvement et d'insister de façon pertinente sur l'importance du syndicalisme.

Les regroupements régionaux (chapitre VI) et les obstacles (VII) marquent les lignes de force (et de faiblesse) du panafricanisme. Dans le dernier chapitre (Panafricanisme et grandes puissances), PHILIPPE DECRAENE fait une pénétrante étude de la poli-

² Vgl. KÖSTER, Symbolik p. 33, Anmmerkung 99.

tique suivie outre-mer par la France et la Grande-Bretagne, ainsi que des positions souvent trop peu nuancées de l'Union soviétique et des Etats-Unis.

Le livre s'achève sur une série de points d'interrogation : « Isolées, les jeunes républiques africaines de mouvance française sauront-elles, souhaiteront-elles résister aux sollicitations de leurs puissants voisins ? Le Niger et le Dahomey, le Togo et la Haute-Volta ne subiront-ils pas l'attraction de la Nigéria et du Ghana plus développés économiquement ? Peu peuplés, les territoires francophones ne seront-ils pas attirés par les 'enclaves' d'expression anglaise où la population est deux fois plus nombreuse ? Faut-il favoriser la constitution de grands ensembles, et faire une place à la Communauté au sein du mouvement panafricain ? ... Le choix est difficile, mais l'évolution de l'Afrique implique une décision rapide. »

En refermant ce livre dense et solide on ne peut que regretter sa brièveté. Si M. DECRAENE avait disposé de plus de pages, nul doute qu'il n'ait pu approfondir certains aspects du problème. Ainsi la part faite aux Noirs des Antilles pourrait être complétée par l'évocation de TOUSSAINT-LOUVERTURE qui écrivait à Napoléon : « Le premier des Noirs au premier des Blancs », et par l'analyse de l'énorme littérature consacrée aux Noirs pendant la Révolution française. D'autre part, l'influence des Missions chrétiennes n'est peut-être pas mise exactement en valeur comme elle aurait pu l'être. Le rôle de Rome pour les catholiques africains, les divers rassemblements protestants ont joué un rôle immense dans la prise de conscience de l'unité fondamentale de la race noire.

Par ailleurs, la guerre d'Ethiopie de 1935-1936 suscita un vaste mouvement d'enthousiasme et de nombreux engagements chez les Noirs de toutes les parties du monde. Il est vrai que l'Ethiopie est un peu en marge des pays africains et qu'au reste, durant le conflit, la France et l'Angleterre, aujourd'hui au banc des accusés, étaient aux côtés du Négus.

Mais il s'agit là de lacunes vénielles ; avec « Le panafricanisme », PHILIPPE DECRAENE ne met pas seulement à la disposition du public de langue française toute la documentation anglaise et la littérature des DU BOIS, GARVEY, PADMORE, etc., il fait une admirable synthèse. Ce livre sera désormais un classique que devront consulter tous ceux qui veulent connaître les lignes de force du monde noir. ROBERT CORNEVIN.

Cornevin Robert. *Histoire du Togo*. Préface de H. DESCHAMPS. (Mondes d'Outre-Mer, Histoire.) 427 pp. in 8°. Avec 16 cartes et 46 photographies. Paris 1959. BERGER-LEVRULT. Prix : 1.950 fr.

Eine Geschichte zu schreiben von den ältesten Zeiten zur Gegenwart über ein afrikanisches Territorium, dessen Prähistorie noch in den ersten Anfängen steht, und über dessen vorkoloniale Zeit weder archäologische Überreste, noch arabische Schriftquellen, noch Berichte von frühen Seefahrern Wesentliches aussagen, ist keine leichte Aufgabe. R. CORNEVIN, der in den Jahren 1948-56 als Administrator im mittleren und nördlichen Französisch-Togo lebte und alle Dörfer der Bezirke Atakpame, Bassari und Dapango persönlich besuchte, hat durch angestrengte Kleinarbeit im Feld und durch ergänzendes Studium der deutschen und französischen Literatur im vorliegenden Buche wertvolle Daten geschichtlicher, ethnographischer, kolonialpolitischer und besonders auch demographischer Natur zusammengetragen. Zwar stehen manche Fachkreise den Stammetraditionen bezüglich ihres historischen Zeugniswertes, wo dieser nicht durch andere Quellen und Kriterien, durch sichere Genealogien, ethnographische und linguistische Vergleiche etc. gestützt werden, skeptisch gegenüber, und dies nicht mit Unrecht, wenn es sich um große Zeittiefen handelt. Darum hätte man es trotz der hingebenden Arbeit des Verfassers und seiner Vertrautheit mit dem Milieu gerne gesehen, wenn er uns noch etwas mehr bekannt gemacht hätte mit der Kritik seiner Quellen, den Methoden seiner Untersuchungen, mit dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Genealogien. Was über die Völkermischungen und über die Assimilation fremder Elemente von den Bassari, Akebu u. a. gesagt wird — und dies gilt auch für manche andere Stämme Westafrikas — zeigt anschaulich, wie wichtig die Einzelforschung für solide Gesamtdarstellungen ist.

Bezüglich der Einzeldaten besteht die eine oder andere kleine Ungenauigkeit, was ja in einem solchen Werk kaum vermeidlich ist. Z. B. gibt es außer den Bewohnern von Agotime (cf. p. 61) auch weiter östlich, nicht weit von der Grenze Dahomes noch zwei Dörfer, *Sɛ-Zogbedji* und *Sɛ-Godjɛ*, die bis heute die *Adajmesprache* bewahrt haben, während die übrigen *Adajme*-Gruppen in *Adangbé*, *Gati* und in der Gegend von *Anécho* das Ewe angenommen haben. Die Ansetzung der Regierungszeit *Agokolis* und damit auch des *Exodus* der *Ewestämme* von *Nuatja* auf Anfang des 18. Jahrhunderts (p. 52) erscheint als reichlich spät, zumal ja schon 1680 die nach *Anécho* auswandernden *Gã* den *Be* und *Anlo* begegneten (p. 107), die einen Teil dieser von *Nuatja* geflohenen *Ewegruppen* darstellen sollen. Auch erscheint *Mawu* bei den Ewe nicht überall als weibliche Gottheit, wie es das Kapitel über die Gottheiten glauben läßt. *MAUPOILS* Darstellung, auf die sich der Verfasser stützt, bezieht sich hauptsächlich auf das südliche Dahome. Angenehm empfindet man in der ganzen Darstellung die vornehme Art des Verfassers, mit der er z. B. die deutsche Kolonialzeit, die Arbeit der christlichen Missionen und die neueste Entwicklung zur Unabhängigkeit beschreibt. HUGO HUBER.

Gale H. P. *Uganda and the Mill Hill Fathers*. XII-334 pp. in 8°. With 17 pl. and 4 maps. London 1959. MACMILLAN and Co. Price: 13s. 6d.

H. P. GALES *Ugandabuch*, eine Dr.-Dissertation an der Londoner Universität, stellt, wie der Buchtitel anzeigt, die Tätigkeit der Mill-Hiller Missionare im östlichen Uganda dar, ist darüber hinaus aber eine wertvolle Einführung in die Geschichte des Landes von der Berührung mit den europäischen Völkern bis zum ersten Weltkriege. Die beiden ersten Kapitel (pp. 1-87) haben im Rahmen des Gesamtwerkes einleitenden Charakter. Sie sind eine gedrängte, aber inhaltsreiche Darlegung der religiösen Auffassungen der heidnischen *Baganda* und des Ringens vor allem der beiden Könige *Mutesa* und *Mwanga* um die Selbständigkeit ihres Reiches *Buganda* gegenüber den damals vordringenden Kolonialvölkern; bei der herrschenden theokratischen Auffassung der Eingeborenen bedeutete dieses Ringen jeweils auch Hinneigung zur Religion des um Hilfe angegangenen Volkes, zum Islam bei der Verbindung mit Ägypten und dem Sudan, zum Protestantismus beim Anschluß an England, zur katholischen Religion beim Bemühen um die Freundschaft Frankreichs. Die Übertragung des Vikariates des Oberen Nil an die Mill-Hiller Missionare im Jahre 1894 (etwa zur gleichen Zeit wurde ein Teil des großen, von den Weißen Vätern geleiteten Vikariates *Nyanza* an die Missionare von Verona abgegeben) war historisch deshalb so bedeutsam, weil damit die Identifizierung von englisch und protestantisch und andererseits von französisch und katholisch illusorisch wurde.

Uganda gehört zu den erfolgreichsten Missionsgebieten der Kirche; nach 35jährigem Bemühen der Missionare zählte man 1914 bereits 250 000 Katholiken. Die Mill-Hiller Missionare übernahmen 1895 ein Gebiet, das bis dahin mehr oder weniger den protestantischen Missionaren reserviert war. Ihr Vordringen von *Nsambya* aus in die Provinzen *Busoga*, *Bukeddi* und *Buluyia* war bei der Gegnerschaft der protestantischen Häuptlinge, dem Kampf gegen Schlafkrankheit, Hungersnot und ansteckende Krankheiten, dem Verlust vieler Missionare durch Krankheit und Tod, dem Mangel an Missionsmitteln und Personal mühsam, aber doch stetig und so erfolgreich, daß der Bericht von 1914 bereits 26 095 Getaufte angeben konnte. Da der Verfasser die opferreiche Tätigkeit der Missionare stark in die völkische, politische und religiöse Entwicklung des Gesamtlandes hineinstellt, wirkt die Darstellung plastisch und weckt das allgemeine Interesse. Die Benutzung gediegener (gedruckter und ungedruckter) Quellen verleiht ihr hohen geschichtlichen Wert.

Im einleitenden Teil wünschte man größere Beachtung der Mission der Weißen Väter. Die geographischen Karten dürften umfassender, in den Angaben reicher und in der Schreibweise dem Text angeglichen sein. Vor allem würde man eine sorgfältigere Behandlung missionsmethodischer Fragen wie Katechumenat, Predigt, Schultätigkeit, Religiöse Erziehung, Katechistenbildung, Caritas, Bemühen um Akkomodation des jungen Christentums usw. gern sehen.

K. MÜLLER.

Colson Elizabeth. *Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia.* xvi-379 pp. in 8°. With 7 pl., 1 chart, 1 map, and 33 tables. Manchester 1958. Manchester Univ. Press. Price: 42s.

Die Verfasserin weilte in der Zeit vom September 1946 bis September 1947 und von Juli 1948 bis August 1950 in der Eigenschaft eines Forschungsbeamten des Rhodes-Livingstone Institutes bei den Plateau-Tonga. Das Ergebnis der dreijährigen Forschungsarbeit ist dieses Buch. Die von ihr dargestellten Tonga jenseits des Sambesi in Nordost-Rhodesien haben mit den Tonga oder Ronga in Portugiesisch-Ostafrika kaum etwas zu tun. Die vor etwa 50 Jahren noch einem einfachen Pflanzbau auf Sorghum und Hirse nachgehenden Tonga — Mais und Erdnüsse waren damals nur von untergeordneter Bedeutung — sind heute gut verdienende Maisbauern, die sich zum Großteil der Hilfe höchst moderner landwirtschaftlicher Maschinen erfreuen. Auch sonst zeigt der Wirtschaftsbetrieb eine weitgehende Akkulturation mit der damit in Verbindung stehenden Tendenz zu einer Spezialisierung der Gewerbe.

Der tiefgreifende Wandel, der sich im religiösen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben seit den letzten 50 Jahren vollzogen hat, blieb natürlich nicht ohne Einfluß auf Ehe und Familie dieses Volkes. Es zeugt für die glänzende Beobachtungsgabe der Verfasserin, all den feinen und oft versteckten Schwingungen, die sich aus dem Gegeneinanderspiel mutterrechtlicher und vaterrechtlicher Tendenzen im sozialen Alltag ergeben, in der Darstellung gerecht geworden zu sein, eine Kunst, die nicht nur Können, sondern auch Einfühlungsvermögen und Taktgefühl verlangt. Der Übertritt der Tonga aus dem mutterrechtlichen Traditionsbereich in ein durch Akkulturation begünstigtes Vaterrecht in moderner Zeit wird mit viel Geschick an zahlreichen Einzelbeispielen erörtert. Diesen außerordentlich interessanten Prozeß eines dynamischen Geschehens festgehalten und dem Leser in diesem Buche verständlich gemacht zu haben, darf als eine Meisterleistung im Rahmen sozialanthropologischer Arbeit angesprochen werden.

Nach einem einführenden Kapitel, das uns mit der Umwelt und der Geschichte des Tonga-Volkes vertraut macht, erhalten wir in den nun folgenden Kapiteln Einblicke in die Struktur der Gesellschaften, in die verwandtschaftlichen Bindungen des Einzelindividuums, in die Wirtschaftslage der Tonga-Familie; wir erhalten Auskunft über Familie und Haushalt, über das Verhältnis der Ehegatten zueinander, über Scheidung und über die Lebensumstände der Kinder. Wir lernen aber auch die Vorbereitungen zu einer Ehe kennen und erfahren etwas über die Ideale bei der Gattenwahl und über viele andere das Familienleben betreffende Details, die so recht an Farbe gewannen unter den kundigen und klug beobachtenden Augen einer geschulten Ethnologin. Es ist das große Verdienst der Verfasserin, in diesem durch eine Reihe wertvoller Statistiken bereicherten Buch uns das Lebensbild einer noch von mutterrechtlichen Tendenzen erfüllten Gesellschaft vermittelt zu haben. Dem Kulturhistoriker aber wurde wertvolles Vergleichsmaterial für das Studium der mutterrechtlich orientierten Völker des Sambesi-Angola-Gebietes geboten.

WALTER HIRSCHBERG.

Schlosser Katesa. *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwest-Afrika.* Ihre Geschichte und Sozialstruktur. Ergebnisse einer völkerkundlichen Studienreise 1953. (Arbeiten aus dem Museum f. Völkerkunde d. Univ. Kiel, 2.) 355 pp. in 8°. Mit 32 Taf. Kiel 1958. Kommissionsverlag WALTER G. MÜHLAU.

BENGT G. M. SUNDKLER, der sich in seinem Werk „Bantu Prophets in South Africa“ (London 1948) vornehmlich mit den von weißer Aufsicht unabhängigen Bantukirchen unter den Zulu beschäftigte, regte ähnliche Forschungen für das übrige Südafrika, wie auch für Westafrika und den Kongo an. K. SCHLOSSER, heute Völkerkundlerin an der Universität in Kiel, hat einen Teil dieser Arbeit geleistet. In einem achtmonatigen Aufenthalt in Südafrika widmete sie sich der Erforschung von sechs Eingeborenenkirchen, und zwar der von Cecil Hector gegründeten Independent Lutheran Mission Church of South Africa, der von Nicholas B. H. Bhengu geleiteten Erweckungsbewegung vor allem in der Kapprovinz, der Zion Christian Church Edward Lekganyanes, der

Nazareth Baptist Church J. G. Shembes, der von Enoch Mgijima ins Leben gerufenen Sekte der „Israeliten“ und der großen „Abfallbewegung“ von der Rheinischen Missionsgesellschaft im Namaland Südwestafrikas. Die Untersuchung stand nicht unter missionarischem, sondern, wie der Untertitel des Buches sagt, unter soziologischem Aspekt. Es ging der Verfasserin darum, aufzuzeigen, wie sich die Eingeborenen, infolge der weitgehenden Auflösung der alten Stammesgefüge hilf- und schutzlos geworden, zu neuen Sozialkörpern zusammenschließen; solche Bildung von neuen Sozialverbänden vollzieht sich aber in Südafrika im allgemeinen im Bereich der christlichen Kirchen, da der Staat dem kirchlichen Raum gegenüber recht tolerant ist, politischen Organisationen der Nicht-Weißen aber sehr mißtraut.

Die ersten sechs Kapitel des Buches stellen die Geschichte, die Organisation und den Stand der genannten Sektenkirchen sehr eingehend dar, und zwar mit starker Hervorhebung der jeweiligen Gründer- bzw. Führerpersönlichkeit. Als Quellen dienen neben den gut verarbeiteten Publikationen zahlreiche Gespräche mit Missionaren und Eingeborenen, mehrfach den Führern der Eingeborenenkirchen selber. Quellenmäßig schwach ist lediglich das Kapitel über Cecil Hector, das sich nur auf die Darstellung des in Mitleidenschaft gezogenen weißen Missionars stützt und darum an dem Begründer der „Kirche“ kaum etwas Gutes läßt. Auch im 3. Kapitel (Abfallbewegung im Namaland) würde man Worte wie „Abfall“, „abtrünnige Brüder“, „Aufwiegelung“ und manche Motivunterschiebung lieber missen, da es sich tatsächlich ja nur um eine Selbständigmachung, nicht aber um Abfall im religiösen Sinn handelt.

Das letzte Kapitel ist der Versuch einer Analyse der „soziologischen Faktoren allgemein-menschlicher Art innerhalb der dargestellten Sozialverbände“. Psychologisch gut empfunden ist die eingehende, auf einem früheren Aufsatz der Verfasserin aufbauende Darstellung der Rechte und Pflichten von Ranghoch und Rangniedrig, ebenso der Aufweis der Störungsmöglichkeiten des Sozialgeschehens von innen heraus und durch äußere Einflüsse. Relativ kurz befaßt sich die Analyse mit den Mitteln des Konkurrenzkampfes zwischen den Sozialkörpern und den Beziehungen ihrer Mitglieder zu Gott.

K. MÜLLER.

Brain C. K. *The Transvaal Ape-Man-Bearing Cave Deposits.* With an Appendix by R. F. EWER. (Memoir 11.) 131 pp. in 4°. With 106 fig. Pretoria 1958. Transvaal Museum.

In dieser Arbeit wird eine lang vermißte und notwendige zusammenfassende Beschreibung der Stratigraphie und Sedimente der südafrikanischen Australopithecinen-Fundstellen geboten. Die sehr eingehende Beschreibung bildet eine brauchbare Unterlage für die Auswertung der Sedimentablagerung und ihrer Bedingungen. Eine Beurteilung im einzelnen wird jedoch nur ein Spezialist auf diesem Gebiet vornehmen können. Von weiterreichendem Interesse ist es aber — um nur diese Einzelheit herauszugreifen — wenn der Verfasser bei der Diskussion grundsätzlicher Möglichkeiten für die Entstehung von Knochenanhäufungen in Höhlen auch das Einschleppen durch Hyänen und Stachelschweine einbezieht und zur Illustration eine sehr instruktive Abbildung aus einer Höhle bei Pretoria mit benagten Knochen zusammen mit Hyänen-Losung bringt. Die Ablehnung der „Hyena-Fancies“ durch R. DART und A. R. HUGHES (Am. Journ. Phys. Anthropol. 12. 1954, pp. 467 ff.) dürfte damit noch weiter an Boden verlieren als es ohnehin schon der Fall war, nicht zuletzt auch auf Grund der von diesen Autoren selbst mitgeteilten Daten (vgl. dazu auch *Anthropos* 53. 1958, pp. 375 f.).

Eine eingehende klimatologische Sedimentanalyse führt den Verfasser zu dem Ergebnis, daß von den vier behandelten Australopithecinen-Fundstellen Sterkfontein die älteste ist, der dann Makapansgat, Swartkrans und schließlich Kromdrai folgen. Sterkfontein und Makapansgat gehören danach in ein Interpluvial, Kromdrai in ein Pluvial, während Swartkrans einer Grenzzone anzugehören scheint. Damit ergibt sich eine andere Reihenfolge der Funde als sie von K. P. OAKLEY (zumal: Am. Journ. Phys. Anthropol. 12. 1954, pp. 2 ff.) vertreten wurde, doch bleibt es dabei, daß die Gruppe *Australopithecus-Plesianthropus* älter ist als die morphologisch „primitiveren“ Vertreter

der Paranthropus-Gruppe. Mit OAKLEY stimmt der Verfasser auch darin überein, daß die Funde nicht schlechthin sämtlich in das kagerische Pluvial gehören, wie es F. C. HOWELL vertrat (Am. Journ. Phys. Anthrop. 13. 1955, pp. 635 ff.), sondern zu einem Teil in das (zweite) kamasische Pluvial.

Wie immer man zu Einzelheiten dieser Diskussion stehen mag, es schält sich doch immer deutlicher heraus, daß die bisher bekannten Australopithecinen-Funde nicht in das späte Tertiär, sondern in das frühe Pleistozän und dabei anscheinend noch nicht einmal ganz an dessen Beginn (im Sinne der Abgrenzung durch den Beschluß der Londoner Geologen-Konferenz von 1948) gehören. Sie rücken damit sehr nahe an die Gruppe der „Euhomininen“ (im Sinne G. HEBERERS), soweit sie sich nicht sogar damit überschneiden (hierzu wäre erst der Charakter von „Telanthropus“ näher zu klären, während für die zeitliche Relation mit den Pithecanthropinen Javas die chronologische Stellung der in dieser Hinsicht noch umstrittenen Djetis-Zone noch zu fixieren bleibt). Nach der bis jetzt sich abzeichnenden chronologischen Gesamtlage ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß die Paranthropus-Gruppe in die Ahnenreihe der „Euhomininen“ gehört, wie sie ja auch nach dem morphologischen Befund eher eine spezialisierte Seitenlinie darstellt, wogegen es nach dem Urteil der meisten Bearbeiter für die eigentlichen Australopithecinen relativ geringer Umformungen bedürfte, um sie in die „Euhomininen“-Gruppen einmünden zu lassen. Dafür scheint nach den neueren chronologischen Untersuchungen, zu denen die hier besprochene Arbeit einen wertvollen Beitrag bildet, aber wenig Zeit zur Verfügung zu stehen, und so wird die genetische Interpretation nicht zuletzt davon beeinflusst werden, ob man nur mit kleinsten Entwicklungsschritten im Sinne der darwinistischen Theorie rechnet oder eine schnellere und tiefergreifende Umformung für möglich hält (vgl. dazu auch Saeculum 7. 1956, p. 250). KARL J. NARR.

Mendieta y Núñez Lucio [edit.]. *Etnografía de México*. Síntesis monográficas. 684 pp. in 8º, il. México 1957. Universidad Nacional Autónoma de México.

Der Titel des vorliegenden Werkes könnte wohl in die Irre führen. Tatsächlich will es kein ethnographisches Lehrbuch vom üblichen Typus sein; es bietet sich vielmehr als eine Sammlung von 46 Monographien dar, in denen die gleiche Anzahl von rassischen bzw. linguistischen Gruppen der Republik von Mexiko geschildert werden. Aufgebaut wurden diese Einzeldarstellungen aus Werken mexikanischer und ausländischer Forscher sowie aus persönlichen Beobachtungen einiger mit Namen vorgestellter Mitglieder des Instituto de Investigaciones Sociales zu Mexiko-Stadt. Letztere haben sich ihrer Aufgabe zwischen 1939 und 1949 in eigener Feldforschung gewidmet; als bestimmtes Ziel war ihnen gestellt worden, die „ökonomische und gesellschaftliche Lage der in Mexiko einheimischen Bevölkerung“ zu erfassen. Mit solcher Zielsetzung ließ es sich rechtfertigen, daß bei der Gruppierung einzelner Stämme zu vier größeren Gemeinschaften samt einer Abteilung „unabhängiger Sprachfamilien“ einmal deren linguistische, ein andermal deren ethnographische und schließlich deren rassische Eigenart verbogen bzw. verschoben wurde. Jede Monographie folgt in Aufbau und Durchführung dem gleichen vorgezeichneten Plane; dieser Umstand ist dafür verantwortlich, daß das individuelle Kulturbild eines jeden Volksstammes die volle Ausprägung durchaus nicht erhalten hat. Im ganzen sehr unvollständig nur, sozusagen skizzenhaft, erscheinen dargestellt: Wohnbereich und Kopfhaut, Somatologie und Pathologie, Wirtschaftstypus — unter der merkwürdigen Bezeichnung „expresiones materiales de cultura“ — und, mit auffallend wenigen Zeilen, der ganze, weite Bereich des Geisteslebens — unter der befremdlichen Überschrift „patrimonio mental colectivo“. Den Abschluß eines jeden Kapitels bildet eine „Bibliografía mínima“. Für den Druck wurden klare Typen auf glattem Papier gewählt, was dem Auge des Lesers wohl tut; hingegen wirken die Abbildungen durchwegs wie verwaschen und ohne scharfe Linienführung. MARTIN GUSINDE.

Soustelle Georgette. *Tequila : un village nahuatl du Mexique oriental.* (Travaux et Mémoires de l'Inst. d'Ethnologie, 62.) x-268 pp. in 4°. Avec 14 pl. et 16 fig. Paris 1958. Musée de l'Homme. Prix : 2.000 fr.

Tequila ist ein Dorf von noch heute urtümlicher Lebensart, Kultur und Sprache. Diese zu beschreiben und sie mit der Vergangenheit zu vergleichen, wie sie in der Literatur über Altmexiko überliefert ist, machte sich die Verfasserin der vorliegenden Monographie zur Aufgabe. Den Nachdruck legte sie auf die soziologische Fragestellung, doch sind auch materielle Kultur und Sprache eingehend behandelt. Letztere vor allem, um die heutige Sprachform festzuhalten. Nichts ist über die anthropologischen Verhältnisse gesagt. G. SOUSTELLE hielt sich zwei Jahre lang (1940-1942) in Mexiko auf und ist sich bei der späten Veröffentlichung bewußt, daß sich inzwischen manches geändert hat.

ARNOLD BURGMANN.

Alegre Francisco Javier S. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España.* T. II. Libros 4-6 (años 1597-1639). Nueva ed. por E. J. BURRUS y F. ZUBILLAGA. (Bibliotheca Inst. Historici S. J., 13.) xxxii + 13 + 747 pp. in 8°. Con 11 lám. Roma 1958. Inst. Historicum S. J. Precio : L. 3.750.

Ainsi que l'écrivait en 1933 M. ROBERT RICARD dans l'Avant-Propos de son ouvrage classique sur la « conquête spirituelle » du Mexique (p. viii), l'année 1523 inaugura dans l'histoire de l'Eglise mexicaine la période appelée traditionnellement « période primitive », qui finit en 1572 avec l'arrivée des premiers religieux de la Compagnie de Jésus.

Pour suivre l'action de ces derniers, « l'Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España », composée par le P. FRANCISCO JAVIER ALEGRE entre 1769 et 1771, était assurément le meilleur guide. C'est ce qui a engagé les PP. BURRUS et ZUBILLAGA à la rééditer critiquement, mais avec une telle abondance de notes et de documents inédits qu'on est en droit de considérer leur œuvre comme une Somme de l'activité des Jésuites en Nouvelle-Espagne.

Le premier tome, consacré aux années 1566-1596, parut en 1956. Il montrait les premiers arrivés s'efforçant de s'insérer dans des structures religieuses, sociales et politiques élaborées par d'autres (Franciscains, Dominicains, Augustins, clergé séculier...). Déjà leur apostolat débordait les groupements urbains où avaient commencé les œuvres. Ce fut surtout vers le Nord que se manifesta leur avance exploratrice. A la fin du XVI^e siècle, on voyait s'esquisser les grandes lignes de leur action future : érection d'églises et d'écoles, associations d'Espagnols et d'Indiens dans les cités, résidences missionnaires et écoles chez les Indiens non-chrétiens. Ils n'avaient point élaboré des enquêtes ethnographiques aussi développées que celles de leur grand prédécesseur franciscain BERNARDINO DE SAHAGÚN, ni même comparables à celles de leur confrère du Pérou, JOSÉ DE ACOSTA. Cependant dans leur correspondance et leurs rapports, les spécialistes ne peuvent manquer de recueillir beaucoup d'informations de grande valeur.

Il en est de même de ce second tome, qui embrasse les années 1597-1639 : « période de consolidation et d'extension des anciennes fondations de collèges, églises et missions » (p. 2), avec des tentatives assez peu heureuses au Honduras et au Nicaragua, et un peu plus de résultats dans les cités de Guatemala et Mérida au Yucatan.

Les expéditions missionnaires vers le Nord — malgré des insurrections d'Indiens et la mise à mort violente d'assez nombreux Jésuites — s'étendent aux Guazaves et aux Ures, aux Orconis et Tehuecos, Zuaques, Acaxes, Sabaibos et Ahomes, Tarahumares, Xiximes et Chinimas... (p. 2*).

Cette énumération de tribus indiennes n'est pas complète. Pour s'orienter dans cette marqueterie si complexe, les éditeurs se sont guidés principalement sur l'ouvrage de MANUEL OROZCO Y BERRA « Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México... », (México 1864) dont ils reproduisent la carte ethnographique (pp. 112 et 336) ; certains compléments leur sont venus de JOHN SWANTON, « The Indian Tribes of North America » (Washington D. C., 1952). Outre les nombreux détails incorporés dans le texte et les annotations de l'ouvrage original du P. ALEGRE, l'on trouvera ici deux mémoires inédits

de 1600 et 1601 sur les Acaxes (pp. 498-512, 542-549) et un autre de 1615 sur les Netomes (pp. 563-569). Les multiples informations concernant Sonora seront mises en valeur dans les tomes suivants III et IV. L'expédition de deux Jésuites mexicains au Nouveau Royaume de Grenade, bien qu'intéressante en soi, sort trop manifestement du cadre géographique pour mériter beaucoup plus qu'une mention (cependant les lecteurs du « Handbook of South American Indians », publié à Washington D. C. entre 1946 et 1950, par JULIAN STEWARD, feront bien d'utiliser, pour en compléter le tome VI, pp. 767-974, le rapport anonyme ici publié pp. 518-541 sur la Nouvelle Grenade entre 1529 et 1598).

D'après une statistique de ces années-là (pp. 552-555), sur 143 Jésuites dont les noms sont indiqués ici, 90, c'est-à-dire presque les deux tiers, connaissaient au moins une langue des Indiens, quelques-uns deux et plus. Les îles Philippines, prolongement du Mexique en Extrême-Orient, devraient y être représentées, entre autres, par le P. CHIRINO qui publia en 1604 à Rome l'ouvrage fondamental sur cet archipel.

HENRI BERNARD-MAITRE.

Feriz Hans. *Zwischen Peru und Mexiko*. 2 Bde. (Mededeling 134, afd. Cult. en Phys. Anthropologie, 63.) 220 pp. in 8°. Mit 23 Taf. Amsterdam 1959. Kon. Inst. v. d. Tropen.

In der Zeit von 1949 bis 1958 hat der Verfasser als Passagier und Schiffsarzt der Königlich-niederländischen Dampfschiffahrtsgesellschaft weite Gebiete von Süd- und Mittelamerika kennengelernt. Er macht mit der vorliegenden Veröffentlichung aufmerksam auf ein, wie er meint, „in Europa lange vernachlässigtes Gebiet, in welchem manche Schlüssel zu der Problematik der alt-indianischen Hochkulturen verborgen sein können, weil es der Schauplatz der prähistorischen Völkerwanderungen war, welche die Zentren der Hochkulturen in Südamerika und Mexiko miteinander verbanden und zugleich zu der linguistischen und ethnologischen Verschiedenheit nahe beieinander wohnender, indianischer Stämme geführt haben, die uns heute noch in Erstaunen setzt“. Die Darstellung bewegt sich vorwiegend um archäologische Denkmäler und Skulpturen, Tongefäße und Schmuckstücke, steinerne und metallische Objekte. Gewiß, diese Dinge sind selbstverständlich dabei behilflich, einen kulturellen Zusammenhang solcher Volksstämme, bei denen sie gefunden wurden, wahrscheinlich zu machen bzw. zu sichern; aber ihre bloß äußere Ähnlichkeit bzw. Gleichheit allein sagt noch nichts über Wanderungen und Rückwanderungen dieser Völker selbst aus. Die gegenwärtige Amerikanistik anerkennt für die Hochkulturen Zentralamerikas kulturelle Beeinflussung sowohl aus dem südöstlichen Asien als auch aus Süd- und Nordamerika; ferner, daß sich eigentliche Völkerwanderungen in der einen und andern Richtung vollzogen haben. Für den Nachweis der Zeit und Richtung der letzteren bedarf es aber wohl noch anderer Gründe mehr als der wenigen, die H. FERIZ vorlegt. Zustimmung verdient er jedenfalls unter der Rücksicht, daß gar manche kulturellen Erscheinungen des mittleren und südlichen Amerika noch auf ihre geschichtliche Begründung warten. Und daß von der heutigen „Amerikanistik keine Dogmen stipuliert werden“ (p. 1), dessen kann der Verfasser gewiß sein.

MARTIN GUSINDE.

Cardich Augusto. *Los Yacimientos de Lauricocha*. Nuevas interpretaciones de la Prehistoria Peruana. (Studia Praehistorica, 1.) 65 pp. in 8°. Con 19 lám. y 27 fig. Buenos Aires 1958. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.

Nach einer noch jüngst nahezu allgemein verteidigten Ansicht hätte sich die Erstbesiedlung der Neuen Welt in relativ junger Zeit vollzogen, nämlich gegen Abschluß des Pleistozäns; und zwar wären die zeitlich einander folgenden Einwandererwellen im Besitz von protoneolithischen Kulturtypen gewesen, über welch letztere hinaus, und unabhängig von altweltlichen Einflüssen, die für Amerika autochthonen Eigenarten sich ausgestaltet hätten. Seit kurzem nun schiebt sich ein anderes Bild vom frühgeschichtlichen Geschehen dort in den Vordergrund. Es läßt erkennen, daß, als erstes, die Besiedlung des amerikanischen Kontinentes spätestens im letzten Interglazial eingesetzt hat; als zweites, daß dabei Protomiolithiker und Miolithiker der niederen und höheren Jagd-

stufe beteiligt gewesen sind ; als drittes, daß Einflüsse aus neolithischen und postneolithischen Ackerbauphasen vom südöstlichen Asien her, über den Pazifik hinweg, mächtigen Auftrieb für die Hochkulturen im zentralen und südandinen Amerika gebracht haben. Gewiß, viele Einzelheiten aus dem anfänglichen Werden jenes neuweltlichen Kulturbildes warten noch auf Klärung ; vor allem muß der verwickelte Komplex der für das amerikanische Neolithikum charakteristischen Gartenbaukulturen gelockert werden, welchen Bemühungen gerade die tropischen Bezirke ernste Schwierigkeiten entgegenstellen.

Einen überaus wertvollen Beitrag liefern die Entdeckungen, die dem Verfasser auf seinem eigenen Besitz der Hacienda Lauricocha beschert worden sind ; haben sie doch zu einer völlig neuen Orientierung in der prähistorischen Chronologie von Peru den Anstoß gegeben. Ausgehend von allgemeinen Erwägungen geographischer, geologischer und klimatologischer Art, zu welchen Peru anregt, überprüft A. CARDICH die typologischen und paläontologischen Verhältnisse seiner Grabungsstätten in Lauricocha, im Quellgebiet des Marañón. Seine Schlußfolgerungen legt er summarisch (pp. 9-14) vor ; daraus sei hier nur erwähnt : Auf der Hochebene von Peru hat sich in prähistorischer Zeit ein bedeutsames Kulturgeschehen abgewickelt. Hier waren ehemals typische Wildbeuter der Jagd auf eine artenreiche, pflanzenfressende Fauna ergeben. In jener langewährenden Frühgeschichte Perus füllt der Kulturtypus des höheren Jägerturns einen ansehnlichen Abschnitt aus. Im milden Klima der mittleren Nacheiszeit, etwa zwischen 6000 und 2000 v. Chr., gab es im hochandinen Bereich überaus günstige Lebensbedingungen für den Menschen ; alle archäologischen Anzeichen sprechen für eine dichte Besiedlung. Die Erdschichtung in Lauricocha, auf 4000 m Höhe in der Vorkordillere, weist eine seit dem ausgehenden Paläolithikum bis zur Neuzeit ununterbrochene stratographische Folge von fünf Kulturschichten auf, in deren drei frühesten jedes Anzeichen für Töpferwaren fehlt. Dieser „Complejo Lauricochense“ (p. 9) begann wahrscheinlich im Spätglazial („Tardío-glacial : 9000 años a. de C.“). Der Abschnitt III dieses Werkes, „Relato sobre las excavaciones y los hallazgos“ (pp. 31-61), enthält die Beschreibung der einzelnen Fundstücke. Für das Verständnis der Vorgeschichte Südamerikas ist eine neue Phase angebrochen.

MARTIN GUSINDE.

Murphy Robert F. *Mundurucú Religion*. (Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archaeology and Ethnology, 49, 1.) v-146 pp. in 8°. With 5 pl. and 2 maps. Berkeley and Los Angeles 1958. Univ. of California Press. Price : \$ 3.00.

The Mundurucú Indians were first mentioned by Padre José MONTEIRO DE NORONHA in "Roteiro" (1768) which was printed in Pará in 1862. Today there are about 2000 Mundurucú Indians and they live in the territory between the middle section of the Tapajós and the upper Cururú rivers. In spite of a prolonged influence of western civilization, they have preserved much of their genuine culture elements. Hence this tribe is better known than many others in South America. The reports published about this virile and once numerous people are cited by D. HORTON (1949)¹.

Already in 1934 Father A. KRUSE published his observations on the social organization of the Mundurucú ; a year later, in his presentation of some myths, he mentioned the name of their Supreme Being : *Karusakaibe* (pp. 831, 835), as was done by TOCANTINS and FARABEE. Later (1946), KRUSE relates a considerable number of other myths and gives the wording of the text of these myths. He states the names of his interpreters, the peculiarities of their narration, etc. Obviously he had thoroughly learned the language and the mentality of these natives and enjoyed their confidence after more than thirty years' contact with them. The main theme of the myths is the origin of the two moieties or marriage classes, called the Reds and the Whites ; each with many exogamous sibs, into which the whole tribe is divided. „Die Urväter sowohl der beiden Heiratsklassen als

¹ DONALD HORTON, *The Mundurucú*. Handbook of South American Indians, Vol. 3, pp. 271-282. Washington 1948.

auch der einzelnen Klans waren erst Menschen. Dann verwandelten sie sich in Gestirne, Tiere und Pflanzen. So leben sie weiter. Die roten Urväter stammen von der Sonne, die weißen vom Monde ab" (p. 315). As a supplement KRUSE (1952) finally describes in detail the first appearance and personality, the multifarious work and the conclusive departure of *Karusakaibe*. In a word, a very rich and pleasant nosegay of this Indian myth cycle has been made easily accessible².

The monograph published in 1958 by R. F. MURPHY "is based primarily upon data gathered in the course of research ... in 1952 and 1953 ... ; the focus of which was upon those changes in economic and social structure consequent upon the involvement of the Mundurucú in the rubber-extraction industry ..." (p. III). The author, accompanied by his wife, states that "some excellent material has been published by the Franciscan missionaries to the Mundurucú, especially Fathers Albert Kruse and C. Strömer ... The Superior of the mission ... was generous in imparting knowledge derived from forty years' residence among the Mundurucú ..." (p. IV). Qualifying all sources mentioned, MURPHY adds: "None was written in the light of modern anthropological problems and theories or with the aid of contemporary field techniques" (p. III).

Was that the reason why the author of this monograph sets aside the above cited articles of KRUSE (1935, 1946, 1952), except for a short reference to KRUSE (1934, p. 69). What sort of information is "written in the light of modern anthropological problems ..." (p. III)? Perhaps the Oedipus complex is meant, to which he refers "in tale 13" (p. 83)? In my opinion, it would be to the benefit of Ethnology, if in this field SIGMUND FREUD were quoted, but very seldom. The author emphasizes the difficulties experienced in gathering his information (p. III, 68), but does not mention the language used, the personality or age of his interpreters during his short residence of one year among the Mundurucú.

The essence of Chapter v in MURPHY's monograph (pp. 68-132) has formerly been published by KRUSE. Obviously, the two authors differ from each other in some details, especially in the wording, heading, dividing of the myths, etc. Under "Shamanism ... and Ceremonialism" (pp. 29-67), the author repeats more in detail what HORTON (pp. 277 ss.) has published succinctly. It is a serious failure that our author was not able to determine correctly — as was done by KRUSE (1952) — the personality of *Karusakaibe*. Indeed, this deity was originally regarded by the natives as a genuine Supreme Being accompanied by a trickster, and later became predominantly a culture hero. Such an interpretation of the two functions of the same personality is not exceptional in the mythological belief of American Indians with motherright organization³. A still more serious failure lies in the fact that the author ignores a precise definition of the concept of "religion". He therefore brings in, quite indiscriminately, under the title of "Mundurucú Religion", shamanism and sorcery, mythology and folklore, all kinds of ceremonialism and magic, the belief in heroes and spirits, real religious belief and even historical events. "In the light of modern anthropological problems and theories" (p. III), as far as I am informed, "religion" has nothing or hardly anything to do with mythology, magic, shamanism ...⁴. "Religion", as interpreted by outstanding specialists, is the belief in transcendental beings, upon whom man feels dependent (= religion considered subjectively) and whom man worships by genuine cult actions (= religion considered objectively).

² ALBERT KRUSE, Mundurucú moieties. *Primitive Man* 7, pp. 51-57. Additions in Vol. 10, p. 6, Washington 1934; Über die Wanderungen der Mundurucú. *Anthropos* 30. 1935, pp. 831-836; Erzählungen der Tapajoz-Mundurucú. *Anthropos* 41/44. 1946/1949, pp. 314-330, 614-656; Karusakaybë, der Vater der Mundurucú. *Anthropos* 47. 1952, pp. 992-1018.

³ In his classical essay: Götter und Heilbringer (*Zeitschr. f. Ethnologie* 38. 1906, pp. 536-610). PAUL EHRENREICH determinately states that the Supreme Being created the culture hero and then ordered him to build man. R. F. MURPHY is completely wrong in assuming several culture heroes and in classifying as such the spirits, powers or former shamans existing in the belief of the Mundurucú. Cf. also P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, New York 1927; also P. EHRENREICH, *Mythen und Legenden der süd-amerikanischen Urvölker*, Berlin 1905.

⁴ W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*; Bd. I, Münster i. W. 1912, p. 5.

Americanists have the choice between the essays written by A. KRUSE and former explorers, and the monograph of Mr. R. F. MURPHY, who gathered his information in 1952/1953 — as I assume — “with the aid of contemporary field techniques”.

MARTIN GUSINDE.

Failletey Luciano S. *Panpa Simi o Lengua Común*. Nomenclatura Pampásica, Etimología de los Nombres. 202 pp. in 8°. Buenos Aires 1957.

Vermutlich handelt es sich um einen Privatdruck, da eine Verlagsfirma nicht genannt ist. Anliegen des Verfassers ist es, eine klare Lösung für die verwinkelten Verhältnisse der Indianersprachen im unteren Abschnitt von Süd-Amerika herbeizuführen, wobei er zum Nachweis gelangt, daß das Khechua ehemals eine „Lengua común“ für den weiten Bereich von „*Pampasia media*“ gewesen sei. Mit dieser von ihm selbst geprägten Bezeichnung meint er die ausgedehnte Landmasse zwischen dem 32. und 40. Grad südl. Br., die man in Argentinien als Pampa, Patagonien und Feuerland kennt, und er bezieht den in der gleichen geographischen Breite liegenden Anteil Chiles ein. Recht hat er, wenn er sagt: Eindrucksvoll ist das hohe Maß von Anstrengungen und Bemühungen, wie auch die Ströme von Tinte, die geflossen sind, die Vielfalt der Meinungen und Polemiken (p. 2) im Dienste der besagten Forschung. Ist es ihm aber gelungen, diese ein wenig vorwärts zu bringen? Er hat zwar versucht, „las fuentes onomásticas y toponomásticas“ auszuschöpfen, also Eigennamen stricto sensu und Ortsnamen, um endlich „solucionar de manera racional el famoso rompecabezas lingüístico y etnográfico del ámbito patagón-pampeano“ (p. 2); doch scheint uns die von ihm eingeschlagene Methode verfehlt und daher ergebnislos. Ohne genügende Begründung spricht er dem Khechua (seine Schreibweise ist *khechuwa*) ein hohes Alter und eine allgemeine Verbreitung in *Pampasia media* zu und nennt es deshalb: *panpa simi*. Obwohl er sich zu den einzelnen Lauten der vielen vorgeführten Wörter aus mehreren neuzeitlichen Indianer-Sprachen äußert, bedient er sich keiner einheitlichen und klaren phonetischen Darstellung. Nach welchen Regeln sich die angeblich ursprünglich „von den Eingeborenen in den ausgedehnten Räumen des [südamerikanischen] Kontinentes in la época de la prehistoria“ (p. 12) verwendete alleinige Khechua-Sprache sich zu den heute noch erhaltenen Einzelsprachen ganz oder teilweise umgewandelt hat, wird nicht begründet. Auch fehlt die Klarstellung der Laute in den herbeigezogenen Namen; sie hätte jeder Analyse vorausgehen müssen, und sie wäre um so notwendiger, da ja allgemein bekannt ist, welche verschiedenen Nationalitäten die einzelnen Schreiber angehört haben, die dazu fast durchwegs Leute ohne Kenntnis der Phonetik oder eines bestimmten Lautsystems waren. Außerordentlich bedenklich erscheint in der vorgetragenen Beweisführung, daß der Verfasser sich allein des Vokabulars bedient, die Grammatik jedoch, und auch Texte völlig unberücksichtigt läßt. Zumindest hätten phonetisch genaue und methodisch aufgebaute Wörterbücher und Grammatiken vergleichshalber konsultiert werden müssen, selbstverständlich auch die Sammlungen volkstümlicher Redewendungen und Provinzialismen (Chilenismen u. a. m.). Für das Mapuche (= Sprache der Araukaner) z. B. *Diccionario araucano-español* (2 Bd.) von P. FÉLIX DE AUGUSTA, ein mustergültiges Werk; die Wörterbücher von FEBRÉS, HAVESTADT, MANKLEF, P. SIGIFREDO DE FRAUNHÄUSL; auch das sehr gediegene *Diccionario etimológico* von RODOLFO LENZ, von VALENZUELA, von CAYADA u. a. m., sowie linguistische Abhandlungen aus der Feder der genannten Autoren, von P. W. ENGLERT u. a. m. Ferner drängt sich die Frage auf, ob sich der Verfasser dessen bewußt geworden ist, daß die drei Indianerstämme im Feuerland sich je einer arteigenen Sprache bedienen? Allein das Selk'nam steht dem Tehuelche nahe, die beiden andern Stämme besitzen, nach meiner Beurteilung, eine isolierte Sprache. Als Unterlage für seine Analyse der Sprachen in „Tierra del Fuego“ (p. 184) dient unserm Verfasser bloß das Buch von BEAUVOIR (p. 192), das, wie er selbst anerkennt, manche Mängel aufweist. Viel brauchbarer und zuverlässiger ist die Monographie von TONELLI. Auch das sehr vollständige Yamana-English Dictionary von TH. BRIDGES, hrsg. von F. HESTERMANN und M. GUSINDE (xxiv-665 pp.) wurde nicht erwähnt; auf den Artikel „Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen“ von M. GUSINDE und auf die grammatikalischen Einzeluntersuchungen des Yamana von F. HE-

STERMANN fehlt jeder Hinweis. In meiner großen Monographie „Die Feuerland-Indianer“ ist viel linguistischer Stoff in korrekter phonetischer Schreibweise und richtiger Sinn-deutung zu finden. Die Frage sei mir erlaubt: Wie konnte der Verfasser die hier genannten wichtigen Quellschriften und andere mehr bei seiner Analyse beiseite lassen? Ich bin mir voll auf bewußt, welch hohe Bedeutung der Namenforschung zukommt; denn weit über die geschriebene Geschichte hinaus reichen Orts- und Personennamen in die Ver-gangenheit zurück; aber die vorliegende Veröffentlichung hat keine wirklichen Neuergeb-nisse gebracht.

MARTIN GUSINDE.

Tischner Herbert. *Kulturen der Südsee*. Einführung in die Völkerkunde Ozeaniens. 150 pp. in 8°. Mit 24 Taf., 2 Kt. und vielen Zeichnungen. Hamburg 1958. Hamburg. Museum f. Völkerkunde und Vorgeschichte.

Der Verfasser, Kustos der Südsee-Abteilung des Hamburgischen Museums für Völ-kerkunde und Vorgeschichte, legt mit diesem Buch eine wohlgelungene Mischung von ausgedehntem Museumsführer und knappem Lehrbuch vor. In kurzen, prägnant geschrie-benen Kapiteln werden die wichtigsten Aspekte einer Völkerkunde des ozeanischen Raums behandelt. Daten zur Entdeckungsgeschichte, eine gute geographische Einführung, Blick auf die mutmaßliche Besiedlungsgeschichte und eine Übersicht über Rassen und Sprachen schaffen die Voraussetzungen für den weiteren Blick auf die ozeanischen Kulturäuße-rungen. Da H. TISCHNER nicht die Ergebnisse spezieller Forschungen vorlegen will, son-dern eine wohlfundierte Darstellung des heutigen Forschungsstandes vermittelt, sind die etwa anzumerkenden Nachteile und Unvollkommenheiten dieser Abschnitte ihm nicht zur Last zu legen. In der Schilderung der Besiedlungsgeschichte folgt er den Thesen von P. BUCK (TE RANGI HIROA), der sich aber nur mit der „polynesischen“ (nord-austro-nesischen) Einwanderung auseinandergesetzt hat. So sind auf der übersichtlichen Karten-skizze auch nur diese „polynesischen“ Wanderungen angedeutet, während die Karte über die vor-austronesische Besiedlung Neuguineas und Melanesiens sowie über die Aus-breitung des süd-austronesischen Flügels nichts aussagt. Gerade in diesem Zusammen-hang ist es zu bedauern, daß H. TISCHNER den australischen Kontinent aus seiner Dar-stellung ausschließt. Denn die frühe Besiedlung des südwestlichen Pazifik ist nicht ohne Einbeziehung der australischen Geschichte zu begreifen.

In dem schwierigen Bemühen, eine Einführung zu schreiben, welche den Laien fesselt und belehrt und den Fachmann zufriedenstellt, sind dem Verfasser jene Kapitel am besten gelungen, die ihm als Museums-Wissenschaftler am nächsten liegen. Die Dar-stellungen von „Nahrung und Genußmitteln“, „Siedlung und Haus“, „Tracht“, „Tech-niken“, „Handel und Geld“, „Schifffahrt und Verkehr“, „Krieg und Waffen“, sowie „Mu-sikinstrumente“ lassen keinen Wunsch offen. Sie verraten eine hervorragende Sachkennt-nis und Vertrautheit mit dem jüngeren Forschungsstand. Die klug ausgewählten, von DASCHA DETERING gezeichneten Demonstrations-Objekte aus dem Besitz des Hamburger Museums machen diese Kapitel zu einer höchst instruktiven Einführung.

Die übrigen Abschnitte über „Soziale Grundlagen“, „Kannibalismus“, „Animis-mus, Ahnenverehrung und Schädelkult“, „Kopfjagd“, „Masken und Geheimbünde“, „Ini-tiation“, „Götter, Priester und Tempel“ sind vom Stoff her wesentlich problematischer, und es ist gewiß nicht einfach, auf so kurzem Raum Erschöpfendes in allgemeinverständ-licher Form vorzutragen. Bei der Gesamtanlage des Buches konnte dieser Stoff gar nicht anders als in dieser empirisch-ethnographischen Weise gegliedert und vorgeführt werden. Zwangsläufig mußten dabei Komplexe auseinandergerissen werden, die funktionell enger zusammen gehören, wie z. B. Initiation und Religion. Die Ausführungen über die sozialen Grundlagen vermitteln zwar keinen falschen Eindruck, doch repräsentieren sie nicht unbe-dingt den heutigen Forschungsstand. Im Bereich der Religion vermißt man vielleicht einen Abschnitt über die recht umfangreiche ozeanische Mythologie; und bei allem Respekt muß angemerkt werden, daß der Terminus „Animismus“ heute auch in einer für Laienkreise bestimmten Publikation nicht mehr in dieser verallgemeinernden Weise auftreten sollte.

Ein Buch, wie es sich H. TISCHNER vorgenommen hat, kann nicht vollkommen werden, da ein vielverzweigter und geradezu gewaltiger Stoff zusammengefaßt werden mußte. Als Einführung in die Völkerkunde Ozeaniens aber ist der Band jedem zu empfehlen. Die gediegene und liebevolle Ausstattung macht darüber hinaus den Besitz zu einer rechten Freude.

CARL A. SCHMITZ.

Lietz Paul S. [edit.] *Calendar of Philippine Documents in the Ayer Collection of the Newberry Library*. xvi-259 pp. in 8°. Chicago 1956. The Newberry Library. Price : \$ 6.00.

This "Calendar" was compiled as a contribution to the Philippine Studies Program, a joint project of the University of Chicago, the Newberry Library, and the Chicago Museum of Natural History. In its substance, it is based on the Ayer Collection which "owes its inception to the generosity of Mr. Edward E. Ayer. When he learned that the United States had won the Philippines in the war with Spain, he ordered his book agents in Spain and France to secure lists of Philippine materials then available... M. Ayer subsequently gave his manuscripts to the Newberry Library together with his purchases of rare printed sources of Philippine history. Among these were the seventeenth and eighteenth century chronicles of the missionary Orders, valuable for their ethnographic materials". The collection "became the documentation for substantial parts" of the fifty-five volume work "The Philippine Islands, 1493-1898", by EMMA H. BLAIR and JAMES A. ROBERTSON (Cleveland, Ohio, 1903-1909). It was ROBERTSON "who first called attention to the rarities of the collection and added to it some three thousand pages of transcripts of Philippina in Spanish archives. Despite ROBERTSON's extensive use, however, much of the collection, especially the items added subsequently, remains unexploited. Moreover, in many cases the summaries and translations of the documents made by ROBERTSON and his co-workers leave something to be desired in accuracy and diction".

The reviewer thought is useful to quote largely from the Introduction (cf. p. vii f.) to the "Calendar" in order to make those readers of "Anthropos" who are not so familiar with studies on the Philippines, better acquainted with the Philippine Studies Program.

It is further stated in the Introduction that since Mr. AYER transferred his collection to the Newberry Library substantial additions have been made. Thus the number of printed works alone has been raised to about two thousand items. About fourteen hundred pages were added to the AYER manuscript collection, and some of the more important of these documents are included in the present "Calendar".

On p. xv f. the "Rules for Entry of Items" are given. The entries are arranged in chronological order, starting with the year (ca.) 1557 and ending with 1903. Besides the pertinent archival data a "Description in English" is added to each item. This description contains the substance of the source and is expressed, as far as possible, from the viewpoint of the author.

A "Short Title List of Transcripts from Philippine Documents in the Spanish Archives" (pp. 199-249) is added to the "Calendar". For each document the archive location and the reference to BLAIR and ROBERTSON are given. An Index concludes the volume. Students interested in Philippine culture are no doubt grateful to the Philippine Studies Program and to PAUL S. LIETZ, the editor, for bringing out this "Calendar".

RUDOLF RAHMANN.

Conklin Harold C. *Hanunóo Agriculture*. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines. (FAO Forestry Development Paper, 12.) xii-209 pp. in 8°. With 42 pl. and 13 fig. Rome 1957. Food and Agriculture Organization of the United Nations.

The Hanunóo, who have found in HAROLD C. CONKLIN an excellent ethnographer, are the most populous group (ca. 6.000) of the Mangyan, the "Early Asiatic" (p. 10), non-Christian inhabitants of the interior of the Philippine Island of Mindoro. They occupy about 800 square kilometers of forest and grass-covered hinterland in the south-

eastern part of the island. In general, they live in small settlements averaging five or six one-family dwellings each. CONKLIN calls these settlements nucleated because all of their members must be within easy calling distance of each other (p. 13).

The data which CONKLIN presents and analyses in this monograph were gathered by him mainly (not exclusively) during a field work period spent in Hanunóo territory from the fall of 1952 until early 1954. Thus "he was able to observe and participate in more than a full annual cycle of agricultural activities" (p. 4). The information in particular refers to a group of Hanunóo who live on the eastern slopes of Mt. Yāgaw, in the central eastern section of the Hanunóo territory, but CONKLIN states that much of his report "can be considered a valid account of conditions among most segments of that society today" (p. 12). The Yāgaw area is about six square kilometers in extent and, in 1953, its total population was 125.

The agriculture of the Hanunóo is shifting cultivation, for which CONKLIN recommends the English dialect term *swidden* (p. 1 ; cf. *Anthropos* 50.1955, p. 969 f. — CONKLIN refers [p. 2] to the German term "Brandwirtschaft" as an equivalent to the English term "brand tillage"; however, as such "Brandrodungsbau" would be more appropriate inasmuch as this term also contains the notion of clearing).

In order to tackle adequately the problem of Hanunóo shifting cultivation CONKLIN distinguishes the following more specific types (p. 3) :

A. Partial systems of at least two major subtypes :

1. Supplementary swidden farming, in which a permanent-field cultivator, for some reason or other, devotes part of his agricultural efforts to the cultivation of a swidden.
2. Incipient swidden farming, in which the cultivator, usually forced by overpopulation and often unprepared for his task, moves into an upland area and devotes all his agricultural efforts to swidden farming.

B. Integral systems of at least two subtypes :

1. Pioneer swidden farming, in which significant portions of climax vegetation are customarily cleared each year.
2. Established swidden farming, in which tree crops (cf. p. 125 f.) are plentiful and relatively little or no climax vegetation is cleared annually.

Hanunóo shifting cultivation belongs to the last-mentioned type. CONKLIN gives a detailed description of the natural environment (climatic, edaphic, and biotic factors) in which the Hanunóo practice their agricultural system, and especially of the swidden cycle itself. The overlapping and duration of the different stages in swidden farming : selecting (of a new site), slashing, felling, burning, planting (rice), reaping and cleaning (rice harvesting), and root cropping, illustrate, according to CONKLIN, the intentional staggering of swidden activities (p. 145), and the picture drawn by him proves convincingly that Hanunóo shifting cultivation is a highly specialized form of agriculture, from which the entire life of the people derives its typical aspect. Their swidden farming constitutes, as CONKLIN remarks (p. 152), a pattern for living rather than only a means of making a living or a source of food or cash income.

The Hanunóo practice mixed swidden farming, i. e. grains, different root crops, legumes, and tree crops (in which CONKLIN includes bananas) are grown in the same swidden.

Although rice, of which the Hanunóo plant several of the recognized ninety-two varieties in each new swidden (p. 30 ; cf. p. 112), constitutes less than 20 per cent of the starch staples consumed annually (p. 152), it is the "crop of greatest concern to all", the most highly valued food, and in most ritual offerings and for major feasts "an essential for which there is no substitute" (p. 30). The planting and especially the harvesting of rice are ritual high points in the annual round of swidden activities (p. 89).

Special attention may here be drawn to the ritual plots where ceremonies are performed before and after planting (pp. 92 f., 96 f.). These ceremonies are preceded by

another one of ritual rice planting on a termite hill (p. 88 f.). The occurrence of these ceremonies among the primitive Hanunóo seems to deserve consideration with regard to the question of determining the cultural significance of such cults (cf. WALTER DOSTAL, Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens. Archiv für Völkerkunde 12.1957, pp. 54-109).

In evaluating the efficiency of the Hanunóo agricultural system CONKLIN examines in particular the average figures for the annual rice production. The result is that the adjusted per-man-hour yield in rice is over four liters (2.5 kilograms) and that this rough estimate compares favorably with labor cost figures for rice production under the best conditions elsewhere in the tropics (p. 152), whilst in the Philippines the national average rice yield per hectare is about half that of the Hanunóo swiddens (p. 155). From this he concludes that, while partial supplementary swidden farming is often of the most destructive sort, not all such farming can be considered harmful and should, consequently, not be the object of indiscriminating prohibitive laws (ibid.).

In his description and analysis of Hanunóo agriculture CONKLIN has given us a challenging example. Similar studies could be made along these lines. A glossary of Hanunóo terms, a comprehensive bibliography, an index, and a goodly number of illustrations add to the value of the monograph.

RUDOLF RAHMANN.

Schlesier Erhard. *Die melanesischen Geheimkulte.* Untersuchung über ein Grenzgebiet der ethnologischen Religions- und Gesellschaftsforschung und zur Siedlungsgeschichte Melanesiens. 390 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Göttingen 1958. MUSTERSCHMIDT-Verlag. Preis: kart. DM 46,—, Ln. DM 49,50.

Der Verfasser, Privatdozent an der Universität Göttingen, legt mit diesem Buch eine Untersuchung über eines der faszinierendsten Probleme der melanesischen Kultur vor. Die endgültige These läßt sich ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: Entlang der Nordküste von Neuguinea ist eine ganze Reihe von Kulturen zu erkennen, die viele gemeinsame Züge aufweisen, insbesondere das sogenannte Geistwesen. Diese Kulte stellen phänomenologisch eine Einheit dar. Die Natur des Geistwesens ist noch unklar und auch innerhalb der genannten Kulte sehr unterschiedlich aufgefaßt. Viele Indizien lassen vermuten, daß vor der Ausbreitung dieses Geistkultes im Norden von Neuguinea andere Geheimkulte bestanden haben. Diese zunächst noch schwachen Hinweise nimmt der Verfasser auf und sucht nach ihrer historischen und ethnischen Provenienz. Dabei verweist er auf die Kulte einer Kulturschicht, die er in Anlehnung an JENSEN als „Dema-Kultur“ bezeichnet und am besten in Süd-Neuguinea, insbesondere bei den Marind-Anim ausgeprägt findet. Er identifiziert die Dema-Kultur mit SPEISERS vor-austronesischer „Sago-Kultur“. In dieser Kulturschicht wurden die typischen Kulte (Tötung der Dema-Gotttheit) ursprünglich im Verband des Klans begangen (Terminus in der Definition des Verfassers), und SCHLESIER nimmt in diesem Zusammenhang den Terminus Klan-Kulte auf. Wanderungen und Klanspaltungen, kurz: Klan-Dislokation hat dann dazu geführt, daß im heutigen Erscheinungsbild viele Kultformen für mehrere Klans zuständig sind. Genaue Nachprüfungen ergaben aber in vielen Fällen, daß eine heute weiter verbreitete Kultform ursprünglich ein Klan-Kult gewesen ist. Weitere, relativ reine Vertreter dieser Dema-(Sago-) Kultur erkennt der Verfasser in den Elema-Stämmen am Purari-Delta, in den Baining auf der Gazelle-Halbinsel und in den Stämmen im Südwesten von Bougainville. Danach betrachtet er zunächst jenen Prozeß, den er als den Verfall des Dema-Weltbildes und den damit verbundenen Wandel des Dema-Kultes verstanden haben will. Während das ursprüngliche Dema-Weltbild totemistische Beziehungen, Fruchtbarkeitskulte und Steinkulte im gesamten aufwies, ist die Folge jenes Wandels eine Spezialisierung bestimmter Stämme auf Einzelaspekte des alten Dema-Weltbildes: also vorwiegender Steinkult hier, vorwiegender Totemismus dort, und vorwiegender Fruchtbarkeitskult wieder anderswo. Die möglichen Variationen sind niemals vollständig aufzuzählen, und der Verfasser muß sich auf einige charakteristische Beispiele beschränken. Mit dieser Überlegung aber will er die grundsätzliche und ursprüngliche Einheitlichkeit

des vor-austronesischen Substrates auf Neuguinea und auf den melanesischen Inseln erweisen. Die hereinströmenden südlichen Austronesier (entlang der Nordküste von Neuguinea und auf den melanesischen Inseln) fanden dieses Substrat in verschiedenen Stadien des Verfalls vor, was wesentlich zur Ausformung der verschiedenen austro-melaniden (Misch-)Kulte beigetragen hat. Ihnen entstammen nun alle die eigentlichen melanesischen Geheim-Bünde, die deshalb Elemente aus dem vor-austronesischen Substrat und aus der Kultur der südlichen Austronesier aufweisen. Von ihrer ursprünglichen Bindung als Klan-Kulte haben sie sich völlig gelöst und sind zu säkularisierten und vom Verwandtschafts-System unabhängigen Klubs geworden. Eine religiös-kultische Grundlage scheint ihnen nun zu fehlen. Sie gehen also nicht, wie ältere Theorien immer wieder nachzuweisen versuchen, auf verschiedene Einwandererwellen zurück, sondern ihr Ursprung liegt in jener austro-melaniden Mischkultur. Die eigentlich austronesischen Elemente in diesen Geheimbünden lassen nun Beziehungen der melanesischen Bünde zu den Geistkulten an der Nordküste von Neuguinea erkennen. Der Verfasser möchte in diesen Geheimbünden Melanesiens regelrechte Geistkult-Derivate erkennen. So schließt sich der Kreis der Überlegungen, und der Verfasser kehrt zum Schluß wieder zum Problem jener Geist-Kulte zurück. Auf einem alten vor-austronesischen Substrat, das zu der ausführlich besprochenen Dema-Kultur gehört, bauen diese Kulte auf. Darüber hinaus zeigen sie viele Elemente, die in die Kultur der südlichen Austronesier gehören müssen. Der Verfasser versucht, die wichtigsten Kult-Elemente nunmehr diesen beiden Kulturen zuzuweisen: Schwirrholtz, Flöten, Tötungsritual in Form der Tötung des Dema gehören zur vor-austronesischen Dema-Kultur; Beschneidung, Verschlingungsmotiv, sowie der Gedanke von Tod und Wiedergeburt (besonders deutlich bei der Initiation auftretend) in die Kultur der südlichen Austronesier. Aus der Vermischung dieser Elemente haben sich jene Geistkulte im Norden von Neuguinea entwickelt. Aber der Verfasser vermag den esoterischen Kern jenes Geistwesens nicht richtig zu fassen; hinter den stark exoterischen Aufblähungen des Geist-Gedankens vermutet er einen esoterischen Kern, der mit dem Verschlingungsmotiv und dem Gedanken von Tod und Wiederkehr zusammenhänge.

Den kulturhistorischen Grundgedanken SCHLESISERS stimme ich ausdrücklich zu. Auf einem Sektor, den SPEISER nur wenig untersucht hatte, ist dem Verfasser damit ein bedeutender Beitrag in der Erforschung der melanesischen Kulturgeschichte gelungen. Schwierigkeiten bereiten mir Einzelheiten innerhalb dieser These. Sie betreffen die Beweisführung des Verfassers, nicht aber seine These selbst.

1. Ich bin nicht sicher, ob es richtig war, von den Marind-Anim ausgehend und in Anlehnung an JENSEN von einer Dema-Kultur als einer auf das vor-austronesische Ozeanien beschränkten historischen Realität zu sprechen. Dema-Gottheiten, welche in der Urzeit die Welt geschaffen, die Menschen geformt und die Kultur gestiftet haben, gibt es in jeder Kultur (also auch bei den Austronesiern), und nur der Handlungstypus „Tötung der Dema-Gottheit“ ist eine auf jene durch die Marind-Anim etc. in Melanesien vertretene vor-austronesische Kultur beschränkte Spezialform. So ist die Behauptung, daß „nur im Bereiche der Dema-Kultur vor allem in Südneuguinea bei den Marind, Kiwai und Elema, ‚echte‘ Kultmythen, die die Grundlage des Rituals bilden, vorkommen“ (p. 351), falsch. Sie stellt die Möglichkeit, die Religion seiner Vor-Austronesier sowie jener südlichen Austronesier richtig und vollständig zu erfassen. Eine phänomenologische Erkenntnis wird zu einer historischen Realität umgemünzt. Da aber der Verfasser deshalb bei seinen Austronesiern gar nicht erst nach den fundamentalen „echten“ Mythen gesucht hat, gewinnt seine Darstellung der Kulte jener vor-austronesischen Schicht ein Übergewicht. In diesem Zusammenhang scheint mir eine Neuorientierung der ganzen Beweisführung erforderlich.

2. Der Verfasser sieht vollkommen richtig, daß die grundsätzliche Anlage der Religion jener Vor-Austronesier in dem weiten melanesischen Raum (einschließlich Neuguineas) durchaus in verschiedener Ausformung auftreten kann. Die Annahme aber, daß diese verschiedenen Ausformungen Verfallserscheinungen seien, kann man nicht akzeptieren. Veränderte Umweltbedingungen, besondere historische Ereignisse etc. können in einer Stammesgruppe Schwerpunktverlagerungen der Religions-Übung bei gleichblei-

bender Religions-Struktur verursachen. Verfall einer Religion setzt erst dann ein, wenn sich die Struktur ändert, d. h. wenn sich die Schöpfungsvorstellungen in den echten Mythen ändern und anderen Werten Platz machen. Und auch dann sollte man nicht von Verfall, sondern (ohne wertenden Gedanken) von Wandel sprechen. Die Ansicht des Verfassers aber macht, ob von ihm gewollt oder nicht, die Geschichte des vor-austronesischen Melanesien zeitlich von jenen durch die Marind, Elema, Baining etc. repräsentierten Völkern abhängig. Wir wissen aber noch viel zu wenig von der Religion und den Kulturen dieser Kulturschicht¹, als daß wir bereits einen Originalzustand fixieren könnten, von dem aus jeglicher Wandel zu begreifen wäre.

3. Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß sich Klans (Sippen nach MURDOCK) in Ozeanien nur im Bereich seiner Dema-Kultur entwickelt haben (p. 320). Diese Behauptung gilt ihm als Beweis dafür, daß sich Geheimkulte nur in dieser Kultur entwickelt haben können. Dagegen aber steht die Tatsache, daß Klans (bzw. Sippen) auch in Australien, auf Neuguinea in einer anderen vor-austronesischen Kultur, dann in jener Dema-Kultur und auch bei den Austronesiern zu erkennen sind. Was die Austronesier dann besonders auszeichnet, ist eine diesen unilinearen übergeordnete ambi-lineare (nicht-unilineare nach GOODENOUGH) Struktur. Der Verfasser benutzt für dieses Phänomen den Terminus „bilateral“, der nicht besonders glücklich gewählt sein dürfte. Hier liegt der gleiche Fehler vor wie unter 1. ein phänomenologischer Typ wird als historische Realität fixiert.

Ich habe versucht, drei meiner Ansicht nach grundsätzliche Einwände zu formulieren. Sie sollen konstruktiver Natur sein und zielen auf eine Verbesserung der Beweisführung. In seinem gedankenreichen Buch ist es dem Verfasser gelungen, einen schwierigen Stoff zu bannen, zusammenzufassen und für die weitere Diskussion so aufzubereiten, daß bei der Erforschung dieser Probleme ein großer Schritt nach vorn getan worden ist.

CARL A. SCHMITZ.

Spoehr Alexander. *Marianas Prehistory*. Archaeological Survey and Excavations on Saipan, Tinian and Rota. (Fieldiana : Anthropology, 48.) 187 pp. in 8°. With 89 fig. Chicago 1957. Chicago Natural History Museum.

Prähistorische Forschungen im abgelegenen Pazifik scheinen auf den ersten Blick unseren prähistorischen Problemen fernzuliegen. Doch trifft das nicht zu, wenn man sie in dem großen Rahmen weiträumiger überseeischer Völkerwanderungen sieht. Die fernen pazifischen Inselkulturen stellen die Ausläufer vorgeschichtlicher Siedlungswellen aus dem südostasiatischen Raum dar. Der Verfasser möchte in dem Durchmessen riesiger Ozeanweiten mittels kleiner Auslegerboote und Besitznahme der zerstreuten Inselwelten durch Menschen malaiisch-polynesischer Sprache eines der kühnsten und umspannendsten Unternehmen der Menschheit sehen. Nach ihm hat HEYERDAHL'S Überquerung des Ozeans von der Neuen Welt her an dieser grundsätzlichen Orientierung ozeanischer Prähistorie nichts geändert, obgleich auch Einflüsse von Amerika her mitgespielt haben dürften. Neben die ethnographische Forschung im Pazifik ist mehr und mehr die prähistorische getreten und mag sie einmal vollständig ablösen, wenn nämlich deren Objekt verschwunden ist, der Boden aber noch lange seine Dokumente festhält.

Die diesem Bericht zugrunde liegenden Grabungen und Untersuchungen waren in den Jahren 1949-50 in einer beide Forschungszweige umfassenden Expedition des Chicago Natural History Museum unter Leitung des Verfassers auf genannten drei Inseln der Marianengruppe durchgeführt worden. Sie haben die Kenntnis zweier vorspanischer Phasen und einige C¹⁴Daten erbracht. Die eine Phase ist durch säulenartige Steinpfeiler als Unterbauten für vermutliche Männer- oder (und) Häuptlingshäuser, die andere und ältere durch das Fehlen solcher sogenannter *latte* aus Stein und durch vornehmlich rote Keramik gekennzeichnet. Bericht und Fundbeschreibung in knapper, klarer Form,

¹ Die Behauptung, daß uns Mythen von den Baining nicht berichtet seien, stimmt nicht (P. BLEY, Sagen der Baininger auf Neupommern. *Anthropos* 9.1914, pp. 196-220, 418-448; L. BRENNINCKMEYER, Gesänge und Sagen der Baininger. 1924.

von vorzüglichen photographischen wie zeichnerischen Abbildungen begleitet, bilden das Hauptstück des Buches. Obgleich die C^{14} -Daten zusammen mit bereits bekannten für eine sichere Datierung der malaiisch-polynesischen Völker im Pazifik kaum genügen, bieten sie dem Verfasser doch die Basis für zwei arbeitshypothetische Aufstellungen: Beginn der Wanderungen aus dem allgemeinen malaiischen Raum um 2000/1500 v. Chr. und Dauer der über Mikronesien und Polynesien sich erstreckenden Ausbreitung gegen 2500 Jahre. Es ist zumindest der persönliche Eindruck des Verfassers, daß die Marianen eng verbunden sind mit prähistorischen Kulturen der Philippinen (p. 175). Wenn er dannamentlich das Vorkommen der roten Ware in beiden Gebieten anführt, so möchte der Rezensent auf gleichartige Keramik im Yayoi der süd-japanischen Insel Kyushu hinweisen. Dort dürften Beziehungen zu den Philippinen außer Frage stehen, wohl selbst in das Jômon zurückreichen, letztlich alles Ausstrahlungen der gewaltigen malaiisch-pazifischen Landnahmefahrten.

Besondere Beachtung verdient das Forschungsprogramm für den ozeanischen Raum; es ist der Ausbau eines früheren Aufsatzes des Verfassers, mit dem er seinen Bericht abschließt.

J. MARINGER.

Guiart Jean. *Espiritu Santo* (Nouvelles Hébrides). (L'Homme, Cahier d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, 2.) 236 pp. in 8°. Avec 8 pl., 6 fig. et 2 cartes. Paris 1958, Plon. Prix: 600 fr.

M. GUIART, spécialiste des Nouvelles-Hébrides, présente ici une étude vivante et intéressante des conditions qui règnent dans la plus grande île de l'archipel, en reproduisant un schéma personnel qu'il a déjà expérimenté avec succès. (Cf. Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Paris 1956.)

Le livre comprend trois sections. L'une présente l'ethnographie de cette île; l'autre est le journal personnel de l'auteur; la troisième est une brève recherche sur les problèmes de contact; toutefois, elles ne sont pas disposées de manière à former un ensemble organique. Cependant, sur le plan ethnologique, l'étude de M. GUIART est positive: elle réussit à présenter l'état actuel de l'évolution du monde traditionnel canaque et comble quelques lacunes dans notre connaissance de ce sujet.

La lenteur du procès d'acculturation sur le plan économique est expliquée par une certaine répugnance des indigènes à modifier leur genre d'existence uniquement en vue des plus grandes commodités apportées par les Blancs ou même par des indigènes évolués. L'évolution dans le domaine social paraît plus radicale. L'ancienne rigidité du système traditionnel a cédé le pas à de nouvelles exigences, dues, cette fois-ci, à des motifs intrinsèques de la société indigène plutôt qu'à des éléments venant de l'extérieur. La géographie humaine a bien changé à cause du dépeuplement: beaucoup de villages ont disparu; d'autres se sont fusionnés en laissant de côté la seule forme traditionnelle de fusion, celle des mariages.

L'auteur fait toutefois remonter à des causes externes la modification des règles de descendance (v. le cas Natuk, p. 157): des clans à descendance matrilineaire ont accepté le système patrilineaire. Les dignités sociales traditionnelles, les tabous du feu, ainsi que l'importance du porc, tous ces éléments fondamentaux de la sociologie et de la religion locale, vont disparaître en raison de ces mêmes facteurs externes. La religion est très peu étudiée dans cet ouvrage, excepté dans quelques passages sur le culte des ancêtres et le totémisme.

L'auteur présente les problèmes les plus importants et les plus actuels de la vie indigène, mais il ne les approfondit pas. Il nous fait bien voir la vie des indigènes, mais il ne nous fait pas comprendre tout le mouvement qui a abouti à la phase actuelle de l'évolution. C'est le résultat, comme nous l'avons déjà constaté chez M. GUIART, d'une mentalité très fonctionnaliste et trop peu historique.

Dans les pages consacrées à son expérience personnelle et, en partie, dans les autres (peu nombreuses, il est vrai), où il examine les problèmes de contact, étudiés toujours du point de vue des indigènes, il se complait à se présenter lui-même comme

pacificateur et comme apportant la vraie solution — bien que sur le plan théorique — des différents problèmes touchant cette île. D'après ce livre, personne ne s'étonnerait de trouver, dans quelques dizaines d'années, le Dr GUIART parmi les héros culturels des *man Santo*.

VITTORIO MACONI.

Hoebel E. Adamson. *Man in the Primitive World*. An Introduction to Anthropology. 2nd Ed. (McGraw-Hill Series in Sociology and Anthropology.) xvi-678 pp. in 8°. With many fig. London 1958. McGraw-Hill. Price : 52s 6d. — The first edition of this work appeared in 1949. The author states in the Preface to this new edition that the vital developments in anthropology have made a revision "a responsibility not to be postponed. As a result, Part II, 'Ancient Man and Prehistoric Culture', has been completely rewritten and expanded. The treatment of race has been thoroughly redone in terms of the genetic approach. Culture theory has been made more explicit. Greater reliance has been placed on recent reports on African societies. The treatment of kinship has been sharpened, that of religion enlarged. A chapter on language and culture has been added. All other parts of the book have been carefully reworked to incorporate the most recent data as well as suggestions for improvement that have come from colleagues and students" (p. x f.). HOEBEL's views on "Law and the Social Order" (Chapter 27) are given more fully in his work "The Law of Primitive Man", Cambridge, Massachusetts, 1954 (cf. the review in *Anthropos* 51.1956, p. 344 f.). (R. R.)

Harris Dale B. [edit.]. *The Concept of Development*. An Issue in the Study of Human Behavior. x-287 pp. in 8°. With 11 fig. Minneapolis 1957. Univ. of Minnesota Press. Price : \$ 4.75. — In December 1955, a conference on the concept of development and its usefulness in the various disciplines studying human affairs was held at the University of Minnesota which, for thirty-five years now, has possessed in the Institute of Child Welfare a research center on child growth and development. The papers presented at the conference are published in the present volume. There were altogether seventeen contributions at the conference, being rather evenly divided into the following categories which also form the chapters of this publication : Issues in the Study of Development, Biology and Growth, The Development of Human Behavior, The Concept of Development in the Humanities and Social Sciences, Social Applications of the Developmental Concept. (R. R.)

Seifert Josef Leo. *Sinnndeutung des Mythos*. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. (Wissenschaft u. Weltbild.) Hrsg. von PAUL SCHEBESTA. 356 pp. in 8°. Wien 1954. Verlag Herold. — Das Ziel des Verfassers kommt im Untertitel des Werkes zum Ausdruck : seine Sinnndeutung des Mythos zielt vor allem darauf hin, „die Trinität in den Mythen der Urvölker“ aufzudecken. Neben der tiefenpsychologischen Deutung der Mythen durch C. G. JUNG, KARL KERÉNYI u. a. darf man auch dem Bemühen SEIFERTS, aus christlicher Schau in den Gehalt der Mythen und die religiöse Entwicklung der Menschheit einzudringen, die Berechtigung nicht absprechen. PAUL SCHEBESTA, der das Manuskript LEO SEIFERTS nach dessen im Jahre 1950 erfolgten Tode in verkürzter Form herausgab, spricht von einem ihm „bedeutsam scheinenden Werk“ (p. 8). Freilich ist sehr vieles darin fragwürdig. Andererseits ist eine große Fülle mythologischen Gedankengutes zusammengetragen, und SEIFERTS Behandlung der mythologischen Probleme sowie seine Erklärungsversuche sind im einzelnen, was man auch immer von seiner Grundthese halten mag, oft ungemein anregend und auch wegweisend. (R. R.)

Fourure G. *Les châtiments divins*. Etude historique et doctrinale. (Bibliothèque de Théologie, Théologie Morale, 5.) 370 pp. in 8°. Tournai 1959. DESCLÉE & Cie. — Die Frage nach Herkunft und Sinn des Übels in der Welt beschäftigt die Menschheit von Anbeginn : die verschiedenen Mythologien suchen nach einer befriedigenden Lösung. Wie im katholischen Christentum um eine Antwort gerungen worden ist, zeigt dieses Buch. Ein kurzes Kapitel umreißt den Standpunkt AUGUSTINS gegenüber den nicht-christlichen Auffassungen seiner Zeit. (A. B.)

Heath Spencer. *Citadel, Market and Altar*. Emerging Society. Outline of Socionomy. The New Natural Science of Society. Foreword by JOHN CHAMBERLAIN. XXIV-259 pp. in 8°. With 1 table. Elkridge 1957. The Science of Society Foundation. Price: \$ 6.00. — "The author of this book... has been many things in the course of a long and varied life, a lawyer, a businessman, an inventor, and a horticulturist" (Foreword, p. v). The title of the book may be explained by the following quotation: "The Citadel repels assault from without, subversion from within. The Market is an outgrowth of the Citadel; the Altar arises from the interaction of Citadel and Market. In point of function, the Market supplies all service energy to the Citadel" (p. 56). These three are, according to the author, a "manifestation of the cosmic and universal energy" (p. 114; cf. pp. 21-25). There is no need to go into a discussion of HEATH's views. He is, although in a mild way, apodictic about almost everything and, furthermore, imbued with an optimistic belief in a glorious progress of mankind. (R. R.)

Bergounioux F.-M. et Goetz Joseph. *Les religions des préhistoriques et des primitifs*. („Je sais - je crois“, 14^e série, no. 140.) 123 pp. in 8°. Paris 1958. ARTHÈME FAYARD. Prix: 350 fr. — In der Abteilung „Nichtchristliche Religionen“ (innerhalb einer Enzyklopädie in kleinen Einzelheften) werden die religiösen Formen prähistorischer Zeiten und der gegenwärtigen Welt der Primitiven behandelt, ohne inneren Zusammenhang und Vergleich; der Versuch des Herausgebers, im Vorwort eine Brücke zwischen beiden Teilen zu bauen, bestätigt das. — Der prähistorische Beitrag (gut 30 pp.) will nur eine Skizze sein. — Der ethnologische ist typisch eklektisch: keiner Schule verpflichtet und Nutznießer von vielen; allerdings nicht organisch. Was z. B. (pp. 76-79) über die kulturelle Einbettung des Totemismus anschaulich und scheinbar lebensvoll gesagt wird, ist, ohne daß es vermerkt würde, die Darstellung des totemistischen Kulturkreises nach der alten „Wiener Schule“, aus dem ganzen Kulturkreis-System also gerade jenes Baugliedes, das von Anfang an, auch von den Initiatoren der Schule, als am wenigsten gesichert und tragfähig empfunden wurde. Aber wie auch sonst bei Autoren, die sich selbständig in ein neues Fachgebiet begeben, finden sich auch hier anregende Formulierungen. (F. B.)

Krahe Hans. *Indogermanische Sprachwissenschaft*. 2: Formenlehre. 3., Neubearb. Aufl. (Sammlung GÖSCHEN, 64) 100 pp. in 8°. Berlin 1959. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 3,60. — Was zum 1. Teil der „Indogermanischen Sprachwissenschaft“ gesagt wurde (Anthropos 53.1958, p. 1084) wäre hier zu wiederholen: Wer sich kurz und zuverlässig über die indogermanische Sprachwissenschaft orientieren will, greift dankbar zu dieser Darstellung. In dem hier vorliegenden zweiten Teil ist die Flexionslehre des Verbums umgearbeitet und bereichert worden. Ein beide Teile umfassendes Wortregister findet sich auf den 11 letzten Seiten. (A. B.)

Mesot Jean. *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*. (Neue Zt. f. Missionswiss., Supplementa, 7.) xi-153 pp. in 8°. Schöneck/Beckenried 1958. — Während für die Frühzeit des Christentums A. VON HARNACKS „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (Leipzig 1906) und G. BARDYS „La conversion au christianisme durant les premiers siècles“ (Paris 1949) fast erschöpfende Darstellungen sind, fehlen ähnliche gründliche Studien für die nachkonstantinische Zeit. J. Mesot will mit seinem Buch eine Lücke ausfüllen helfen. Da sich Mailand im 4. Jahrhundert zu einer der bedeutendsten Städte des Imperiums entwickelte und die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts ohnehin für die Entfaltung des Christentums sehr günstig war, handelt es sich um eine lohnende Arbeit. Sie ist mit bewunderungswürdigem Fleiß, staunenswerter Akribie und großer Gewissenhaftigkeit durchgeführt. — Das 2. Kap. bietet einen Überblick über die geschichtliche Umwelt des AMBROSIIUS. Das 3. Kap. behandelt den Einfluß des Bischofs auf die damals regierenden Kaiser und die religiöse Gesetzgebung. Das 4. Kap. bildet den Kern des Buches und stellt in Einzelabschnitten AMBROSIIUS' Heiden- und Judenpredigt, seine Katechumenatspraxis, die „Einladung zur Taufe“, die Taufvorbereitung, die Einführung in die Mysterien und die Seelsorge an den Neugetauften dar. Das 5. Kap., das über die Erfolge der ambrosianischen Bekehrungstätigkeit spricht, ist bei der Beschränkung auf AMBROSIIUS' Schriften dürftig und müßte durch andere zeitgenössische Quellen ergänzt werden. Die „schönste Frucht“ der mis-

sionarischen Tätigkeit von AMBROSIVS ist die Bekehrung des jungen Rhetorikprofessors AUGUSTINVS, des späteren Bischofs von Hippo; ein Beitrag zu dieser so oft kommentierten Bekehrungsgeschichte aus AMBROSIVS' Schrifttum lag mit in der Intention des Autors. (K. M.)

Atlas över Svensk Folkkultur. I: Materiell och Social Kultur. Utgiven av Kungl. GUSTAV ADOLFS Akademien. 62 pp. in 2°. Med 71 kt. Uddevalla 1957. Bokförlaget NIOÉ. Pris: br. k. 48.—; inb. k. 78.—. — Die hervorragende Leistung Schwedens auf dem Gebiet der kartographischen Darstellung und Kommentierung vor allem sachkultureller Elemente, in der Vielfalt ihrer Formen und deren Verbreitung, ist uns bestens bekannt durch die „Studia Ethnographica Upsaliensia“. Auch dieser erste Band des auf vier Teile berechneten Atlases der Schwedischen Volkskunde, der auf 25 Haupt- und 44 Nebenkarten eine Auswahl von Typen landwirtschaftlicher Geräte und Beschäftigungen, sowie von Haus- und Siedlungsformen, zur Darstellung bringt und sie vom historischen, wie auch vom funktionellen Standpunkt aus kurz kommentiert, ist das gründliche Werk eines Fachmannes mit einem geschulten Team von Mitarbeitern. Über die bloße Registrierung hinaus kommt SIGURD ERIXON zu kulturgeschichtlichen Ergebnissen, unter denen die wechselseitige Beeinflussung zwischen Schweden und Finnland einerseits und die kulturelle Sonderstellung Lapplands hervorzuheben sind. Die Zweifarbigkeit der Hauptkarten, wie auch die zeichnerische Darstellung der Objekte tragen zur Übersichtlichkeit dieses für die schwedische Volkskunde wertvollen Bandes bei. (H. H.)

Kohl-Larsen Ludwig. *Der große Zug nach Mitternacht.* Eine Wanderung mit den Lappen zum Nördlichen Eismeer. („Das Gesicht der Völker“) 184 pp. in 8°. Mit 46 Abb. und 1 Kt. Kassel 1958. ERICH RÖTH-Verlag. — Alljährlich ziehen die Berglappen von ihren Winterplätzen durch die Einöden Finnmarkens nach ihren Sommerplätzen am nördlichen Eismeer. Am Wanderleben dieser Nomaden mit ihren großen Rentierherden in den dämmernden Nächten über die noch größtenteils in den Winterfesseln liegenden polaren Einöden, an ihrem Zelt- und Lagerleben, nahmen wir mit dem Verfasser teil. Die prächtigen Fotos zeigen anschaulicher als Worte die Weite der Landschaft und das tägliche Leben und Treiben ihrer nomadisierenden Bewohner. (H. E.)

Polski Atlas Etnograficzny. Redaktor: JÓSEF GAJEK. 17 mapy, in fol. Text: 66 pp. in 8°. Wrocław 1958. Polska Akademia Nauk. Zeszyt próbny. — Diese erste Probeflieferung will einen Begriff von der wissenschaftlichen Qualität und Aufmachung des seit 1946 vorbereiteten großangelegten neuen Polnischen Volkskunde-Atlases geben. Die Hauptarbeit dafür wird in den Ethnographischen Zentren von Breslau, Krakau und Warschau geleistet, deren Fachleute seit 1953 durch systematische Feldforschung in 338 über ganz Polen (einschließlich das vormals deutsche Westgebiet) verstreuten Ortschaften, durch Archiv-, Museums- und Literaturstudium die Daten für die einzelnen Karten zusammentragen, nachdem schon vorher durch die Fragebogen-Methode mehr oder minder zuverlässiges Material gesammelt worden ist. Der Atlas, der stark kulturhistorisch ausgerichtet sein will, wird in künftigen Lieferungen von 16-25 Karten erscheinen. Die Themata dieser Probeflieferung sind aus dem landwirtschaftlichen Sachbereich gewählt und beziehen sich vornehmlich auf Pflug und Sichelformen sowie deren Gebrauch. Die Graphik ist klar, die Symbole sind deutlich. Wo Verbreitungsflächen durch Schraffierung dargestellt sind, treten manchmal im graphischen Bild die Unterschiede etwas zu wenig hervor. Von Bedeutung ist, daß auch das Nicht-Dasein einer bestimmten Geräteform, wo dies festgestellt wurde, registriert wird. Musterhafte Übersichtlichkeit bietet vor allem Karte 17, die den Deutungswandel der Bezeichnung „obora“ im geographischen Raume festhält. (H. H.)

A Phrase and Sentence Dictionary of Spoken Spanish, based on phrases and complete sentences. Spanish-English. English-Spanish. iv-513 pp. in 8°. New York 1958. Dover Publications. Price: \$ 1.75.

A Phrase and Sentence Dictionary of Spoken Russian, based on phrases and complete sentences. Russian - English. English - Russian. vi-573 pp. in 8°. New York 1958. Dover Publications. Price: \$ 2.75. — "The Dictionary of Spoken Russian differs some-

what from the average dictionary, for it is a dictionary of words only secondarily. The basic unit of communication is the phrase or sentence" (p. III). — In the same way, the Dictionary of Spoken Spanish is entirely modern, emphasizing, as it does, colloquial usage and idiom (in Castilian as well as Latin American Spanish). Both these books are highly recommendable. (E. O.)

Cumulative Index to Current Literature on Anthropology and Allied Subjects for 1955. Vol. 1. Introduction by AJIT KUMAR MUKHERJEE. (a, b) + 171 pp. in 4°. Calcutta 1956. Dept. of Anthropology, Government of India. [Typewritten.] — The Library of the Department of Anthropology of the Government of India has a large holding of periodicals on "Anthropology and allied disciplines". Since January 1955 it has published, in mimeographed form, an "Index to the Current Literature". The present volume is a cumulation of the monthly indices of that year (cf. the Introduction by AJIT KUMAR MUKHERJEE, the Librarian). Although the Index only lists articles, abstracts, etc., published in journals which were received during the year 1955, it will be appreciated by many research workers, especially as far as literature published in India itself is concerned. The volume also contains a List of the periodicals received by the Department, an Author Index, and a Subject Index. (R. R.)

Malalasekera G. P. et Jayatilleke K. N. *Le bouddhisme et la question raciale.* (La question raciale et la pensée moderne.) 71 pp. in 8°. Paris 1958. UNESCO. Prix : 150 fr. — Nachdem in dieser Reihe über die Rassenfrage schon die Stellung der katholischen Kirche und die der ökumenischen Bewegung dargelegt worden ist, wird nun die Einstellung des Buddhismus gezeichnet. Er hatte sich nicht unmittelbar mit der Rasse, sondern mit der Kaste auseinanderzusetzen. Wie die übrigen Weltreligionen, vertrat er den Grundsatz der geistigen Einheit der Menschheit und folglich der Gleichheit aller. Das fand auch in der Praxis ein Echo. Aber es scheint, daß auch in Indien und im größeren Verbreitungsraum der verschiedenen Formen des Buddhismus sich die geistigen und religiösen Tendenzen greifbar erst dann auswirken, wenn soziologische und wirtschaftliche Voraussetzungen günstig sind — was schließlich auch für andere Ideologien gilt, wie z. B. die der UNESCO. (F. B.)

Tu Er-wei John. *Studies about the Religions of Ancient China.* [In Chinese.] 246 pp. in 8°. Taipei-Taiwan 1959. HUA MING Press. — The author tries to show that the three religious currents, Shang Ti, T'ien and Tao, have built up the spiritual "Hochkultur" of ancient China. All three are extremely old; they existed long before the Classical Period. The views and arguments expressed in this book are mainly based on the theories of W. SCHMIDT, who was J. TU ER-WEI's former teacher. (D. S.)

Granet Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne.* 2 vol. (Annales du Musée Guimet, 64.) 1 : 390 pp. 2 : 391 pp. in 8°. Paris 1959. Presses Univ. de France. Prix : 1200 fr. et 1000 fr. — Die erste Auflage dieses bedeutenden Werkes erschien im Jahre 1926. Die unveränderte Neuauflage zeugt von seinem heute noch gültigen Wert, besonders als reiche Materialquelle. (J. F.)

Gollob Hedwig. *Die Götter am Nil.* (Veröffentl. d. Architekten- und Baumeistervereinigung „Wr. Bauhütte“, 2. Folge, 1.) 99 pp. in 8°. Mit 27 Abb. Wien 1959. GEROLD & Co. — Dieses Büchlein hat mit der Ägyptologie, wie sie auf wissenschaftlicher Grundlage getrieben wird, nichts zu tun. Es ist einer der von Zeit zu Zeit auftretenden Versuche, ein mysteriöses Weltbild, wie es der betreffende Verfasser für die Frühkulturen erkannt zu haben glaubt, überall wiederzufinden. Hier besteht diese „Einheitlichkeit des Gottesbegriffes“ aus einer Trinitas; ein „Weltzylinder“ spielt eine Rolle; unerklärt bleibende Termini wie „Draufsicht“ und „Ansicht“ erscheinen... Da der Rezensent glaubt, daß sich seine Methodik der ägyptischen Religionsgeschichte gegenüber auf einer Ebene bewegt, die sich mit der methodischen Ebene der Verfasserin an keiner Stelle berührt, kann er die dort vorgetragenen Gedanken nicht nachdenken. So bleibt ihm nur die Feststellung, daß derjenige, der sich darüber orientieren will, wie die wissenschaftliche Ägyptologie die altägyptische Religion darstellt, zu dieser Abhandlung nicht greifen sollte. (W. H.)

Anthes Rudolf and others. *Mit Rahineh 1955*. (Museum Monographs.) v-93 pp. in 4°. With 45 pl., 18 fig., and 1 map. Philadelphia 1959. The University Museum. Price: \$ 4.00. — Das Dorf Mit Rahineh deckt mit seinem Palmenhain und weiten Feldern die einst so geschäftigen Straßen der Weltstadt Memphis. Schon früher haben hier Grabungen stattgefunden, so von FLINDERS PETRIE (1909-1913) und CLARENCE S. FISHER (1915-1919). Die Grabungen des Museums von Pennsylvanien sind für mehrere Jahre vorgesehen, und von jeder Kampagne soll ein Bericht erscheinen. Dies ist Bericht N° 1. Die Expedition attackiert nicht nur sichtbare Mauerreste, sie geht systematisch vor: jedes Quadrat des Grabungsfeldes wird stratigraphisch untersucht und der unscheinbarste Fund festgehalten. Aus dem Inhalt seien kurz genannt das Kapitel über die Architektur (Sanktuar Ramses' II.), das Grab Z (Beigaben), Funde im Terrain (Töpferei, Statuen, Figuren, Schmuck, Skarabäen, Feuersteingeräte), die Balsamierungsstätte des Apis. Gut ist die Übersichtskarte am Ende des Buches, wie auch die ganze Arbeit sich durch hohe Akribie auszeichnet. (W. V.)

Studia Orientalia Christiana. Collectanea N° 3. Studi - Documenti - Bibliografia. vii-406 pp. in 8°. Con 4 tav. e 22 fig. Cairo 1958. Ed. del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani. — Im Jahre 1954 war in Kairo das Centro di Studi Orientali della Custodia Francese della Terra Santa gegründet worden (über den I. Band der von ihm publizierten *Studia Orientalia* [1956] cf. *Anthropos* 53.1958, p. 334). Dieses Unternehmen wurde jetzt mit einem schon länger bestehenden Franziskaner-Institut in Al-Gîzah, das die Serie *Aegyptiaca Christiana* herausgab, verschmolzen, wobei das Ganze die Bezeichnung erhielt: Centro Francese di Studi Orientali-Cristiani. Dementsprechend wird sich die Forschungs- und Publikationstätigkeit dieses Instituts hauptsächlich auf das orientalische Christentum richten. Andere Religionen werden aber weiterhin berücksichtigt werden, soweit sie mit diesem Beziehungen haben oder in Vergleich gesetzt werden (cf. *Presentazione*, p. v). Der vorliegende Band — der erste, für den der neue Direktor P. GABRIELE GIAMBERARDINI zeichnet — behandelt in der Abteilung Studi das Weihnachtsfest in der koptischen Kirche (pp. 3-82) und die Missionstätigkeit der Franziskaner-Observanten in Oberägypten und Äthiopien 1697-1792 (pp. 83-182). Die zweite Abteilung (Documenti) bringt bisher ungedruckte Quellen (Register und Briefe), die diesen Abschnitt der Missionsgeschichte illustrieren (pp. 183-297). Die dritte Abteilung (Bibliografia) gibt einen Überblick über das Schrifttum der orthodoxen Kopten im Jahre 1957, der nicht weniger als 789 Nummern enthält (pp. 299-404). So ist dieser Band — aus dem einzelne Beiträge, so derjenige über das koptische Weihnachtsfest, auch separat erschienen sind — ausschließlich theologischen und kirchengeschichtlichen Inhalts. Gemäß dem oben erwähnten Forschungsprogramm sind aber in Zukunft auch Arbeiten über außerchristliche Religionen zu erwarten, an denen naturgemäß die Leser dieser Zeitschrift besonders interessiert sein werden. (J. H.)

Himmelheber Hans. *Der gute Ton bei den Negern*. Mit Zeichnungen v. K. STEINEL. 104 pp. in 8°. Heidelberg 1957. Verlag RICHTERS & Co. — Typische Situationen der afrikanischen Etikette und des eingeborenen Taktgefühls, die der Autor bei den im Urwald der westlichen Elfenbeinküste und des östlichen Liberia wohnenden Dan erlebt hat, werden in diesem mehr volkstümlich gehaltenen Büchlein geschildert und durch mancherlei Parallelen aus alten und neueren Beschreibungen anderer Völker ergänzt. Nach einem weniger glücklichen, weil zu stark verallgemeinernden Einleitungskapitel über die afrikanischen Lebensgewohnheiten im allgemeinen, bringt er anschauliche Einzelheiten über Höflichkeit, Gastfreundschaft, Wahrung von Würde und gutem Namen und über die ihrem Verhalten zugrunde liegenden sittlichen Maßstäbe. Was letztere betrifft, hätte die Bedeutung der Sanktionen durch Vorfahren und Gottheiten, wie sie in den Anschauungen mancher afrikanischer Völker wirklich vorhanden sind, genannt werden sollen. Die z. T. aus E. B. TYLOR geschöpften Begründungen von bestimmten Gruß- und Höflichkeitssitten sind nicht immer überzeugend. Neben guten Beobachtungen und der leicht faßlichen Darstellung empfiehlt sich dieses Bändchen durch die Sachhinweise in der Bibliographie. (H. H.)

Huxley Elspeth. *The Flame Trees of Thika*. Memories of an African Childhood. 288 pp. in 8°. With 1 fig. London 1959. CHATTO & WINDUS. Price: 16s. — Die Autorin bietet ein Erinnerungsbuch aus der Pionierzeit von Kenya, wo sie als Kind mit ihren Eltern weilte. Damals ging es von Nairobi aus auf dem Ochsenkarren zu dem Stück Land, das ihr Vater sich für eine Kaffeeplantage erworben hatte. Mit Hilfe eines schwarzen Dolmetschers werden Einheimische angeworben, ein einfaches Grashaus gebaut und die Anpflanzung begonnen. Der gelegentliche Verkehr mit den spärlichen weißen Siedlern bringt gute Ratschläge und auch ein wenig Abwechslung in das tägliche Leben; sonst ist man auf die eingeborenen Kikuyu und Masai angewiesen. Die Mission hat hier ihre Arbeit schon begonnen, Viehdiebstähle und Zauberei sind aber noch an der Tagesordnung. Ja, sogar von Kannibalismus geht noch die Rede. Auf Leopard- und Büffeljagd kann man ohne Jagdschein gehen. — Dann bricht der erste Weltkrieg herein, die Kolonisten melden sich freiwillig oder werden zu den Waffen gerufen, der Kampf gegen das benachbarte Deutsch-Ostafrika beginnt sogleich. ELSPETH kehrt mit ihrer Mutter nach England zurück. Erstaunlich ist, was die Verfasserin, die damals gerade in die Geheimnisse des ABC und des Einmaleins eingeführt wurde, in dem einen Jahre (1913/14) alles beobachtet und bis heute behalten hat. (H. E.)

De Rop Albert. *Théâtre Nkundó*. (Studia Univ. „Lovanium“, Faculté de Phil. et Lettres, 7.) 59 pp. in 8°. Léopoldville 1959. Ed. de L'Université. Prix: 65 f. — Schon G. HULSTAERT (Aequatoria 1953, pp. 142 ff.) hat die Eigenart des Nkundó-Theaters — und dies kann wohl von den schauspielerischen Darbietungen der meisten afrikanischen Völker gesagt werden — richtig charakterisiert, wenn er die angeborene Spontaneität der Spieler hervorhebt und ihren Drang zur Improvisation. Wohl bedienen sich Spielleiter und Schauspieler dabei mancher traditioneller Formen, Gesänge, Tänze, Sprichwörter, wie dieses von einem einheimischen Lehrer zusammengestellte und von A. DE ROP aufgezeichnete Spiel zeigt. Das Thema von der Tochter, die nach eigener Wahl heiratet und darum ins Unglück stürzt, ist einheimisch, ebenso die charakteristischen Wiederholungen (wie sie in Fabeln oft vorkommen) und auch die anspruchslose Inszenierung. (H. H.)

Vogt Evon Z. and Hyman Ray. *Water Witching U. S. A.* xi-248 pp. in 8°. With 24 fig. Chicago 1959. The Univ. of Chicago Press. Price: \$ 4.95. — Aus der Einleitung des Buches ergibt sich, daß neben den beiden im Titel genannten Autoren noch eine größere Anzahl von Mitarbeitern an der Erforschung dieses viel umstrittenen Gegenstandes beteiligt sind. Trotzdem vermittelt die Lektüre kein weiteres Verständnis. Die Autoren sind der Ansicht, daß trotz aller wissenschaftlichen Bemühung derartige Erscheinungen rationell nicht zu erfassen und deswegen auf das Gebiet der „magical divination“ zu verweisen seien. Wenn in früheren Jahrhunderten all das als Zauberei oder gar als Teufelswerk angesehen wurde (Kapitel 2), läßt sich das aus dem damaligen Weltbild verständlich machen. Doch im 20. Jahrhundert den Gebrauch der Wünschelrute als Zauberei oder vernunftwidrige Ahnung, als Autosuggestion oder Zufall zu bezeichnen, heißt doch wohl, den eigentlichen Problemen aus dem Wege gehen. Wenn man auch die Wirkung der Wünschelrute heute wissenschaftlich noch nicht fassen kann, so ist man sich doch wohl darin einig, daß bei dem Suchen von Wasser- und Erzadern physische und psychische Kräfte zusammenwirken, was auch aus den Kapiteln 6-8 des Buches und der einschlägigen europäischen Literatur hervorgeht. Anders verhält es sich bei den meisten Pendelexperimenten. Hier dürften vorwiegend Autosuggestion und hellseherische Veranlagung im Spiele sein. Immerhin sind die Darlegungen des Buches beachtenswert. (L. G.)

Lopez Cecilio, Hufana Alejandrino G. and Diaz Rony V. *An Annotated Bibliography of Philippine Social Sciences*. Vol. I: Economics. x-525 pp. in 4°. Quezon City 1956. Social Science Research Center. — This bibliography is, as the compilers state in the Preface, the first of a series that the Social Science Research Center of the University of the Philippines (Quezon City) intends to publish. They add that its scope is

limited by the materials available in the Filipiniana section of the Library of the University of the Philippines, and that even in that respect they cannot pretend to completeness. And indeed, the limitation already becomes apparent by the fact that all publications, except a very few, are in the English language. But even so the bibliography is no doubt very useful. The annotations are well done. It is to be hoped that C. LOPEZ and his co-workers will soon be able to extend their compilations to other Libraries of the Philippines. The present volume proves that they would thereby be rendering a great service to students of Philippine sociology and economics. (R. R.)

Harrisson Tom. *World Within. A Borneo Story.* XII-349 pp. in 8°. With 25 pl., 3 maps, and fig. London 1959. The CRESSET Press. Price : 30s. — „Eine Welt für sich“ ist der Stamm der Kelabit, der mit den Kenyah und den Kayan verwandt ist und zum bekannten Volk der Dayak auf Borneo gehört. Diese Kelabit wohnen in einer Reihe von Langhaus-Dörfern in entlegenen Hochgebirgstälern auf der Grenze zwischen Sarawak und Indonesisch-Borneo. — HARRISSON kam bereits 1932 mit einer Oxford Expedition in diese Gegend. Gegen Ende des zweiten Weltkrieges wurde er mit einem Sonderkommando hier abgesetzt, um den Guerillakrieg gegen die japanischen Eroberer zu organisieren. Der größere, zweite Teil des Buches handelt über dieses Unternehmen, das gewiß für einen Kriegshistoriker recht interessant ist. Aber auch der Ethnologe kommt bei den ersten 133 Seiten ganz auf seine Rechnung ; eingehend sind Leben und Gebräuche dieses ehemaligen Kopffjägersvölkchens geschildert, wirklich „eine Welt für sich“. (H. E.)

Birket-Smith Kaj. *An Ethnological Sketch of Rennell Island.* A Polynesian Outlier in Melanesia. (Det Kongelige Danske Vedenskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser, 35, 3.) 222 pp. in 8°. With 74 fig. and 2 maps. København 1956. I kommission hos EJNAR MUNKSGAARD. Price : kr. 40.00. — Diese knappe und gediegene Monographie über eine kleine Südsee-Insel verrät die kundige Hand des erfahrenen Fachethnologen, dem ein vierwöchentlicher Aufenthalt auf der Insel den Anlaß zu der vorliegenden Studie gab. Der Verfasser ist sich der Grenzen, die seinen Forschungen gesetzt waren, durchaus bewußt. Ein erster Teil schildert den Kulturbesitz, das Schlußkapitel sucht die kulturgeschichtliche Stellung der Insel zu umschreiben. Es stellt sich heraus, daß die Auswertung des relativ kargen Materials nicht so ergiebig ist, wie die an sich interessante Lage (a Polynesian Outlier in Melanesia) zu versprechen schien. (A. B.)

Firth Raymond. *We, the Tikopia.* A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. Pref. by BRONISLAW MALINOWSKI. XXVI- 605 pp. in 8°. With 2 maps, 5 plans, 6 tables, 8 genealogies, and 15 pl. London 1957. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price : 50s. — Thanks to RAYMOND FIRTH ethnologists can now make themselves well acquainted with the people of the small Polynesian island of Tikopia. The author himself says in the Introduction to this second edition (a replica of the first which appeared in 1936) : „Almost unknown some twenty years ago, the little society of Tikopia has now obtained some recognition in anthropological circles“ (p. xxv). The author feels that if he rewrote the book now he would not wish to change much in it, but „would probably devote more detail to the kin groups and their residential distribution, but this would be more in order to conform to a modern trend of interest than because anything in the earlier treatment needs substantial alteration or recasting“ (ibid.). As a matter of fact, the late Professor MALINOWSKI already stated in his Preface to the first edition that FIRTH's dealing „with the social organization of the Tikopia, more especially with their kinship system, . . . is bound to place the book among the most important recent contributions to the science of man“ (p. vii). In the Introduction to this new edition FIRTH mentions his other publications on the Tikopians, and the publications still planned. In 1952 FIRTH spent another five months in Tikopia (his first stay was from July 1928 to July 1929), assisted by JAMES SPILLIUS. The major part of the results of this expedition is now being prepared for publication (p. xxvi). (R. R.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Heftes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Aalto Anja: Samuel Roos. Suomalainen Sanaseppä. (Suomi, 108:2.) 100 pp. in 8°. Mit 1 Abb. Helsinki 1959. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Abbs Akosua: Ashanti Boy. A story for young people of all ages. 256 pp. in 8°. With 1 map. London 1959. Collins.
- Adam Leonhard: Art primitif. Trad. de l'anglais par P. Brizard et I. Maheu. (Mondes Anciens, 3.) 345 pp. in 8°. Avec 75 fig. dans le texte et 51 fig. sur pl. Paris 1959. Arthaud.
- An Chih-mei: Verbreitungskarte der Steinzeitfundstellen in China. Peking 1958. Kartenverlag.
- Annual Bibliography of Oriental Studies for 1957. Compiled by J. Kurata et al. Kyoto 1958. The Research Inst. of Humanistic Sciences.
- Annual Report 1958. Chicago Natural History Museum. 175 pp. in 8°. With 25 fig. Chicago 1959.
- Annual Report No. 23. Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa for the year 1st April, 1957, to 31st March, 1958. 6 pp. in 8°. Pretoria 1958.
- Annual Report of the Wenner-Gren Foundation for the Year ended January 31, 1959. v-84 pp. in 8°. With 3 pl. New York 1959.
- Annual Report. 1958. School of American Research of the Archaeological Institute of America. 41 pp. in 8°. With 1 pl. New Mexico.
- Ansichtskarten der Stadt Hsi-an (Shensi). Shanghai 1957.
- Aquilina Joseph: The Structure of Maltese. A Study in Mixed Grammar and Vocabulary. ix-358 pp. in 8°. With 1 chart. Valletta 1959. The Royal Univ. of Malta.
- Arndt Paul: Hinduismus der Ngadha. Sep. : Folklore Studies (Tokyo). 17.1958. pp. 99-136.
- Aschmann Homer: The Central Desert of Baja California : Demography and Ecology. (Ibero-Americana : 42.) xii-282 pp. in 8°. With 16 pl., 9 maps, and 19 tables. Berkeley and Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Baldus H.: Contribuição à lingüística gê. Sep. : Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata (México). 1958. pp. 23-41. Com 1 fig.
- Banton Michael: White and Coloured. The behavior of British people towards coloured immigrants. 223 pp. in 8°. With 6 tables. London 1959. Jonathan Cape.
- Becher Hans: Die Stellung des Kindes bei den Surára- und Pakidái-Indianern. Sep. : Ärztl. Jugendkunde (Leipzig). 52. 1959. 3-4. pp. 104-111. Mit 4 Abb.

- Ben-Gurion D.:** Wortlaut seiner Rede vom 5. 3. 1957. Begründung der Räumung des Küstenstreifens von Tiran und des Gaza-Streifens. 20 pp. in 8°. Köln 1957. Informationsabt. d. Israelischen Außenministeriums, Jerusalem.
- de Berval René [edit.]:** Présence du Bouddhisme. (France - Asie, 14. 1959. 16. 153-157.) 1024 pp. in 8°. Avec 110 pl., 7 cartes et tableaux. Saigon 1959. France - Asie.
- Bezacier Louis:** Relevés de monuments anciens du Nord Viêt-Nam. (Textes et Documents, 6.) xvi pp. + 85 pl. et 2 cartes in fol. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Böhm Franz und Marietta:** Eine Reise nach Israel. (Schriftenreihe d. Israel-Informationen-Dienstes, 3.) 24 pp. in 8°. Köln 1955.
- Boone Olga:** Bibliographie Ethnographique du Congo belge et des régions avoisinantes, 1957. 231 pp. in 4°. Tervuren 1959. Musée Royal du Congo Belge.
- Bousquet G.-H.:** Les Berbères. Histoire et institutions. (Que sais-je? 718.) 119 pp. in 8°. Avec 2 cartes. Paris 1957. Presses Univ. de France.
- Brown Paula and Brookfield H. C.:** Chimbu Land and Society. Sep.: Oceania (Sydney). 30. 1959. 1. 75 pp. With 2 pl., 5 maps, and 13 tables.
- Buccellati Giorgio:** Da Saul a David. Le origini della monarchia israelitica alla luce della storiografia contemporanea. Sep.: Bibbia e Oriente (Milano). 1. 1959. 4-5. pp. 99-128.
- Buddhistische Gesellschaft Chinas.** Dokumentarische Darstellungen des Buddhismus. Peking 1958. Kulturverlag.
- Budge E. A. Wallis:** The Rosetta Stone. First printed 1913, revised 1950. 8 pp. in fol. With 1 pl. London 1957. British Museum.
- Butzer Karl W.:** Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. III: Die Naturlandschaft Ägyptens während der Vorgeschichte und der dynastischen Zeit. (Abhdlg. d. Math.-Naturwiss. Kl., 2.) 122 pp. in 8°. Mit 6 Taf. und 8 Abb. Wiesbaden 1959. Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz.
- Cahiers de l'Orient contemporain.** 39. Chronique et documents. iv-163 pp. in 4°. Paris 1959. La Documentation Française.
- Caspar Franz:** Puberty Rites among the Tupari Indians. Sep.: Revista do Museu Paulista (São Paulo). 10. 1956-1958. pp. 143-154.
- Černý M.:** Die Körperhöhe der historischen Einwohner aus Hrádek (Erdberg) Bez. Mikulov (Nikolsburg). Sep.: Acta Fac. Rer. Nat. Univ. Comen. (s. 1.). 3. 1959. 5-8. Anthropol. pp. 215-236. Mit 6 Abb. und 9 Tabellen.
- Christiansen Reidar Th.:** Studies in Irish and Scandinavian Folktales. vii-249 pp. in 8°. Publ. for the Irish Folklore Commission. Copenhagen 1959. Rosenkilde and Bagger.
- Clark J. Desmond:** The Prehistory of Southern Africa. (Pelican Books, A 458.) xxv-341 pp. in 8°. With 16 pl., 71 fig., 15 maps, and 7 tables. Harmondsworth 1959. Penguin Books. South African Archaeological Society Issue.
- Closs Alois:** Die Steinbücher in kulturhistorischer Überschau. Sep.: Joanneum, Mineralog. Mitt.-blatt (Graz). 1958. 1. 34 pp.
- Colin Pierre:** Aspects de l'âme malgache. (Lumière et Nations.) 143 pp. in 8°. Paris 1959. Ed. de l'Orante.
- Cook J. W. [edit.]:** The Scholar and Society. Report on a Study Group held in Tunis, April 1959. (Science and Freedom, 13.) 144 pp. in 8°. Manchester 1959.
- Criado Rafael:** Los símbolos del amor divino en el Antiguo Testamento. Sep.: Cor Iesu, Comm. in Litteras Encyclicas «Haurietis aquas», vol. 1. (Roma). 1959. pp. 413-460.
- Damm H.:** Die sogenannten Haarkörbchen und verwandter Kopfputz in Melanesien. Sep.: Acta Ethnogr. (Budapest). 8. 1959. 1-2. pp. 63-83. Mit 12 Abb. und 1 Kt.
- Debrunner H.:** Witchcraft in Ghana. A study on the belief in destructive witches and its effects on the Akan tribes. 209 pp. in 8°. With 62 fig. Kumasi 1959. Presbyterian Book Depot.
- Decurtins Alexi:** Zur Morphologie der unregelmäßigen Verben im Bündnerromanischen. Historisch-deskriptive Studie mit besonderer Berücksichtigung des Sur- und Sutselvischen. Diss. Teildruck. xxx-14 pp. in 8°. Winterthur 1958.
- Deschamps Hubert:** Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar. (L'Homme d'Outre-Mer, N. S., 1.) 283 pp. in 8°. Avec 30 cartes. Paris 1959. Berger-Levrault.
- Dge-bśis tšhos-kyi brtsams-pa:** Wörterbuch der tibetischen Sprache. Übers. v. d. Mönch Ch'ang K'o-ch'iang. 971 pp. in 4°. Peking 1957. Mintsu-Verlag.
- Die Revolution des 14. Juli 1958.** Zum ersten Jahrestag der irakischen Revolution. (Sonderheft.) 12 pp. in 8°. Bonn (s. a.) Liga d. Arabischen Staaten.
- Djamour Judith:** Malay Kinship and Marriage in Singapore. (London School of Economics, Monogr. on Social Anthropology, 21.) 151 pp. in 8°. London 1959. The Athlone Press.
- Dunning R. W.:** Social and Economic Change among the Northern Ojibwa. xiv-217 pp. in 8°. With 16 pl., 16 fig., and 26 tables. Toronto 1959. Univ. of Toronto Press.

- Dupont Pierre: L'archéologie mène de Dvāravatī. (Publications de l'EFEO, 41.) 2 vol. 1 : 329 pp. Avec de nombreux figures, cartes et plans. 2 : 152 pl. in 4°. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Durieux André: Nationalité et citoyenneté. (Ac. royale des Sc. col., Cl. des Sc. mor. et pol., 23, 2.) 39 pp. in 8°. Bruxelles 1959.
- von Ehrenfels U. R.: Gestalt und Akkulturation. Sep. : Zeitschrift f. Ganzheitsforschung (s. l.). 1959. pp. 18-22.
- — The Gestalt Concept and Acculturation. Sep. : The Journal of Psychol. Researches (Madras). 3. 1959. 3. 7 pp.
- von Eickstedt Egon: Die Forschung am Menschen. Einschließlich Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 16. Lfg. pp. 1969-2192 in 8°. Mit vielen Abb. Stuttgart 1959. Ferdinand Enke.
- Emmerich Henricus: Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium: 44 Kt. + (8) + 28 pp. in fol. Civitas Vaticana 1958.
- Festgabe für Oswald Menghin. Sep. : Der Schlern (Bozen). 32. 1958. pp. 73-103. Mit 5 Taf.
- Fifty-Eighth Annual Meeting of the American Anthropological Association. Program. 95 pp. in 8°. Mexico 1959.
- Fisher Frank B., jr. : Facts, Fables and Fiction of Hokkaido Japan. "The Land of a Thousand Stories". 159 pp. in 8°. With 53 pl. and 1 map. Sapporo 1949. Franciscan Missionaries of Mary Printing Shop.
- Ford James A.: Eskimo Prehistory in the Vicinity of Point Barrow, Alaska. Appendix : „Skeletal Remains from the Vicinity of Point Barrow, Alaska" by T. D. Stewart. (Anthropol. Papers, 47, 1.) 272 pp. in 4°. With 13 pl., 28 tables, and 118 fig. New York 1959. The Amer. Mus. of Natural History.
- Franke Herbert [edit.] : Akten des vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28. Aug. bis 4. Sept. 1957. xii-776 pp. in 8°. Mit 21 Taf. Wiesbaden 1959. Dt. Morgenländ. Ges. In Kommission bei Franz Steiner.
- 5000 Jahre Kunst aus Indien. 2. Aufl. Ausstellung vom 14. 5. - 30. 9. 1959 in Villa Hügel - Essen. 430 pp. in 8°. Reich illustr. Essen 1959.
- Fu-Yang: Die Steinskulpturen von Tabu (Sechuan). 5 pp. in 8°. Mit 19 Taf. Peking 1957.
- Gabrieli Francesco [edit.] : L'antica società beduina. (Studi Semitici, 2.) 157 pp. in 8°. Con 5 fig. Roma 1959. Istituto di Studi Orientali, Università.
- Gardi René: Der schwarze Hephästus. Ein Bilderbuch über die Schmiede der Matakam in den Mandara-Bergen Nordkameruns und ihre urtümliche Kunst, Eisen zu gewinnen. 22 pp. in 4°. Mit 64 Taf., 1 Kt. und 5 Abb. Bern 1954. René Gardi.
- Gelfand Michael: Shona Ritual. With special reference to the Chaminuka cult. Foreword by M. Hannan. 217 pp. in 8°. With 15 pl. Wynberg 1959. Juta & Co.
- Giese H. und von Gebattel V. E.: Psychopathologie der Sexualität. 1. Hälfte. Mit Beiträgen von F. Arnold u. a. 304 pp. in 8°. Stuttgart 1959. Ferdinand Enke.
- Girard Rafael: El colapso Maya y los Nahuas. 44 pp. in 8°. Con 4 lám. y 1 mapa. México 1959. Rafael Girard.
- Goldschmidt Walter [edit.] : The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of his Birth. Sponsoring Ed. : A. L. Kroeber and R. H. Löwie. (American Anthropologist [Menasha]. 61. 1959. 5,2 ; Memoir No. 89.) vii-165 pp. in 8°. With 5 tables and 5 fig.
- Grimm Hans: Völkerkunde und moderne Medizin. Sep. : Wiss. Zt. d. Univ. Leipzig (Leipzig). 8. 1958-59. pp. 357-365.
- — und Schott Lothar: Zur Bergung und Sammlung mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Skelettmaterials. Sep. : Ausgrabungen u. Funde (Berlin). 4. 1959. 2. pp. 59-62.
- Haekel Josef: Kosmischer Baum und Pfahl in Mythos und Kult der Stämme Nordwestamerikas. Sep. : Wiener völkerkundl. Mitt. (Wien). 6. 1958. 1. pp. 33-81. Mit 1 Kt.
- Haltsonen Sulo: Catalogue des Etudes Finlandaises Littéraires en 1938-1950. (L'Annuaire des Historiens de la Littérature, 17.) 261 pp. in 8°. Helsinki 1959. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Herrmann Ferdinand: Die Lyrik der Naturvölker. Sep. : Studium Generale (Berlin). 12. 1959. 9. pp. 597-610.
- — Die religiösen Momente bei der Entstehung der Pflugkultur. Sep. : Zt. f. Agrargesch. u. Agrarsoziologie (Frankfurt/M.). 7. 1959. 2. pp. 141-153.
- Hildebrandt Martha: wayúunaiki Cartilla Guajira. 1 : 36 pp., 2 : 45 pp. in 8°. Illustr. Caracas 1958 y 1959. Ministerio de Justicia, Comisión Indigenista.
- Hinderling Paul: Stoffbildendes Schnurverschlingen. Sep. : Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. 79 pp. Mit 46 Abb.
- Hintze Ursula: Bibliographie der Kwa-Sprachen und der Sprachen der Togo-Restvölker. (Dt. Ak. d. Wiss., Inst. f. Orientforschung, 42.) vi-102 pp. in 4°. Mit 11 Kt. Berlin 1959. Akademie-Verlag.
- Hinz Walther: Persisch. I. Leitfaden der Umgangssprache. 3., verbesserte Aufl. ix-279 pp. in 8°. Berlin 1959. Walter de Gruyter & Co.

- Historia Mundi. 8. Bd.: Die Überseeische Welt und ihre Erschließung. Hg. v. F. Valjavec. 542 pp. in 8°. Mit 10 Kt. und 1 Tabelle. Bern 1959. Francke Verlag.
- Hopp Werner: Sterben — wenn nötig, töten — nie. Vom Leben, von den Sitten und den Gebräuchen der heutigen Waldindianer. (Die Welt von heute.) 228 pp. in 8°. Mit 1 Kt., 26 Abb. und 64 Taf. Berlin 1958. Safari-Verlag.
- Huldi Max: Die Kausal-, Temporal- und Konditionalkonjunktionen bei Christian Kuchmeister, Hans Fründ und Niclas von Wyle. Mit einem Anhang über Herkunft und Ausbreitung von kausalem *denn*. Diss. xxxv-114 pp. in 8°. Winterthur 1957. Verlag P. G. Keller.
- Hummel Siegbert: Die lamaistischen Miniaturen im Linden-Museum. Sep.: Tribus (Stuttgart). 8. 1959. pp. 15-37. Mit 4 Taf.
- Index Ethnographicus 1958 (december). pp. 133-242. Budapest.
- Jacobs J.: Tetela-Teksten. (Ann. v. h. Koninkl. Mus. v. Belgisch-Congo, Wetenschappen v. d. Mens, Linguistiek, 20.) 105 pp. in 8°. Met 1 krt. Tervuren 1959.
- János Berze Nagy: Égigérő Fa. Magyar mitológiai tanulmányok. Vorwort v. Dömötör Sándor. 391 pp. in 8°. Mit 2 Taf. Pécs 1958. Tudományos ismeretterjesztő társulat.
- Jensen Ad. E. [edit.]: Altvölker Süd-Äthiopiens. With English Summary. (Völker Süd-Äthiopiens, Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56, 1.) xiv-455 pp. in 4°. Mit 45 Abb., 48 Taf., 14 Skizzen und 6 Kt. Stuttgart 1959. W. Kohlhammer Verlag.
- Jesi Furio: Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique. Sep.: Journal of Near Eastern Studies (Chicago). 17. 1958. 3. pp. 194-203.
- — Sul fatto miracoloso. Sep.: Archivio Intern. di Etnografia e Preistoria (Torino). 2. 1959. pp. 21-29.
- — The Gorgon. Notes and documents relating to the "Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre" by Leo Frobenius. Sep.: East and West (Rome). 10. 1959. pp. 88-93. With 9 fig.
- Judd Neil M.: Pueblo del Arroyo Chaco Canyon New Mexico. (Miscellaneous Coll., 138, 1.) vii-222 pp. in 8°. With 55 pl. and 45 fig. Washington 1959. Smithsonian Inst.
- Julkaisut. Suomalais-ugrilaisen seuran. Publication de la société finno-ougrienne. 50 pp. in 8°. Helsinki 1958.
- Kanellopoulos Panajotis: Hyperion und der neugriechische Geist. Dichtung u. Wahrheit im heutigen Griechenland. (Ost-West-Begegnung, 3.) 40 pp. in 8°. Frankenau, Hessen, 1959. Siebenberg-Verlag.
- Karte der Grenzgebiete zur Ch'in-Zeit. Peking 1958. Kartenverlag.
- — der Grenzgebiete zur Shang-Zeit. Peking 1958. Kartenverlag.
- — der Grenzgebiete zur Zeit der West-Chou. Peking 1958. Kartenverlag.
- Keesing Felix M.: Field Guide to Oceania. (Field Guide Series, 1; Publ. 701.) iv-51 pp. in 8°. With 3 maps. Washington 1959. National Academy of Sciences.
- Khouri Jacques: La Palestine devant le monde. Etude historique, politique et juridique du conflit palestinien et ses répercussions sur la politique mondiale. Position actuelle d'Israël dans le Moyen-Orient. xvi-280 pp. in 8°. Avec 10 cartes. [Genève] 1953. Editions Al-Maaref.
- Khun S'Ra Prasôt: Siamsänge. Ausgewählt, eingeleitet, erläutert und übertragen aus dem T'hai (Siamesischen) durch Hellmut Draws-Tychsen. 84 pp. in 8°. Mit 13 Taf. Leiden 1955. E. J. Brill.
- Kirchgässner Alfons: Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. 551 pp. in 8°. Mit 16 Taf. Freiburg 1959. Herder.
- Kohn Leo: Israel und seine Umwelt. 19 pp. in 8°. Köln 1959. Informations-Abt. d. Israel-Mission.
- Komba James J.: God and Man. Religious elements of the Ngoni of South-West Tanganyika viewed in the light of Christian faith. Diss. xxi-289 pp. in 4°. With 1 map. 1958-59.
- Koppers W.: Replik. Sep.: Mitt. d. Anthropol. Ges. (Wien). 68-69. 1959. pp. 142-144.
- Kovács Ágnes: Die Folkloresammlung von A. Ipolyi im Archiv des Ethnographischen Museums. Sep.: A Néprajzi Értésítő (Budapest). 38. 1956. pp. 223-260. Mit 3 Abb.
- — Die ungarische Märchenforschung der letzten Jahrzehnte. Sep.: Dt. Jahrb. f. Volkskunde (Berlin). 4. 1958. pp. 453-466.
- — The Hungarian Folklore-catalogue in Preparation. Sep.: Acta Ethnogr. (Budapest). 4. 1955. 1-4. pp. 443-477.
- Kroeber A. L.: Ethnographic Interpretations. (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, 47, 2 and 3.) 1-6: pp. 191-234, with 5 tables and 1 map; 7-11: pp. 235-309, with 4 tables, in 8°. Berkeley and Los Angeles 1957 and 1959. Univ. of California Press.
- Kucher Walter: Tibet-Landeskunde. Land, Volk, Geschichte, Kultur. Vorwort v. H. Harrer. (Ost-West-Begegnung, 4.) 44 pp. in 8°. Mit 6 Abb. und 1 Kt. Frankenau, Hessen, 1959. Siebenberg-Verlag.

- Kunitzsch Paul: Arabische Sternnamen in Europa. 240 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. Otto Harrassowitz.
- Kuo Mo-jo, P'ei Wen-chung et al.: Entdeckungen und Forschungen über den fossilen Menschen in China. 104 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 48 Abb. Peking 1955. Naturwiss. Verlag.
- Lambert Jacques: Os dois brasís. (Sociedade e Educação, 1.) 288 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1959. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.
- Larock Victor: La pensée mythique. (Coll. Lebègue, 6^e série, 61.) 71 pp. in 8°. Avec 1 pl. Bruxelles 1945. Office de Publicité.
- Laski Vera: Seeking Life. Foreword by J. Collier. (Memoir 50.) XIII-176 pp. in 8°. With 6 fig. Philadelphia 1958. American Folklore Society.
- Layrisse Miguel et al.: Frequency of Blood Group Antigens in the Descendants of Guayquerí Indians. Sep.: The Am. Journal of Phys. Anthropology (Washington). 16. 1958. 3. pp. 307-318. With 2 tables and 1 fig.
- Le monde religieux. 27^e volume: L'Afrique chrétienne. I. VIII-279 pp. in 8°. Lezay 1958-1959.
- Levi della Vida Giorgio: Aneddoti e svaghi arabi e non arabi. XI-394 pp. in 8°. Milano 1959. Riccardo Ricciardi.
- Limes-Studien. Vorträge des 3. Internationalen Limes-Kongresses in Rheinfelden/Basel 1957. (Schriften d. Inst. f. Ur- u. Frühgeschichte d. Schweiz, 14.) 174 pp. in 4°. Mit 12 Taf. und 28 Abb. Basel 1959.
- Lindig Wolfgang H.: Über die Bestattung bei den Seri in Sonora, Mexiko. Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. pp. 191-200. Mit 1 Kt.
- — „Zahme“ und „wilde“ Seri. Ein Beitrag zum Problem der Kulturdichotomie bei Naturvölkern. Sep.: Ethnos (Stockholm). 1959. 1-2. pp. 45-51.
- Lipsky George A. et al.: Saudi Arabia. Its people, its society, its culture. (Survey of World Cultures.) 367 pp. in 8°. With 4 maps and 11 tables. New Haven 1959. HRAF Press.
- Lista de Adquisiciones. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 49 pp. in 4°. México 1959.
- Lowie Robert H.: Robert H. Lowie, Ethnologist. A Personal Record. x-198 pp. in 8°. With 13 pl. Berkeley and Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Malan B. D.: A Rock Gong and Rock Slide in the Parys District, Orange Free State. Sep.: South African Journal of Science (s. l.). 55. 1959. 2. pp. 29-33. With 2 fig.
- — Pottery Lamps from Van Reenen, O. F. S. Sep.: South African Journal of Science (s. l.). 54. 1958. 11. pp. 288-289. With 1 fig.
- Maquet Jacques J. et d'Hertefelt Marcel: Elections en société féodale. Une étude sur l'introduction du vote populaire au Ruanda-Urundi. (Ac. royale des Sc. col., Cl. des Sc. mor. et pol., 21, 2.) 231 pp. in 8°. Avec 8 pl., 1 liste, 18 cartes, 6 diagrammes, 3 graphiques et 42 tableaux. Bruxelles 1959.
- Mason Revil J.: Bone Tools at the Kalbank Middle Stone Age Site and the Makapansgat Australopithecine Locality, Central Transvaal. Part 1: The Kalbank Site. Part 2: The Osteodontokeratic Contribution by R. A. Dart and J. W. Kitching. Sep.: Archaeological Bulletin (s. l.). 13. 1958. 51. pp. 85-116. With 17 fig. and 3 tables.
- — Some South African Stone Age Cultures. Sep.: Nature (London). 183. 1959. pp. 377-379. With 4 tables.
- Mayrhofer Manfred: Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien. Sep.: Die Sprache (Wiesbaden/Wien). 5. 1959. pp. 77-95.
- Morgan Lewis Henry: The Indian Journals 1859-62. Ed. by L. A. White. 233 pp. in 4°. With 16 color pl. and 105 fig. Ann Arbor 1959. The Univ. of Michigan Press.
- Moscatti Sabatino [edit.]: Le antiche divinità semitiche. (Studi Semitici, 1.) 147 pp. in 8°. Roma 1958. Istituto di Studi Orientali, Università.
- Mühlmann Wilhelm E.: Chiasmus, Nativismus, Nationalismus. Sep.: Soziologie und moderne Gesellschaft (Stuttgart). (Hrsg. v. A. Busch.) 1959. pp. 228-242.
- Mulders Alph.: Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke Literatuur 1959. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen). 38. 1959. 4. pp. 241-260.
- Mune Pierre: Le groupement de Petit-Ekonda. Trad. du Lonkundo par E. Boelaert. (Ac. royale des Sc. col., Cl. des Sc. mor. et pol., 17, 4.) 72 pp. in 8°. Avec 5 cartes. Bruxelles 1959.
- Nachtigall Horst: Dalai Lama und Pantschen Lama in Religion und Geschichte Tibets. Sep.: Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht (Stuttgart). 1959. 11. pp. 680-696.
- Nasser Gamal Abdel: Appell für den Weltfrieden. Historische Rede des Präsidenten in Port Said. (Sonderheft.) 12 pp. in 8°. Bonn (s. a.). Liga d. Arabischen Staaten.
- Nedeczey Eugen [edit.]: Das Raaber Liederbuch. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 232, 4.) 244 pp. in 8°. Mit 3 Taf. Wien 1959. Rudolf M. Rohrer.
- Ngô Dinh Diêm: Pour une meilleure compréhension mutuelle. Traduction des discours prononcés par le président du Viêt-Nam durant ses visites officielles aux Etats-Unis, en Thaïlande, en Australie, en Corée, à l'Inde et aux Philippines. I : 2^e éd. :

- 91 pp. in 8°. Avec 12 pl. II : 53 pp. in 8°. Avec 10 pl. Saigon 1958. Résidence de la République du Viêtnam.
- O'Reilly Patrick et Poirier Jean: Nouvelle-Calédonie. Documents iconographiques anciens. (Publications du centenaire de la Nouvelle-Calédonie, 3.) 126 pp. in 8°. Avec 96 pl. Paris 1959. Nouvelles Editions Latines.
- Osgood Cornelius: Ingalik Mental Culture. (Yale Univ. Publ. in Anthropology, 56.) 195 pp. in 8°. With 10 fig. New Haven 1959. Yale Univ.
- Overhage Paul: Um die ursächliche Erklärung der Hominisation. Biologische Hypothesen über den Ursprung des Menschen. (Acta Biotheoretica, Suppl. 1.) 126 pp. in 8°. Leiden 1959. E. J. Brill.
- P'an Shao-t'ang: Porzellan-Figuren. 4 pp. in 8°. Mit 20 Taf. Peking 1957.
- Pettazzoni Raffaele: L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio. (Piccola Biblioteca Scientifico-letteraria, 77.) 244 pp. in 8°. Con 27 fig. Torino 1957. Giulio Einaudi editore.
- Pfligersdorffer Georg: Studien zu Poseidonios. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 232, 5.) 151 pp. in 8°. Wien 1959. Rudolf M. Rohrer.
- Pinnow Heinz-Jürgen: Versuch einer historischen Lautlehre der Kharia-Sprache. xviii-514 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Wiesbaden 1959. Otto Harrassowitz.
- Rank Otto: Beyond Psychology. 2nd Ed. 291 pp. in 8°. New York 1958. Dover Publications.
- Read Margaret: Children of their Fathers. Growing up among the Ngoni of Nyasaland. 176 pp. in 8°. With 16 pl. and 3 fig. London 1959. Methuen & Co.
- Rintchen B.: Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Sources littéraires. (Asiatische Forschungen, 3.) xii-124 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. Harrassowitz.
- Ritter Hellmut: Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār albalāga) des 'Abdalqāhir al-Curcānī. Aus d. Arabischen übers. v. H. Ritter. (Bibliotheca Islamica, 19.) 33 + 479 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. Franz Steiner Verlag.
- Rittlinger Herbert: Ins Land der Lacandonen. 355 pp. in 8°. Mit 66 Abb., 6 Zeichnungen und 4 Kt. Wiesbaden 1959. F. A. Brockhaus.
- Robson R. W. [edit.]: Pacific Islands Year Book. 8th Ed. 479 pp. in 8°. Illustr. Sydney 1959. Pacific Publications Pty. Ltd.
- Rothacker Erich: Das Geheimnis der Persönlichkeit. Sep.: Universitas (Stuttgart). 14. 1959. 3. pp. 261-268.
- Rüstow Alexander: Lutherana tragoedia artis. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung von Hans Baldung Grien angesichts der erstmaligen Ausstellung seines Gesamtwerkes in Karlsruhe. Sep.: Schweizer Monatshefte (s. l.). 39. 1959. 9. pp. 891-906.
- Ryckmans G.: Inscriptions sud-arabes (17). Sep.: Le Muséon (Louvain). 72. 1959. pp. 159-176. Avec 3 pl.
- Ryckmans Jacques: Graffites "thamoudéens" du Yémen septentrional. Sep.: Le Muséon (Louvain). 72. 1959. pp. 177-189. Avec 2 pl.
- — La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle. (Publ. 1.) 24 pp. in 4°. Avec 5 pl. Istanbul 1956. Nederlands Historisch-Archaeologisch Inst. in het Nabije Oosten.
- Rydén Stig: Andean Excavations II. Tupuraya and Cayhuasi: Two Tiahuanaco Sites. (Monograph Series, Publ. 6.) 123 pp. in 8°. With 71 fig. and 3 plans. Stockholm 1959. The Ethnogr. Museum of Sweden.
- Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica. 2 voll. Edit. J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux. (Bibliotheca Ephem. Theol. Lovaniensium, 12-13.) I : 579 pp. in 8°. Avec 2 pl. et 1 carte. II : 486 pp. in 8°. Gembloux 1959. Editions J. Duculot.
- Della Santa Elisabeth: Deux remarquables ivoires nigériens de la collection de I.L. AA. Le Prince et la Princesse de Ligne au Château de Beloeil. Sep.: Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire (Anvers). 30. 1958. 22 pp. Avec 14 fig.
- — Les Cupisniques et l'origine des Olmèques. Sep.: Revue de l'Université de Bruxelles (Bruxelles). 1959. 5. 24 pp. Avec 16 fig.
- Schlaginhaufen Otto: Arbeitsstationen im Leben eines Anthropologen. Sep.: Mélanges Pittard (Brive, Corrèze). 1957. pp. 375-387.
- — Menschentypen und Rinderrassen in ihrer geographischen Verteilung in der Schweiz. Sep.: Vierteljahrsschrift d. Naturforschenden Ges. in Zürich (Zürich). 104. 1959. pp. 275-283. Mit 5 Kt.
- — Mitteilungen über einen Riesen. Sep.: Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthropologie u. Ethnologie (Zürich). 35. 1958-59. pp. 23-37. Mit 6 Abb.
- — Zur Kenntnis der Eingeborenen von Bougainville. Sep.: Trabalhos de Antropologia e Etnologia (Porto). 17. 1959. pp. 61-73. Mit 1 Kt.
- Schlesier Erhard: Die Quertrompeten am mittleren Sepik, Neuguinea. Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. 1. pp. 123-148. Mit 2 Abb.

- Schmidt Leopold: Der Gordische Knoten und seine Lösung. Sep.: Antaios (Stuttgart). 1. 1959. 4. pp. 305-318.
- — Der Ringstock der Hirten im Burgenland und in der Dreiländerecke. Sep.: Burgenländische Heimatblätter (Eisenstadt). 21. 1959. 3. pp. 207-218. Mit 1 Kt.
- — Die Entdeckung des Burgenlandes im Biedermeier. Studien zur Geistesgeschichte und Volkskunde Ostösterreichs im 19. Jahrhundert. (Wiss. Arbeiten a. d. Burgenland, 25.) 170 pp. in 8°. Mit 16 Taf. Eisenstadt 1959. Burgenländisches Landesmuseum.
- Schmitz Carl A.: Die Nackenstützen und Zeremonialstühle der Azera in Nordost-Neuguinea. Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. pp. 149-163. Mit 9 Abb.
- Schröder Dominik: Missionare als Forscher und Gelehrte. (Weltmission [München]. 1959. 4) pp. 98-123. Mit 22 Abb. und 1 Kt.
- Shafer Robert: System of Relationship in Lukian. Sep.: Die Welt des Orients (Göttingen). 2. 1959. 5-6. pp. 484-501.
- Snellgrove D. L.: The Hevajra Tantra. A Critical Study. 2 vols. in 8°. (London Oriental Series, 6.) I: Introduction and Translation. xv-149 pp. With 2 pl. and 5 diagrams. II: Sanskrit and Tibetan Texts. xi-188 pp. London 1959. Oxford Univ. Press.
- Sohier Jean: Essai sur la criminalité dans la province de Léopoldville. Meurtres et infractions apparentées. (Ac. royale des Sc. col., Cl. des Sc. mor. et pol., 21, 1.) 312 pp. in 8°. Avec 165 tableaux. Bruxelles 1959.
- Spencer Robert F.: The North Alaskan Eskimo. A Study in Ecology and Society. (Bulletin 171.) vi-490 pp. in 8°. With 9 pl., 2 fig., and 4 maps. Washington 1959. Smithsonian Inst.
- Spoehr Alexander: Heritage of Hawaii. Bernice P. Bishop Museum Annual Report for 1958. 34 pp. in 4°. With 13 fig. Honolulu 1959.
- Steiger Arnald: Aspectos del vivir islámico en la España medieval. Sep.: Arbor (Madrid). 1959. 161. 25 pp.
- — Port. *Urgebão* "Verbena officinalis L." Sep.: Vox Romanica (Bern). 17. 1959. 2. pp. 185-208.
- — Zur Methodik der Wortgeschichte: Spanisch *atuendo*. Sep.: Vox Romanica (Bern). 17. 1958. 1. pp. 19-35.
- Steinberg David J. et al.: Cambodia. Its people, its society, its culture. (Survey of World Cultures.) 351 pp. in 8°. With 16 tables and 5 pl. New Haven 1959. HRAF Press.
- Sumner William Graham: Folkways. A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. vii-692 pp. in 8°. New York 1959. Dover Publications.
- Swadesh Mauricio: Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas. (Cuadernos del Inst. de Historia, 51, Serie Antropológica, 8.) 37 pp. in 8°. Con 3 mapas. México 1959. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Teng Yen-lin: Katalog der Literatur über die chinesischen Grenzgebiete. 329 pp. in 8°. Shanghai 1958. Commercial Press.
- Teperi Jouko: Viipurin Suomalainen Kirjallisuus-Seura näytelmien kustantajana vuosina 1867-1876. (Suomi, 108: 3.) 48 pp. in 8°. Helsinki 1959. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. I. fasc. 18. *Bašt - Bayzara*. Leiden/London 1959. E. J. Brill & Luzac & Co.
- Thiel J.: Doppelsprüche auf den Torsäulen der Grabhaine. Sep.: Sinologica (Basel). 6. 1959. 1. pp. 25-56. Mit 6 Taf.
- Thieme Frederick P.: The Puerto Rican Population. A study in human biology. (Anthropol. Papers, 13.) xii-156 pp. in 8°. With 4 fig., 1 graph, 2 maps, and many tables. Ann Arbor 1959. Univ. of Michigan.
- Tichelman G. L.: Enkele universele symbolen. (Studium Generale [Leiden]. 5. 1959. 9.) pp. 261-266. Met 8 fig.
- Tichy Herbert: China ohne Mauer. Mit Zeichnungen des Peking Malers Chen Chih-nung. 200 pp. in 8°. Mit 56 Taf. Wien 1948. L. W. Seidel & Sohn.
- Topitsch Ernst: Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung. (Sitz.-ber. phil.-hist. Kl., 233, 4.) 32 pp. in 8°. Wien 1959. Österr. Ak. d. Wiss.
- Trimborn Hermann: Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens. (Baessler-Archiv, Beiheft 2.) 76 pp. in 8°. Mit 66 Abb. Berlin 1959. Dietrich Reimer Verlag.
- — Das Alte Amerika. (Große Kulturen d. Frühzeit, N. F.) 277 pp. in 4°. Mit 112 Taf., 4 Farbtaf., 6 Abb., 5 Kt. und 1 Zeittaf. Zürich 1959. Fretz u. Wasmuth.
- Tucker A. N.: Le groupe linguistique zande. Avec la collaboration de P. E. Hackett. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sc. de l'Homme, Linguistique, 22.) 286 pp. in 8°. Tervuren 1959.
- U.-Köhalmi Káthe: Der mongolisch-kamniganische Dialekt von Dadal Sum. Sep.: Acta Orient. Hung. (Budapest). 9. 1959. 2. pp. 163-204. Mit 2 Taf. und 2 Kt.
- — Fakengyel és egyéb fatárgyak egy nyugat-mongóliai múzeumban. Sep.: Folia Archaeologica (Budapest). 10. 1958. pp. 143-147. Mit 2 Abb.

- Ullendorff Edward: The Ethiopians. An Introduction to Country and People. xv-232 pp. in 8°. With 16 pl. and 1 map. London 1960. Oxford Univ. Press.
- Vansina J.: Esquisse de grammaire Bushong. (Ann. du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Linguistique, 23.) 109 pp. in 8°. Tervuren 1959.
- Varagnac André [edit.]: L'Homme avant l'écriture. (Destins du Monde, 1.) xiii-504 pp. in 8°. Avec 8 pl. en couleurs, 32 pl., 115 fig. et 34 cartes. Paris 1959. Armand Colin.
- Vassal P. et Pineau H.: Le profil périmétrique de l'adulte masculin. Sep.: Comptes Rendus de l'Association des Anatomistes (Paris). 1958. pp. 766-767.
- Vinchon Jean: La magie du dessin. Du griffonage automatique au dessin thérapeutique. (Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française.) 182 pp. in 8°. Avec 45 fig. Bruges 1959. Desclée de Brouwer.
- Volker T.: The Japanese Porcelain Trade of the Dutch East India Company After 1683. (Mededelingen v. h. Rijksmus. v. Volkenkunde, 13.) 92 pp. in 4°. With 24 pl. Leiden 1959. E. J. Brill.
- Vycichl Werner: Nouveaux aspects de la langue égyptienne. Sep.: Bulletin de l'Institut d'Archéologie orientale (s. l.). 58. 1959. pp. 49-72.
- — *sdmw, mrrw, msddw*. Das passive imperfektivische Partizip des Ägyptischen. Ägyptisch-semitische Parallelen. Sep.: Le Muséon (Louvain). 72. 1959. pp. 439-442.
- — Studien der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung. Sep.: Zt. d. ägyptischen Sprache u. Altertumskunde (Berlin). 84. 1959. 1. pp. 70-74.
- Walton James: Education in Basutoland. Sep.: Revue Africaine de Pédagogie (s. l.). 1959. pp. 79-86.
- — Great Bantu Trek that Lasted Centuries. Sep.: Basutoland Year Book (s. l.). 1959. 2 pp.
- — Villages of the Paramount Chiefs of Basutoland. I: Butha Buthe. Sep.: Lesotho (s. l.). 1. 1959. 1. pp. 15-21. With 2 pl. and 2 maps.
- Weninger J.: Über die Zusammenarbeit der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte im Rahmen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien in Vergangenheit und Zukunft. Sep.: Beiträge Österr. z. Erforschung d. Vergangenheit u. Kulturgesch. d. Menschheit. 1958. pp. 8-12. Mit 1 Taf.
- Weninger Margarete: Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Zwergwüchsigen. Sep.: Bericht über die 6. Tagung der Dt. Ges. f. Anthropologie (s. l., s. a.). pp. 47-50.
- Van Wing J.: Études Bakongo. Sociologie - Religion et magie. 2^e Ed. (Museum Lessianum, Missiologie, 39.) 512 pp. in 8°. Avec 2 cartes. Bruges 1959. Desclée de Brouwer.
- Winter Edward H.: Beyond the Mountains of the Moon. The Lives of Four Africans. xii-276 pp. in 8°. With 7 pl., 1 map, and 4 fig. London 1959. Routledge & Kegan Paul.
- v. Wissmann Hermann: De Mari Erythraeo. Sep.: Lautensach-Festschrift, Stuttgarter Geographische Studien, 69. 1957. pp. 289-324. Mit 3 Kt.
- Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. 33. Lfg. Bearbeitet v. A. Senn und A. Salys. pp. 129-192. Heidelberg 1959. Carl Winter-Univ.-Verlag.
- Wolfe Alvin W.: Field Guide to West and Central Africa. (Field Guide Series, 2; Publ. 702.) vii-40 pp. in 8°. With 1 map. Washington 1959. National Academy of Sciences. Berlin/Neumünster 1959. Akademie und Wachholtz Verlag.
- Wossido-Teuchert: Mecklenburgisches Wörterbuch. 23. Lfg. (III, 5.) Hauger bis Herr. Berlin/Neumünster 1959. Akademie und Wachholtz Verlag.
- Wrzosek Adam: Bibliografia antropologii polskiej do roku 1955 włącznie. Tom 1: Bibliografia abecadłowa i przedmiotowa. (Materiały i Prace Antropologiczne, 41.) 468 pp. in 8°. Wrocław. 1959. Polska Akademia Nauk.
- Wüst Walther: *Syñkā-/sāñkā-* und Zubehör. Sep.: Jñānamuktāvalī. Commemoration Vol. in Honour of Johannes Nobel (New Delhi). 1959. pp. 254-276.

Periodica

Acta Archaeologica (Budapest). 10. 1959.

1-2. **Banner J.** et al., Die Ausgrabungen von L. Márton in Tószeg. — **Ghirshman R.**, La Ziggourat de Tchoga-Zanbil près Suse. — **Boew P.**, Protobulgarische künstliche deformierte Schädel. — 3-4. **Párducz M.**, **Korek J.**, Eine Siedlung aus der Kaiserzeit in Ózd. — **Vargha L.**, Untersuchung der Gebäude der kaiserzeitlichen Wohnsiedlung von Ózd. — **Kovrig I.**, Nouvelles trouvailles du V^e siècle découvertes en Hongrie. — **Simonyi D.**, Die Bulgaren des 5. Jahrhunderts im Karpatenbecken. — **Lipták P.**, The "Avar Period" Mongoloids in Hungary. — **Csallány D.**, Ungarische Zierscheiben aus dem X. Jahrhundert. — **Kanozsay M.**, Bibliographie der wissenschaftlichen Arbeiten von J. Banner.

Acta Archaeologica (København). 29. 1958.

Nylén E., The Remarkable Bucket from Marlborough. — **Ekholm G.**, Westeuropäische Gläser in Skandinavien während der späten Kaiser- und der frühen Merowingerzeit. — **Kostrzewski J.**, Studien über die ältere Eisenzeit in Polen. — **Anker P.**, **Berg K.**, The Narthex of Sant'Angelo in Formis. — **Thrane H.**, Ein Depotfund der jüngeren Bronzezeit von Mandemark auf Møn. — **Herteig A. E.**, Die archäologischen Untersuchungen an „Bryggen“, dem alten Hanseatischen Mittelpunkt in Bergen. — **Herteig A. E.**, Vorläufiger Bericht über Untersuchungen eines mittelalterlichen „Kaupangs“ auf Borgund in Sunnmøre, West-Norwegen. — **Hatt G.**, A Dwelling Site of Early Migration Period at Oxbøl, Southwest Jutland. — **Helbaek H.**, The Oxbøl Grain. — **Becker C. J.**, An Arctic-Type Arrow Head from North Jutland. — **Olsen O.**, **Pedersen O. C.**, The Skuldelev Ships. A preliminary report on an underwater excavation in Roskilde Fjord, Zealand.

Acta Ethnographica (Budapest). 8. 1959. 1-2.

Dömötör T., "Regelő" Monday (The First Monday after Epiphany). — **Szolnoky L.**, Das Rösten des Hanfes bei den Ungarn. — **Damm H.**, Die sogenannten Haarkörbchen und verwandter Kopfputz in Melanesien. — **Fél E.**, Some Data Concerning Kinship Institutions among the Szeklers of Bukovina. — **Vincze I.**, Ungarische Weinkelter.

Acta Geographica (Paris). 1959.

30. **Nougier L. R.**, Le Peuplement préhistorique de la France. — 31. **Villeminot J.**, L'Australie aux deux visages. — **Lobjois A.**, Au pays du Serpent à plumes. — **Dupuis J.**, Les Massifs montagneux de l'Inde du Sud.

Acta Orientalia (Havniae).

22. 1955. 1-2. **Bazin L.**, L'Inscription d'Uyug-Tartiq (Iënnissëi). — **Seidenfaden E.**, On Siamese Literature. — **Lökkegaard F.**, The House of Baal. — **Ravn O. E.** †, Notes on Selected Passages in *Enuma Eliš* and *Gilgameš*. — **Vira R.**, **Chandra L.**, Studies in *Jaiminiya Brāhmaṇa* (Book I). — 1957. 3-4. **Minorsky V.**, Etudes Géographiques et Historiques sur la Perse (4). — **Prasse K.-G.**, Les Relations de Sexe, d'Age et de Sang. — **Sander-Hansen C. E.**, Bemerkungen zu der Sinuhe-Erzählung. — **Thomsen K.**, The Closed "E" in Turkish. — **Tuxen P.** †, Yāska's Nirukta. — 23. 1958. 1-2. In memoriam Kaare Grønbech. — **Agrawala R. C.**, Two Rājasthānī Words. — **Baljon J. M. S.**, The

"Amr of God" in the Koran. — **Giversen S.**, Acrostical St. Menas-Hymn in Sahidic. — **Brewster P. G.**, The Earliest Known List of Games: Some Comments. — **Grønbech K.** †, The Steppe Region in World History. — **Haarh E.**, Contributions to the Study of Maṇḍala and Mudrā. — **Heissig W.**, A Description of the Mongolian Manuscripts in the University-Library Oslo. — **Thomsen K.**, Zur Frage nach der Urform der „Geheimen Geschichte“. — **Knudsen E. E.**, On the Chronology of the Middle Eighteenth Dynasty. — **Erichsen W.**, Nims C. F., A Further Category of Demotic Marriage Settlements. — 1959. 3-4. **Egerod S.**, Swatow Loan Words in Siamese. — **Petersen E. L.**, 'Ali and Mu'āwiyah. The Rise of the Umayyad Caliphate 656-661. — **Prasse K. G.**, L'origine du mot Amāziy. — **Widengren G.**, Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews in the Light of Arabic Evidence, with Special Regard to Prose Narratives. — **Thomsen K.**, Die Entwicklung der Gruppe *uṛa (üge) im Mongolischen. — 24. 1959. 1-2. **Thomsen K.**, Bemerkungen über das Mongolische Vokalsystem der zweiten Silbe. — **Aartun K.**, Zur Frage des bestimmten Artikels im Aramäischen. — **Grønbech K.** †, The Steppe Region in World History (2). — **Shah W. A.**, **Morgenstjerne G.**, Some Khovar Songs. — **Haarh E.**, L'Ecriture 'Phags-pa vraiment carrée des sceaux chinois des Yüan.

Acta Praehistorica (Buenos Aires). 2. 1958.

Cardich A., Los yacimientos de Lauricocha. — **Cornelius F.**, Keilschriftkultur und China. — **Seewald O.**, Eine bronzezeitliche Gefäßflöte aus Vörösmart, Kom. Baranya, Ungarn. — **Lafón C. R.**, Contribución a la determinación del horizonte incaico en el área diaguita. — **Menghin O. F. A.**, **Wachnitz H.**, Forschungen über die Chronologie der Alto-paraná-kultur. — **Sánchez-Albornoz N.**, Pictografías del valle de El Bolsón (Río Negro) y del lago Puelo (Chubut), Argentina. — **Casamiquela R.**, Formas aberrantes de bolas nord-patagónicas. — **Narr K. J.**, Methodologische Grundprobleme der Kulturkreislehre. — **Almagro M.**, Las investigaciones de los Leisner sobre la cultura megalítica hispánica.

Acta Tropica (Basel). 16. 1959.

3. **Numazawa K.**, The Fertility Festival at Tagata Shinto Shrine, Aichi Prefecture, Japan. — 4. **Freyvogel Th.**, Eine Sammlung geflochtener Matten aus dem Ulanga-Distrikt Tanganyikas.

Aequatoria (Coquilhatville). 22. 1959.

3. **Vansina J.**, Miko mi Yool, une association religieuse kuba. — **Daeleman J.**, Verkorting en „viernoreen-wet“ en het Kikóongo. — **Decapmaker J.**, Le matriarcat en face de l'évolution. — **Philippe R.**, Deux pages tragiques de l'histoire des Uele. — 4. **Boelaert E.**, La Sanford Exploring Expedition. — **Van Roy H.**, De godservaring bij de Bakongo.

Africa (London). 29. 1959.

3. **Herskovits M. J.**, Anthropology and Africa — a Wider Perspective. — **Smith M. G.**, The Hausa System of Social Status. — **Whiteley W. H.**, Kinship Terminology and the Initial Vowel. — **Ames D.**, Belief in "Witches" among the Rural Wolof of the Gambia. — **Lewis I. M.**, Clanship and Contract in Northern Somaliland. — 4. **Marshall L.**, Marriage among !Kung Bushmen. — **Kaberry Ph. M.**, Traditional Politics in Nsaw. — **Chaplin J. H.**, A Note on Some Central African Forenames. — **Wilks I.**, Akwamu and Otublohum: An Eighteenth-Century Akan Marriage Arrangement.

African Studies (Johannesburg). 18. 1959.

2. **Doke C. M.**, Early Bantu Literature — The Age of Brusciotto. — **Samarin W. J.**, Prospecting Gbaya Dialects. — **Carrington J. F.**, Notes on Dr. Sims's Yalulema Vocabulary. — 3. **Van Velsen J.**, Notes on the History of the Lakeside Tonga of Nyasaland. — **Kuper H.**, An Ethnographic Description of Kavady, a Hindu Ceremony in South Africa. — **Cole-Beuchat P.-D.**, Tonomorphology of the Tsonga Noun.

Afrika und Übersee (Berlin). 43. 1959. 2.

Harries L., Swahili Traditions of Mombasa. — **Lukas J.**, Mitteilungen über die Stämme und Sprache der östlichen Kanembu (Tschadseegebiet). — **Dammann E.**, Inversiva und Repetitiva in Bantusprachen. — **Zwernemann J.**, Zum Gottesbegriff der Vai.

América Indígena (México). 19. 1959.

3. ¿Cuántos Indígenas hay en América? — Comas J., La Misión Andina y la Aculturación Indígena. — Manners R. A., Habitat, Technology and Social Organization of the Southern Paiute. — Velasco Núñez M. D., Indígenas del Perú. — Cisneros Cisneros C., Indian Migrations from the Andean Zone of Ecuador to the Lowlands. — 4. Reichel-Dolmatoff G., Indígenas de Colombia. — Duby G., Estado actual de los Lacandones de Chiapas, México. — Baer M. and Ph., Testing the Fire-god's Prowess. — Wesley C., Integración Social de los Apaches de San Carlos.

American Anthropologist (Menasha). 61. 1959.

4. Davenport W., Nonunilinear Descent and Descent Groups. — Ember M., The Nonunilinear Descent Groups of Samoa. — Solien N. L., The Nonunilinear Descent Group in the Caribbean and Central America. — Frisch J. E., Research on Primate Behavior in Japan. — Roberts J. M. and others, Games in Culture. — Wolfe A. W., Man's Relation to Man in Africa. — Hewes G. W., World Ethnographies and Culture-Historical Syntheses. — Tugby D. J., The Social Function of *Mahr* in Upper Mandailing, Sumatra. — Barber C. G., Peyote and the Definition of Narcotic. — Levy M. J. Jr., Fallers L. A., The Family: Some Comparative Considerations. — 5.1. Gluckman M., The Technical Vocabulary of Barotse Jurisprudence. — Harper E. B., Two Systems of Economic Exchange in Village India. — Morris H. S., The Indian Family in Uganda. — Hsu F. L. K., Structure, Function, Content, and Process. — Dunning R. W., Rules of Residence and Ecology among the Northern Ojibwa. — Vayda A. P., Polynesian Cultural Distributions in New Perspective. — Oosterwal G., The Position of the Bachelor in the Upper Tor Territory. — Hoijer H., Paul Radin. — Westphal-Hellbusch S., The Present Situation of Ethnological Research in Germany. — Haekel J., Trends and Intellectual Interests in Current Austrian Ethnology. — Merrieffield W. R., Chinantec Kinship in Palantla, Oaxaca, Mexico. — Sylvester R. P., A Comment on Some Further Comments on Cultural Relativism. — Beals R. L., Anthropology in Mexico.

Anales de Arqueología y Etnología (Mendoza). 13. 1957.

Schobinger J., Arqueología de la Provincia del Neuquén. Estudio de los hallazgos mobiliarios.

Annali Lateranensi (Città del Vaticano). 22. 1958.

Pauwels M., Le pacte du sang au Rwanda. — Micha F. J., Der Handel der Zentralaustralischen Eingeborenen. — Bausani A., Note su alcune affinità linguistiche fra l'Oceania e la Costa Nord-Ovest dell'America Settentrionale. — Boccassino R., Il *Kwong*, il *Kir* e l'espiazione di questi (*Tomo Kir*) secondo gli Acioli dell'Uganda. — Panetta E., Vocabolario e fraseologia di Bengasi.

Anthropological Quarterly (Washington). 32. 1959. 4.

Pitkin D. S., A Consideration of Asymmetry in the Peasant-City Relationship. — Burridge K. O. L., The Story of Mazienengai: A Tangu Myth Examined.

Antropológica (Caracas). 1959. 7.

Wilbert J., Aspectos sociales de la cultura panare. — Méndez-Arocha A., Un vocabulario yabarana con apuntes fonémicos.

Archaeologia Austriaca (Wien). 1959. 25.

Ehrenberg K., Die urzeitlichen Fundstellen und Funde in der Salzofenhöhle, Steiermark. — Felgenhauer F. et al., Studien zur absoluten und relativen Chronologie der fossilen Böden in Österreich, I. Oberfellabrunn. — Felgenhauer F., Sauter F., Phosphat-analytische Untersuchungen an paläolithischen Kulturschichten in Willendorf i. d. Wachau, N. Ö. — Felgenhauer F., Ein Spät-Latènehaus aus Oberbergern, p. B. Krems, N. Ö. — Hell M., Urnenfelderzeitliche Gräber bei St. Georgen im salzburgischen Pinzgau. — Hell M., Neue Funde zum Problem der keltischen Hufeisen aus Salzburg. — Pittioni R., Josef Weninger †. — Scheibenreiter F., Das Aunjetitzer Gräberfeld Kirchenbergheide in Roggendorf, N. Ö. — Schratlbauer K., Ein mittelbronzezeitlicher Depotfund von Hippersdorf, N. Ö.

Archiv Orientální (Praha). 27. 1959.

2. Rosén H. B., Zur Vorgeschichte des Relativsatzes im Nordwestsemitischen. — Ružička K. F., Locative Formations in Bantu Languages (1). — Zvelebil K., Dialects of Tamil (1) : Introduction and Texts. — Latt M., A Contribution towards the Identification of the Word and Parts of Speech in Modern Burmese. — 3. Krušina-Černý L. J., Two Prague Collections of the Sumerian Tablets of the Third Dynasty of Ur (2). — Souček V., Die hethitischen Feldertexte. — Matoušová M., The Rein in "Cappadocian" Seals. — Klíma J., Quelques remarques sur le droit successoral d'après les prescriptions néo-babyloniennes. — Klíma O., Iranica. — Constantin G. I., A Late Kōk-Turkish Runic Inscription, on a Semi-Precious Stone, Found in Mongolia in 1956. — Matouš L., Quelques remarques sur les récentes publications de textes cunéiformes économiques et juridiques. — Janáček A., To the Problems of Indian Philosophical Texts. — Průšek J., Some Chinese Studies.

Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. 1.

Hinderling P., Stoffbildendes Schnurverschlingen. — Barthel Th. S., Rundbauten auf der Osterinsel. — Fischer H., Ethnographica von den Kukukuku (Ost-Neuguinea). — Schlesier E., Die Quertrompeten am mittleren Sepik, Neuguinea. — Schmitz C. A., Die Nackenstützen und Zeremonialstühle der Azera in Nordost-Neuguinea. — Ullah I., Weltanschauung of the Punjab Villager. — Feriz H., Der Gott von St. Agostin in der Steinschneidekunst von Costa Rica. — Lindig W., Über die Bestattung bei den Seri in Sonora, Mexiko. — Rutz W., Keramik bei Bagas und Balantas. — Laade W., Das ethnographische Museum von Bastia, Korsika.

Belleten (Ankara). 23. 1959.

91. Koşay H. Z., Turfan K., Fouilles d'Erzurum-Karaz ; Rapport (en turc). — Kampman A. A., Les Hollandais dans l'Empire Ottoman, aux XVII^e et XVIII^e siècles. — 92. Koşay Ph. H., Quelques nouvelles preuves en faveur de la parenté des langues turque et basque. — Taşliklioğlu Z., Un groupe de stèles trouvées à Rhegion (Küçükçekmece). — İnalçik H., Les redevances du « Raiyyet » chez les Ottomans. — Kampman A. A., Fortresses du temps des Croisades en Proche-Orient.

Biblica (Roma). 40. 1959.

2. Dahood M., The Value of Ugaritic for Textual Criticism. — Bea A., „Religionswissenschaftliche“ oder „theologische“ Exegese? — Eising G., Der Weisheitslehrer und die Götterbilder. — Gabriel J., Die Kainitengenealogie (Gn 4, 17-24). — Steinmueller J. E., Sacrificial Blood in the Bible. — 3. Des Places E., « Au dieu inconnu » (Act 17, 23). — Sutcliffe E. F., The General Council of the Qumran Community.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 115. 1959. 3.

Johns A., The Novel as a Guide to Indonesian Social History. — The Siauw Giap, Urbanisatieproblemen in Indonesië.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). 12. 1959.

4-5. Milojevic B. Z., La geografia in Jugoslavia. — Ortolani M., Ricerche di geografia regionale in Anatolia. — 6-8. d'Arrigo A., Le spiagge italiane in erosione e le antistanti valli sottomarine. — Ullman E. L., Lo sviluppo regionale e la geografia della concentrazione con particolare riguardo agli Stati Uniti.

Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (Saigon). 34. 1959.

2. Nghiêm Toan et Ricaud L., Une traduction juxta-linéaire commentée de la biographie officielle de l'impératrice Wou Tsö-t'ien d'après le texte du nouveau livre des T'ang. — 3. Jouin B. Y., Grossesse et naissance en pays rhadé. — Richard C., Le Chao, fromage de soja fermenté, salé et alcoolisé.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 56. 1959.

3-4. Riquet R., Brèves rencontres (entre le Néolithique et le Bronze). — Lwoff St., Les racloirs-perçoirs en croissant d'Abilly (Indre-et-Loire). — Joffroy R. et d'autres, La grotte de la Roche-aux-Chats à Bâlot (Côte-d'Or). — Stieber A., La station néolithique à céramique poinçonnée de Pfettisheim (Bas-Rhin). — Mariette H., Le gisement préhistorique de Longfossé près de Desvres (Pas-de-Calais). — Pradel L., Le niveau de

Noailles d'Oreille d'Enfer, Les Eyzies-de-Tayac (Dordogne). — **Curtet A.**, Les dolmens des Deux-Sèvres, remarques sur leur distribution géographique. — **Cordier G.**, Station et dolmen de Mallée, commune de Saint-Quentin (Indre-et-Loire). — 5-6. **Anati E.**, Mission archéologique au Mont Bego au cours de l'été 1957. — **Nouel A.**, Dauvois M., Les découvertes des Ages du Bronze et du Fer dans le département du Loiret, supplément. — **Lwoff St.**, La Marche, commune de Lussac-les-Châteaux (Vienne), Lampes et ménisques. Burins atypiques. — **Stieber A.**, Récents découvertes préhistoriques aux environs de Strasbourg. — **Soutou A.**, Les épingles à tête enroulée du Midi de la France. — **Delarue R.**, **Vignard E.**, Le grattoir-bec : un nouvel outil du Paléolithique supérieur. — **Riquet R.**, Chassey où es-tu ? — **Spahni J.-Chr.**, L'abri sous roche du Tajo de Albarianes, nouvelle station à peintures schématiques néolithiques, près de Casas Viejas (Province de Cadix, Espagne). — 7-8. **Cordier G.**, Contribution à l'étude préhistorique de la vallée de l'Indre. — **Joffroy R.**, Un type peu connu de fibules du Hallstatt récent : la fibule à tablette. — **Souville G.**, Principaux types de tumulus marocains. — **Agache R.**, Outillage lithique perforé de la Somme. — **Agache R.**, Pendeloques lithiques de la Somme. — **Pradel L.**, Le Périgordien II de la grotte des Cottés (Saint-Pierre-de-Maillé, Vienne). — **Chassaing M.**, Une statuette de style celtique du Musée de Loudun (Vienne). — **Lacorre F.**, Tableau chronologique du Périgordien et de l'Aurignacien (suite). — **Alimen M. H.**, **Chavaillon J.**, Hadjiret el Kteba : Station rupestre cameline de la Saoura (Sahara nord-occidental). — **Bretz-Mahler D.**, Les fibules à faux ressort du Musée de Châlons-sur-Marne. — **Fitte P.**, Contribution à l'étude du préhistorique du Soudan occidental. — **Niederlender A.** et al., Les dolmens de Salers (Théminettes, Lot). — **Delarue R.**, **Vignard E.**, L'Aurignaco-Périgordien des Gros-Monts Bis et Ter dans les bois des Beauregards près de Nemours. — **Jouillé H.**, Note sur : a) la découverte d'une tombe à incinération et de trois fosses aux environs de Vailly-sur-Aisne (Aisne) ; b) la datation par la méthode du C 14 du Rubané récent de l'Aisne. — **Gaussen J.**, Un gisement magdalénien dans la vallée de l'Isle : L'Abri Jumeau, à Soursac (Dordogne). — **Bretz-Mahler D.**, Les torques ornithomorphes de La Tène I. — **Courtois J.-C.**, Quelques objets de parure en ambre, argent, bronze et fer provenant de la sépulture des Eyssanières, au Saix (Hautes-Alpes).

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 21. 1959.

S. A. 2. **Keay R. W.**, Derived Savanna. Derived from What? — S. B. 3-4. **Béart Ch.**, D'une sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux. — **Girault L.**, Essai sur la religion des Dagara. — **Guilcher A.**, La région côtière du Bas-Dahomey occidental, étude de géographie physique et humaine appliquée. — **Savonnet G.**, Un système de culture perfectionné pratiqué par les Bwaba-Bobo-Oulé de la région de Houndé (Haute-Volta). — **Viré M.-M.**, Stèles funéraires musulmanes soudano-sahariennes. — **Paris-Teynac E.-J.**, Essai sur le koufique ancien dit koufique carré. Ses applications dans la décoration artisanale. — **Kouroubari A.**, Histoire de l'Iman Samori. — **Siertsma B.**, Three Yoruba Dictionaries. — **Hair P. E. H.**, Freetown and the Study of West African Languages 1800-1875.

Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica (Taipei). 1958. 6.

Shun-sheng L., Ancestor Temple and Earth Altar among Formosan Aborigines. — **Kwang-chih Ch.**, Some Aspects of Social Structure and Settlement Patterns in Southeast Asia. — **Shien-min J.**, "Kakitan", the Ancestor House of Tavaroy Ami Tribe. — **Hwei Li**, Materials on Magic Collected in the Chala'abus Village, P'ing-tung Hsien. — **Lin-ts'an L.**, A Primary Report and Study of the Mo-So Manuscripts in the Library of Congress.

Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 1959. 31.

Bielenstein H., The Restoration of the Han Dynasty. — **Karlgren B.**, Marginalia on some Bronze Albums.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 22. 1959. 3.

'Ali Ghul M., New Qatabāni Inscriptions (2). — **Serjeant R. B.**, *Mihyāb*. — **Lang D. M.**, **Meredith-Owens G. M.**, *Amiran-Darejaniani* : a Georgian Romance and its English Rendering. — **Turner R. L.**, Transference of Aspiration in European Gypsy. — **Gray J. E. B.**, An Analysis of Nambudiri Rgvedic Recitation and the Nature of the Vedic Accent. — **Jaini P. S.**, Origin and Development of the Theory of *viprayukta-saṃskāras*. — **Allchin F. R.**, Upon the Contextual Significance of Certain Groups of Ancient Indian Signs. — **Graham A. C.**, Observations on a New Classical Chinese Grammar.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 5. 1959. 1.

Masson M. E. and V. M., Archaeological Cultures of Central Asia of the Aëneo-lithic and Bronze Age. — Kaizuka Sh., Confucianism in Ancient Japan.

Caucasian Review (Munich). 1959. 8.

Abaza R., The Abazinians. — Charachidze G., Contemporary Soviet Views on "Caucasology". — Tatlok T., The Centennial of the Capture of Shamil: A Shamil Bibliography.

Ciba-Rundschau (Basel). 13. 1959. 145.

Beckwith J., Ägyptische Textilfunde vermutlich aus der Zeit vom 4. bis 7. Jahrhundert. — Beckwith J., Ägyptische Textilfunde vermutlich aus der Zeit zwischen der arabischen Eroberung und dem Beginn der Fatimidenherrschaft.

Congo-Tervuren (Tervuren). 5. 1959.

2. Laurenty J. S., Note sur les rhombes du Musée royal du Congo belge. — 3. Quinot H., Historique des décorations créées spécialement pour les indigènes du Congo belge. — Olbrechts F. M., De studie van de inheemse muziek van Belgisch-Congo. — Chapoix L., Les anneaux en cuivre jaune au Bas-Congo. — 4. Vansina J., Over het verzamelen van mondelinge overleveringen. — Raucq P., Paysages géographiques du Kasai. — Bastin M.-L., Ngombo — Notes sur des instruments de divination employés dans le district de la Lunda en Angola.

Contributi dell'Istituto di Psicologia (Milano).

68. 1959. Serie 22. Gemelli A., The Human Personality in Modern Applied Psychology. — 70. 1959. Serie 23. Cesa-Bianchi M., Gli istinti nell'uomo. — Perugia A., La valutazione dello sviluppo mentale.

Dacia (București). 2. 1958.

Nicolăescu-Plopșor C. S., Sur la présence du swidérien en Roumanie. Note préliminaire. — Dumitrescu V., Observations sur certains problèmes du néolithique de l'Europe sud-orientale. — Petrescu-Dîmbovița M., Objets hallstattiens trouvés à Bîrlad. — Dimitriu S., Coja M., La céramique archaïque et les débuts de la cité pontique d'Histria.

El Palacio (Santa Fe). 66. 1959.

4. Mohr A., Sample L. L., San Jose Sites in Southeastern Utah. — Wilson R. L., Evidence in Empty Bottles. — Pierson L., The Winneman Ranch Site, Central Arizona. — Agogino G. A., Maximum Security vs. Salvage Archaeology. — 5. Gunnerson J. H., Archaeological Survey in Northeastern New Mexico. — Anderson A. J. O., Sahagun's Informants on the Waste Wax Gold-Casting Process. — Stubbs St. A., "New" Old Churches Found at Quarai and Tabira (Pueblo Blanco). — Morris E. A., A Pueblo I Site Near Bennets' Peak, Northwestern New Mexico. — Yarnell R. A., Evidence for Prehistoric Pueblo Use of Datura.

E. S. N. A. (Paris). 1959. 74.

Thébault D., Langue arabe et parlers maghrébins. — Chauvel G., Catalogue d'ouvrages relatifs à l'Afrique du Nord et au Sahara.

Estudos Ultramarinos (Lisboa). 1959. 3.

Dias J., O que se entende por antropologia cultural. — de Albuquerque O., Para uma introdução ao estudo da arte quioca. — Ribas T., Notas para uma introdução ao estudo das danças da África Portuguesa.

Ethnohistory (Bloomington). 6. 1959.

3. Roys R. L. and others, Census and Inspection of the Town of Pencuyut, Yucatan, in 1583 by Diego García de Palacio, Oidor of the Audiencia of Guatemala. — Fontana B. L., ed., Jose Lewis Brennan's Account of Papago "Customs and other References". — Riesenbergs S. H., A Pacific Voyager's Hoax. — Hickerson H., ed., Journal of Charles

Jean Baptiste Chaboillez. — 4. Weltfish G., The Question of Ethnic Identity, an Ethno-historical Approach. — Boissevain E., Narragansett Survival: A Study of Group Persistence Through Adopted Traits.

Ethnomusicology (Middletown). 3. 1959. 3.

Brandel R., The African Hemiola Style. — Crowley D. J., Towards a Definition of "Calypso" (2). — Dyar T. G., Techniques and Devices - Tape.

Ethnos (Stockholm). 24. 1959. 1-2.

Doering H. U., Archäologische Feldarbeiten in Peru (2). — Danielsson B., Anthropometrical Data on the Jibaro Indians. — Dade Ph. L., Humpback Figures from Panamá. — Lindig W. H., „Zahme“ und „wilde“ Seri. — Dusenberry V., Visions among the Pend d'Oreille Indians. — Lundman B., Die vorkolumbische Rassengeschichte Amerikas. — Engeström T., Pre-Islamic Architecture in West-Africa. — Elmberg J.-E., Further Notes on the Northern Mejbrats. — Wohlstein H., Heilige Bäume und Pflanzen. — Linné S., Pre-Columbian Art in Munich 1958.

Etudes Dahoméennes (Dahomey). 21. 1958.

Dunglas E. †, Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah) (suite).

Eusko-Folklore (San Sebastián). 39. 1959.

12. Lurpeko eremuetan (en las regiones subterráneas). Genios de figura humana o semihumana (cont.). — 13. Lurpeko eremuetan (en las regiones subterráneas). Genios de figura humana o semihumana (cont.).

Folia Archaeologica (Budapest). 11. 1959.

Andor S., Die Ergebnisse der neueren Forschungen am Ravaszlyuktető bei Korlát. — Korek J., Zu den anthropomorphen Darstellungen der Bükker-Kultur. — Márton R., Le dépôt de haches en cuivre de Bányabükk. — Párducz M., Sur la destination des divers objets de la trouvaille de l'époque scythe d'Aszód. — Pál P., Une maison du deuxième âge du Fer à Acsa. — Kerényi A., Gruppierung der Barbarenmünzen Transdanubiens. — Salamon Á., Sarmatische Funde in Ócsa. — Lipták P., Anthropologische Funde von Ócsa aus der Sarmatenzeit. — Mihály P., Barrows from the Hun Period in the Vicinity of Vaskút. — Csalog J., Avar Ornamental Sword as Distinguishing Marks. — Kádár Z., Remarques sur les coupes « omphalos » du trésor de Nagyszentmiklós.

Folk (Copenhagen). 1. 1959.

Editor's Note. — Birket-Smith K., The Earliest Eskimo Portraits. — Feilberg C. G., Remarks on Some Nigerian House Types. — Ferdinand K., The Baluchistan Barrel-Vaulted Tent and Its Affinities. — Klindt-Jensen O., Nomadeneinfluß in der späteren europäischen Eisenzeit (150-600 n. Chr.). — Yde J., Resist-dyed Bark Costumes of the Waiwai Indians. — Nicolaisen J., Political Systems of Pastoral Tuareg in Air and Ahagar. — Rasmussen H., Carrying Children "í kiltingi". A Faroese Christening Custom.

Folk-Liv (Stockholm). 21-22. 1957-1958.

Berg G., The Sawing by Hand of Boards and Planks. — Granlund J., Transformation de la maison sanveranaise. — Hafström G., Volkskunde und Rechtskunde. — Hasslöf O., Carvel Construction Technique. Nature and Origin. — Kothe H., Erntemesser und Sichel in ihrer Bedeutung für die Frühgeschichte der Landwirtschaft. — Lid N., Scandinavian Heathen Cult Places. — Nelson H., Some Remarks on Seasonal Wanderings, Internal Migration and Emigration in and from Sweden in the 19th Century. — Nyman A., Hay Harvesting Methods on the Faeroe Islands. — Peate I., The Cruck Truss: A Reassessment. — Ränk G., Die gemeinschaftliche Käsebereitung in Schweden. — Schmidt L., Der einbeinige Melkschemel in den österreichischen Alpenländern. — Steensberg A., Parallel Ploughing with Alternately Sloping and Upright Ard in Columella. — Strömbom N., Handwerksmäßig und volkstümlich. Ein Beitrag zur Charakteristik der Volkskunst. — Thompson St., The Study of Primitive Storytelling. Its Present Status and Future Directions. — Wallin S., Adlige Funeralwappen. Eine schwedische Eigenart? — Vilksuna K., Zur ältesten Geschichte der Woche.

Folklore (London). 70. 1959.

2. Burstein S. R., Folklore, Rumour and Prejudice. — James E. O., Some Editorial Reminiscences and Experiences. — Vukanović T. P., Monogamic Wives of Orthodox Priests. — Hudspeth W. H., A Creation Story of the A-Hsi. — 3. Barnard L. W., Some Folklore Elements in an Early Christian Epistle. — Stubbs H. W., Troy, Asgard, and Armageddon. — Nussbaum M., The "Adult Western" as an American Art Form. — Vukanović T. P., Traces of Couvade among Balkan Peoples. — Seidenberg A., The Separation of Sky and Earth at Creation. — Coote Lake E. F., Folk Life and Traditions.

Folklore Suisse (Bâle). 49. 1959. 2.

Schüle R. C., La porte des morts. — Tagini J., Folklore ou ethnologie? — Balet Z., Grimisuat: la montée à l'alpage. — Schüle E., Une charrie fantôme.

Hespéris (Paris). 1958. 3-4.

Raynal R., Problèmes régionaux comparés de Géomorphologie: Maroc-Europe centrale. — Jacques-Meunié D., Hiérarchie sociale au Maroc présaharien. — Gautier-Dalché J., Des Mudejars aux Morisques: deux articles, deux méthodes.

Homo (Göttingen). 10. 1959. 2.

Count W., Eine biologische Entwicklungsgeschichte der menschlichen Sozialität (3). — Jürgens H. W., Die schichtenspezifische Planung der Familiengröße. — Walter H., Über die Entwicklungskonstanz überdurchschnittlicher und unterdurchschnittlicher Körperhöhe. — Pfannenstiel D., Anthropologie und Humangenetik in Italien. — Heberer G., Genetik und moderner Darwinismus. — Ehgartner W., Josef Weninger †.

Ibla (Tunis). 22. 1959. 3.

Demeerseman A., Un type de lettré tunisien du XIV^e siècle. — Galindo E., Anthropologie et Cosmogonie chez Avicenne.

Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes (Wien). 8. 1959.

Deutsch W., Volkslied und Genienmusik. Ein Beitrag zur Darstellung ihrer Beziehungen im Werke Joseph Haydns. — Nowak L., Ein Bauernkanon von Joseph Eybler. — Klier K. M., Historische Lieder des 18. Jahrhunderts aus Österreich. Zugleich ein Beitrag zur Metrik des Volksliedes. — Moser E., Volkstümliches Liedgut in barocken Predigtwerken. — Hampel L., Hundert Jahre Kleidermode in österreichischen Liedtexten (1740-1840). — Gartner J., Über die naturhafte Mehrstimmigkeit österreichisch-alpenländischer Volkslieder. — Lipp F., Das Neujahrsingen von Vorderstoder (O.-Ö.). — Schmidt L., Verbreitungskarten von Volkslied, Volkstanz und Volksschauspiel in Niederösterreich. — Zoder R., Gemischtsprachige Volkslieder. — Dobrovich J., Mischlieder aus dem Burgenland. — Horak K., Volkstänze aus dem oberen Mühlviertel. — Bonomi E., Parodien auf Gebetsformeln u. dgl. aus dem Ofner Bergland.

Journal Asiatique (Paris).

246. 1958. 4. Maricq A., La grande inscription de Kaniška et l'éteo-tokharien. — Février J.-G., La *Sulcitana secunda*. — Gaspardone E., Les deux premiers *fou* de Sseu-ma Siang-jou. — Izeddin M., Un texte arabe inédit sur Constantinople byzantine. — Vajda G., Un opuscule ismaélien en transmission judéo-arabe. — 247. 1959. 1. Renou L., Sur la structure du *kāvya*. — Benveniste E., Etudes sur quelques textes sogdiens chrétiens (2).

Journal of American Folklore (Philadelphia). 72. 1959.

285. Ball J. ed., A Theory for American Folklore: A Symposium. — Haun E., Lares and Penates, Once Removed. — Landar H. J., Four Navaho Summer Tales (2). — 286. Mook M., Tongue Tangles from Central Pennsylvania. — Landar H. J., Four Navaho Summer Tales (3). — Cazden N., Regional and Occupational Orientations of American Traditional Song.

Journal of Near Eastern Studies (Chicago). 18. 1959. 4.

Fischer H. G., A Scribe of the Army in a Saqqara Mastaba of the Early Fifth Dynasty. — Fensham F. C., Thunder-Stones in Ugaritic. — Parker R. A., A Demotic Mathematical Papyrus Fragment. — Moran W. L., The Scandal of the "Great Sin" at Ugarit.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 27. 1959. 4.

Madhava Rao P. S., Maratha-Nizam Relations — A Persian Source, the Tuzuke Asafia of Tajalli Shah. — Rodrigues L., Konkani Folk-Songs of Goa (3) — Durpod: The Song of Joy.

Kairos (Salzburg). 1959.

2. Beck E., Monotheistische Religion und Religionen im Koran. — 3. Haekel J., Hochgott und Götter im alten Mexiko. — Vellard J., Die Vorstellung von der Seele bei den südamerikanischen Indianern. — Laufer C., Psychologische Grundlagen religiöser Schwarmgeistbewegungen in der Südsee. — Antweiler A., Eine Leichenverbrennung auf Bali. — 4. Vereno M., Die Bedeutung der Religionswissenschaft in unserer Zeit. — Eidlitz W., Der lebendige Gott im Hinduismus. — Staal J. F., Über die Idee der Toleranz im Hinduismus. — Dumoulin H., Zen als Erleuchtungsweg und Religion.

L'Anthropologie (Paris). 63. 1959. 1-2.

de Sonnevile-Bordes D., Problèmes généraux du Paléolithique supérieur dans le Sud-Ouest de la France. — Chamla M.-C. et al., Les variations de la stature en fonction des milieux socio-professionnels. — Vallois H. V., Les Bédouins Taamré du désert de Judée. Etude anthropologique. — Bouchud J., Les Paléolithiques ont-ils domestiqué le Renne?

Le Muséon (Louvain). 72. 1959. 3-4.

Vycichl W., *sdmw, mrrw, msddw*. Das passive imperfektivische Partizip des Ägyptischen. — Garitte G., La collection « Monuments de l'ancienne langue géorgienne ».

Les Musées de Genève (Genève). 16. 1959.

5. Lobsiger-Dellenbach M., Proverbes sculptés. — 8. Noul L., Les miroirs chinois. — 9. de Chastonay Ph., Des sons et des bruits ou les origines de la musique. — 10. de Chastonay Ph., Pour une systématique des instruments de musique I: Les idiophones.

Lingua (Amsterdam). 8. 1959. 3.

Collinge N. E., External Sandhi in Indo-European. — Cowan H. K. J., A Note on Statistical Methods in Comparative Linguistics. — Morag S., Planned and Unplanned Development in Modern Hebrew. — Rosen H. B., Die Ausdrucksform für „veräußerlichen“ und „unveräußerlichen Besitz“ im Frühgriechischen (das Funktionsfeld von homer. φῖλος). — Hiorth F., Origin and Control of Meaning Hypotheses. — Blok H. P., Annotations to Mr. Turner's "Africanisms in the Gullah Dialect" (1949).

Man (London). 59. 1959.

108-132. Reay M., Individual Ownership and Transfer of Land among the Kuma. — 133-176. Oakley K. P. and others, Contributions on Trepanning or Trephination in Ancient and Modern Times. — Polunin I., A Note on Visual Non-Literary Methods of Communication among the Muruts of North Borneo. — 177-202. Harris R. L., A Note on Sculptured Stones in the Mid Cross River Area of South-East Nigeria. — Butler H., Watson-Baker H. R., Variations in the Frequency of the Basal Metopic Suture. — LeVine R. A., An Attempt to Change the Gusi Initiation Cycle. — 203-241. Vlček E., Old Literary Evidence for the Existence of the "Snow Man" in Tibet and Mongolia. — Goody J., Death and Social Control among the LoDagaa. — 242-281. Nenguin J., Dimple-Based Pots from Kasai, Belgian Congo. — Blacking J. A. R., Fictitious Kinship amongst Girls of the Venda of the Northern Transvaal. — Wells L. H., The Problem of Middle Stone Age Man in Southern Africa. — Harding J. R., Note on Two Trade Beads Found Inland in Tanganyika. — von Ehrenfels U. R., Small-Grain Maize in Asia. — 282-307. Walton J., Folk Building in Tehri-Garhwal. — Robins R. H., Linguistics and Anthropology. — Holtved E., William Thalbitzer: 1873-1958. — 308-329. Willett F., Bronze Figures from Ita Yemoo, Ife, Nigeria. — Fortes M., Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach (1). — Allchin B., A Late Stone Age Site Near Kondapur Museum, Andhra Pradesh.

Materiale și Cercetări Arheologice (București). 5. 1959.

Rapports de fouilles faites en différents endroits de Roumanie.

Mélanges de l'Université Saint Joseph (Beyrouth). 35. 1958.

'Abdo Khalifé I., Ibn Ḥaldūn, Šifā' As-Sā'il lithazīb al-Masā'il (Apaisement à qui cherche à clarifier les problèmes). — Fleisch H., Mağhūra, Mahmūsa, Examen critique. — Tallon M., Monuments mégalithiques de Syrie et du Liban.

Memorie del Museo Civico di Storia Naturale di Verona (Verona). 6. 1957-1958.

Mancini F., Palma di Cesnola A., Contributi alla conoscenza della Preistoria del Gargano. — Palma di Cesnola A., Valle Sbernia, una stazione-officina campagnana a sud di Peschici. — Corrain C., I resti scheletrici umani delle Torbiere dell'Anfiteatro Morenico del Garda e delle Valli Veronesi.

Missionalia Hispanica (Madrid). 16. 1959. 47.

Castro Seoane J., Aviamiento y catálogo de misiones y misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación. — Borges P., Nuevos datos sobre la Comisión Pontificia para Indias de 1568.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 88-89. 1959.

Ehgartner W., Josef Weninger †. — Ehgartner W., Die Schädel aus dem früh-bronzezeitlichen Gräberfeld von Hainburg, Niederösterreich. — Jungwirth J., Untersuchungen über das Papillarliniensystem der Fingerbeeren und Handflächen von Tonkinen und Annamiten. — Müller E. W., Die Anwendung der Murdock'schen Terminologie auf Feldergebnisse (Ekonda, Belg. Kongo). — Richter E., Der Drudenfuß als Krankheitssignum auf einer seltenen oberösterreichischen Votivtafel von 1765. — Angeli W., Kromer K., Funde aus der Prähistorischen Sammlung im Naturhistorischen Museum in Wien. — Heine-Geldern R., René Nebesky-Wojkowitz †. — Singer R., Recent Discoveries in Southern Africa (2). — Lewin M., Tokarew S., Nochmals über echten und Scheinhistorismus in der Ethnographie (Antwort an Prof. W. Koppers). — Koppers W., Replik. — Sprockhoff E., Die Bedeutung des östlichen Mitteleuropa für die jüngere Bronzezeit des nordischen Kreises. — Schmitz C. A., Sprachen und Kulturen im nord-östlichen Neu-Guinea. — Schebeck B., Bechmann S., Ein Beschneidungsfest bei make-donischen Zigeunern. — Klíma B., Die Entdeckung menschlicher Skelettreste aus dem oberen Paläolithikum in Pavlov, Südmähren. — Heine-Geldern R., Internationales Komitee für dringende anthropologische und ethnologische Forschung.

Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft (Wien).

101. 1959. 2.

von Wissmann H., Die rezente und quartäre Vergletscherung des Yülungschan. — Spreitzer H., Fußflächen am Kilikischen Ala Dag im Taurus.

Monumenta Serica (Nagoya). 17. 1958.

Barnard N., A Preliminary Study of the Ch'u Silk Manuscript — A New Reconstruction of the Text. — Barnard N., A Recently Excavated Inscribed Bronze of Western Chou Date. — Michaud P., The Yellow Turbans. — Kraft E., Zum Huai-nan-tzu (Forts.). — v. Erdberg Consten E., A Terminology of Chinese Bronze Decoration (Cont.). — Feifel E., Biography of Po Chü-i — Annotated translation from *chüan* 166 of the *Chiu Tang-shu*. — Tamaki O., The Author of the *Shui-hu Chuan*. — Yang R. F. S., The Social Background of the Yüan Drama. — Serruys H., Some Types of Names Adopted by the Mongols during the Yüan and the Early Ming Periods. — Mish J. L., A Catholic Catechism in Manchu. — Szcześniak B., A Russian Translation of J. B. du Halde's *Description de l'Empire de la Chine*. — Kimpei G., Postwar Japanese Studies on Chinese Social and Economic History. — Vanderstappen H., Keiko W., Postwar Japanese Studies on Chinese Painting and Sculpture.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried). 15. 1959. 4.

Pott A., Der Acosta-Text von der Unzulänglichkeit der Kolonistensöhne als Indianermissionare. — Camps A., Franciscan Missions to the Mogul Court.

Numen (Leiden). 6. 1959. 1.

Pettazzoni R., Il metodo comparativo. — Eliade M., Les Daces et les loups. — Kapelrud A. S., The Interrelationship Between Religion and Magic in Hittite Religion. — Kahlo G., Die Debata der Batak.

OGAM (Rennes). 11. 1959.

1. Le Roux P., Les arbres combattants et la forêt guerrière. Le mythe et l'histoire. — Terrisse J.-R., Vases gaulois du début de la conquête romaine, découverts sur le plateau de Corent (Puy-de-Dôme). — Lerat L., En marge d'*Alesia*. Le tesson inscrit d'*Alaise* (Doubs). — André J., Les enceintes quadrilatérales du Morbihan (1) : Inventaire des enceintes. — Guyonvarc'h Chr.-J., Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques (1). — Bachelier E., Les Druides en Gaule Romaine (1) : Les Druides avant la conquête. — Riquet R., Le néolithique français. — 2-3. Jully J.-J., A propos du poignard triangulaire de l'Âge du Bronze. — Millotte J.-P., Essai sur les relations entre l'Est et l'Ouest de la France aux âges des métaux. — Terrisse J.-R., Le cimetière franc de Ferrière-la-Petite près Maubeuge (Nord). — Guyonvarc'h Chr.-J., Notes d'étymologie et de lexicographie celtiques et gauloises (2). — Benoît F., Stèle à équidé de Corte (Corse). — Bachelier E., Les Druides en Gaule Romaine (2) : Les Druides après la conquête. — Le Roux P., Les arbres combattants et la forêt guerrière (2) : Le Kat Godeu ; (3) : Les enfants de Calatin. — 4-5. Terrisse J.-R., La technique de fabrication des vases sigillés. — Noché A., A propos d'*Alesia*. — Gourvest J., Les tumulus du quartier de Beauregard à Saint-Remèze (Ardèche). — André J., Les enceintes quadrilatérales du Morbihan (2). — Maulini M., *Vidimus*, sur l'archéologie préhistorique de la presqu'île guérandaise (Loire-Atlantique). — Wainwright F. T., The Inchyra Ogam. — Bachelier E., Les Druides en Gaule Romaine (3). — de Vries J., Note sur la valeur religieuse du nombre trois. — Le Roux F., *TARANIS*, dieu celtique du Ciel et de l'Orage (2).

Orbis (Louvain). 8. 1959. 2.

Safarewicz J., Atlas des parlers russes. — Simoncini F., The San Francisco Italian Dialect : A Study. — Grootaers W. A., Origin and Nature of the Subjective Boundaries of Dialects. — Fleisch H., Premiers résultats d'une enquête dialectale au Liban. — Gregg R. J., Notes on the Phonology of County Antrim Scotch-Irish Dialect. 2 : Historical Phonology. — Carnoy A., Substrat et adstrat en Grèce. Noms grecs d'aliments végétaux d'origine orientale. — Elwert W. Th., De la « beauté » des langues. — Krogmann W., Der Ursprung der Sprache. — Hirsch E., Mundartenschwund und Namensforschung. — Kozioł H., Consecutio temporum und subjektive Stellungnahme im Englischen. — Popescu M., Le olinde romene. Un caso di « contaminatio multipla ».

Oriental Culture (Tokyo).

1958. 26. Atarashi K., Early Dynastic Mesopotamian Male Sculpture Head Newly Acquired by the University of Tokyo. — Takai F., Some Fossil Vertebrates from Maragha, Iran. — Ikeda J., A Physical Anthropological Study of the Iraqi. — Fukai S., Survey of Iranian Art in 1956. — Horiuchi K., Ancient Sites on the Coast of the East Mediterranean Coast. — Sono K., Prehistoric Potsherds from Southeastern Iran. — Egami N., Cycles in Development of Prehistoric Pottery Culture in Iran. — 1959. 27. Special Number : People's Commune in China.

Orientalia (Roma). 28. 1959. 4.

Aro J., Die semitischen Zischlaute (*š*) *š*, *š* und *s* und ihre Vertretung im Akkadischen. — Sollberger E., La frontière de Šara. — Lewy J., Old Assyrian *izēzum* and its Implications. — Leichty E., Two New Fragments of *Ludlul Bēl Nēmeqi*.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin). 54. 1959.

7-8. Moortgat-Correns U., Bemerkungen zur Glyptik des Diyala-Gebietes. — 9-10. Polotsky H. J., Zur Neugestaltung der koptischen Grammatik.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). 12. 1959. 2-3.

Giraldo W., Votivtypen aus Westflandern. — Graf R., Über das Ohrenzupfen. — Burgstaller E., Der österreichische Volkskundeatlas. — Schmidt L., Neue Forschungen zu den randbeschlagenen Holzspaten in Mitteldeutschland und Böhmen.

Paideuma (Wiesbaden). 7. 1959. 1.

Schmitz C. A., Todeszauber in Nordost-Neuguinea.

Palaeologia (Osaka). 7.

1958. 2. Mori M., Remarks on "il-äl" of the Yenisey Turks. — Kobayashi B., Architectural Tradition of the Assyrian House. — Takikawa M., Studies in the "Tanzaku" with Special Reference to Wooden Tablets Found at the Site of the Citadel Hotta,

Japan. — Nakahara Y., Yoshikawa M., Pre-Sargonic Documents on Socio-economic History (1). — Kobayashi N., Recent Studies in Central-Asiatic Paleology: Family Organization seen from the Niya Documents. — 1959. 3-4. Angeloff D., Die Rolle der Slawen in der Frühgeschichte des Byzantinischen Reiches. — Conant K. J., The Pointed Arch — Orient to Occident. — Seyfarth W., Antiker Staat oder Feudalstaat? Zur Frage der Übergangszeit des römischen Imperiums im 5. und 6. Jahrhundert.

Petermanns Geographische Mitteilungen (Gotha). 103. 1959.

3. Kühlhorn F., Forschungen im südlichen Mato Grosso (2): Pflanzen- und Tierwelt. — 4. Czajka W., Schutthäufung. Sedimentumlagerung und Ausräumung zwischen der Hohen Kordillere und dem Bolson von Fiambalá (Provinz Catamarca, Argentinien). — Kühlhorn F., Forschungen im südlichen Mato Grosso. 3: Der Mensch und seine Lebensformen. — Rutz W., Ethnographisch-geographische Beobachtungen im Stammesbereich der Nalu.

Philippine Studies (Manila). 7. 1959. 3.

Fox R. B., The Calatagan Excavations. — Stoffel J., The Nature of the Visayan Verb.

Population (Paris). 14. 1959.

2. George P., La démographie, une science humaine appliquée. — 3. Chevalier L., Recherche scientifique et sciences humaines. — Fourastié J., De la vie traditionnelle à la vie « tertiaire ».

Problèmes Sociaux Congolais (Elisabethville). 1959.

45. Richelle M., Contribution à l'étude des mécanismes intellectuels chez les Africains du Katanga. — Duvieusart E., Notes sur le commerce indigène dans les grands centres extra-coutumiers du Congo Belge. — 46. Brausch G. E. J. P., Le facteur racial dans les relations humaines.

Przegląd Antropologiczny (Wrocław). 24. 1958.

1. Dzierżykraj-Rogalski T., L'apport de l'anthropologie polonaise à la science mondiale. — Czekanowski J., L'éthnogenèse des peuples slaves et les recherches anthropologiques. — Hajniš K., Composition anthropologique de la population du X^e siècle de Libice sur Cidlina en Tchécoslovaquie. — Vlcěk E., L'homme de Néandertal à Spiš. — Dokládál M., Développement des relations scientifiques tchéco-polonaises dans le domaine de l'anthropologie. — Magnuszewicz M., The Anthropological Map of Poland as Conceived by Jan Czekanowski. — Aleksyeyev V. P., La composition anthropologique de la population du plateau Altaï-Saïan à l'époque du néolithique et du premier bronze. — Wolański N., The Problem of the Stages in the Evolution of Human Forms. — 2. Drozdowski Z., Pawlaczyk L., Caractéristique des caractères morphologiques choisis chez les nageurs du district de Poznań. — Wolański N., Methods of Investigation of the Conformation of the Living Human Body and the Necessity for their Revision. — Krupiński T. and others, An Attempt to Reconstruct the Skull of *Paranthropus robustus* Broom. — Krupiński T. and others, Reconstruction du crâne de l'homme de Janisławice. — Antoniewicz J., Dzierżykraj-Rogalski T., Une tombe princière de la fin du IV^e siècle découverte au cimetière de la tribu de Iatvings dans la région de Suwałki. — Drozdowski Z., Caractéristique anthropologique des lutteurs-athlètes de la ville de Poznań. — Otrysko Z., La structure anthropologique des districts: Nowy Targ, Bochnia, Myślenice et Wadowice.

Publicaciones del Museo y de la Sociedad Arqueológica de La Serena (La Serena). 1959. 10.

Strube Erdmann L., Toponimia de Chile Septentrional (Norte Chico y Grande). — Iribarren Charlín J., Arqueología en el Norte de Coquimbo (Area Gualcuna y Piritas). — Segovia Aracena M., Cementerio Indígena en el Puerto De Huasco. — Niemeyer F. H., Excavaciones en Pica (Provincia de Tarapacá).

Quarterly Bulletin (Noumea). 9. 1959. 3.

van Pel H., Fisheries in American Samoa, Fiji and New Caledonia. — Allison W. A., A Travelling Library for the Solomons. — Wright R., Spearfishing in Pacific Waters. — Jones T. A., Music of New Guinea.

Revista Colombiana de Antropología (Bogotá). 7. 1958.

Gutiérrez de Pineda V., El país rural colombiano. — Reichel-Dolmatoff G. y A., Nivel de salud y medicina popular en una aldea mestiza de Colombia. — Lamus L. R. R., La arquitectura de los Tukano. — Collier D., El desarrollo de la civilización peruana. — Ortiz S. E., Agustín Codazzi y su estudio sobre las ruinas de San Agustín.

Revista de Educación (La Plata). 4. 1959.

1. Ardissonne R., Fuentes geográficas americanas del idioma. — Coria P. E., El fenómeno de la erosión. — Dichio J. J., En torno a la « Verba sordida ». — Kahn F., La Atlántida sumergida. — 2. Jacob A., ¿Qué es hablar el mismo lenguaje? — Merlino S., La cultura exterior y su gravitación en nuestro medio. — Ravagnan L. M., Dimensión científica de la Psicología.

Revista de Folclor (București). 4. 1959. 1-2.

Bărbulescu C. and others, Some of the Results Achieved by the Roumanian Folklore Researchers during the Last 15 Years. — Adascalitei V., The Act of Creation in Folklore. — Balaci Em., Notes on Certain Transformations Occurring in Roumanian Folk-dances. — Pop M., Some Considerations on the Study of Contemporary Folklore. — Cernea E., Some Problems Connected With Folk-orchestras. — Georgescu F., Folklore and the Amateur Art Movement. — Alexandru T., Justin Sora's Pipe Ensemble. — Ciobanu Gh., The So-Called Gipsy Gamut. — Comişel Em., Preliminary Notes to the Scientific Study of the "Doina". — Amzulescu A., Critical Commentary on the Problem of the Origin of the Ballad. — Birlea O., Folklore and Certain Problems Connected With the Historical Development of the Roumanian People. — Dégh L., The Story of the "Tzar's dog" (AaTh + 449/A) in Magyar Folklore. — Kovács A., Works and Problems Associated With the Catalogue of Magyar Folk Tales. — Stroescu S., The Social Function of Satire in Roumanian Folk Literature. — Hörburger F., Oriental Musical Instruments and (Auxiliary) Implements. — Giurchescu A., Transylvanian Dance Cycles.

Revista de Historia de América (México). 1959. 47.

Lohmann Villena G., Un capítulo de eurística peruana. Acotaciones a las fuentes documentales relativas al Perú en el Epítome de León Pinelo. — Friede J., La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América. — Albornoz N. S., Un Testigo del Comercio Indiano: Tomás de Mercado y Nueva España.

Revista de Indias (Madrid). 19. 1959. 76.

Millares Carlo A., Notas sobre archivología americana. — Alfaro M., Exposición de arte mejicano. — Konetzke R., Perspectivas de investigación de la historia política y social de Hispanoamérica. — Sáenz de Santa María C., Una ojeada a la bibliografía lingüística guatemalteca.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). 10. 1956-58.

Schuster C., Genealogical Patterns in the Old and New Worlds. — Dole G. E., Ownership and Exchange among the Kuikuru Indians of Mato Grosso. — Carneiro R., Extra-marital Sex Freedom among the Kuikuru Indians of Mato Grosso. — Caspar F., Puberty Rites among the Tupari Indians. — Vanzolini P. E., Notas sobre a zoologia dos índios Canela. — González A. R., Reconocimiento arqueológico de la zona de Copacabana (Córdoba). — Ribeiro R., Problemática pessoal e interpretação divinatória nos cultos afro-brasileiros do Recife. — Imbelloni J., Las reliquias del sambaquí.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris).

1958. 421. Paulme D., La statue du Commandeur. — Mashkur M.-J., An-Nawbahti. Les sectes si'ites (1). — 422. Dhorme E., René Dussaud (1868-1958). — Chaumont M., Le culte d'Anāhītā à Staxr et les premiers Sassanides. — Mashkur M.-J., An-Nawbahti. Les sectes si'ites (2). — 423. Dumézil G., La Rigspula et la structure sociale indo-européenne. — Roux J.-P., Notes additionnelles à Tāngri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques. — Mashkur M.-J., An-Nawbahti. Les sectes si'ites (3). — 424. Picard Ch., Le prétendu « baptême d'initiation » éleusinien et le formulaire (σὺςθημα) des mystères des Deux-déeses. — Mashkur M.-J., An-Nawbahti. Les sectes si'ites (4). — 1959. 425. Detienne M., Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme. — Turcan R., L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique. — Mashkur M.-J., An-Nawbahti. Les sectes si'ites (fin). —

426. Molé M., Un ascétisme moral dans les livres pehlevi? — Chelhod J., L'enterrement des délits chez les Arabes. — 427. Chaumont M.-L., Vestiges d'un courant ascétique dans le Zoroastrisme sassanide d'après le VI^e livre du Dēnkart. — Magne J., La bénédiction romaine de l'eau baptismale. Préhistoire du texte.

Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale (Moscou). 1959.

4. Averkiéva I., Rôle de l'ethnographie aux U.S.A. — MacGregor G., L'ethnographie dans les institutions gouvernementales des U.S.A. — Mourian I. F., Musée National des Civilisations Orientales. — 5. Perchitz A. I., Khroustov G. F., Contribution au problème de l'apparition de la société et de la civilisation. — Viatkine R. V., Ouvrages sur la civilisation chinoise parus en U.R.S.S.

Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde (Bonn/Münster). 6. 1959. 1-2.

Tumbrägel A., Hausinschriften des Oldenburger Münsterlandes. — Simon I., Fastnachtsbräuche in Westfalen. Quellen und Arbeiten. — Borchers W., Bäuerlicher Schmuck in Westfalen und im angrenzenden Niedersachsen. — Rothert H., Altena und Ovelgünne. Zwei altwestfälische Burgnamen. — Brilling B., Die Familiennamen der Juden in Westfalen. — Schauerte H., Volkskundliches aus dem Sauerlande im 16. Jahrhundert. — Risse A., Aus den Totenbüchern von Nienberge, Kr. Münster/Westf.

Saeculum (Freiburg/München). 10. 1959.

2. Brunner-Traut E., Ägyptische Tiergeschichte und Fabel, Gestalt und Strahlkraft. — Grimm T., Idee und Wirklichkeit in der chinesischen Geschichte. — Bashams A. L., Der indische Subkontinent in historischer Perspektive. — 3. Narr K. J., Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas.

Schweizer Volkskunde (Basel). 49. 1959.

4. Währen M., Backhäuser und Backen im Schwarzenburger Land. — Schenk P., Eieraufleset. — 5-6. Bieler J., Zivilrecht und Volkskunde. — Carlen L., Dachabdecken im Goms 1746. — Siegen J., Der Tiersegen im Wallis. — Seeberger M., Der Neujahrstrunk von Leuk. — Seeberger M., Das Blasrohr in Lötschen.

Slovenská Archeológia (Bratislava). 7. 1959. 2.

Bánesz L., Paläolithische Stationen bei Kechnec. — Bárta J., Mesolithische und neolithische Geräte aus den Dünen „Vršky“ bei Dolná Streda. — Neustupný E. F., Zur Entstehung der Kultur mit kannellierter Keramik. — Hájek L., Knochenindustrie der Otomani-Kultur aus Barca. — Čaplovič P., Lausitzer Brandgräberfeld in der Flur Hrády in Dolný Kubín. — Pivovarová Z., Das Brandgräberfeld in Diviaky. — Paulík J., Posamentierfibel in der Slowakei. — Zbořil J., Herodots Skythien und seine Nachbarn. — Werner J., Studien zu Grabfunden des V. Jahrhunderts aus der Slowakei und der Karpatenukraine. — Bialeková D., Schlußbericht über die Ausgrabungen der slawischen Siedlungen in Nitriansky Hrádok und Bešeňov. — Habovštiak A., Zur Frage der mittelalterlichen sog. Stempelkeramik in der Slowakei.

Sociologus (Berlin). 9. 1959. 2.

Beattie J. H. M., Checks on the Abuse of Political Power in some African States. — Record W., Grundstrukturwandel im internen Differenzierungsprozeß der USA-Neger. — Kell G. A., The Vital Importance of the Donation System for the Burmese. — Rudolph W., Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden.

South Pacific (Sydney). 10. 1959.

5. The United Nations Visiting Mission Reports on New Guinea. — Mattes J. R., Native Courts. — Moles I. N., New Light on West New Guinea. — 6. Brookfield H. C., Two Population Problem Areas of Papua-New Guinea. — Mattes J. R., Native Local Government Councils. — Dickinson G., "Kadaitcha". — Miles J. A., The Development of Native Education in Papua and New Guinea.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 15. 1959.

3. Opler M. E., The Place of Religion in a North Indian Village. — Harper E. B., A Hindu Village Pantheon. — Epstein A. L., Linguistic Innovation and Culture on the Copperbelt, Northern Rhodesia. — Lane R. and B., On the Development of Dakota-

Iroquois and Crow-Omaha Kinship Terminologies. — Ayoub M. R., Parallel Cousin Marriage and Endogamy: a Study in Sociometry. — Cook S. F., Ezra-Cohn H. C., An Evaluation of the Fluorine Dating Method. — Clark C. U. (Transl.), Excerpts from the Journals of Prince Paul of Wurtemberg, Year 1850. — Solien N. L., West Indian Characteristics of the Black Carib. — Baumhoff M. A., Heizer R. F., Some Unexploited Possibilities in Ceramic Analysis. — 4. Rowe J. H., Archaeological Dating and Cultural Process. — Ellis F. H., An Outline of Laguna Pueblo History and Social Organization. — Fischer J. L., A Note on Terminology for Primary Kin. — Riley C. L., Hobgood J., A Recent Nativistic Movement among the Southern Tepehuan Indians. — Livingstone F. B., A Formal Analysis of Prescriptive Marriage Systems among the Australian Aborigines. — Merriam A. P., The Concept of Culture Clusters Applied to the Belgian Congo. — Needham R., Vaiphei Social Structure. — Mischel F., Faith Healing and Medical Practice in the Southern Caribbean. — Bajracharya P. H., Newar Marriage Customs and Festivals.

Studii și Cercetări de Istorie Veche (București). 10. 1959. 2.

Nicolăescu-Plopșor C. S., Discussions autour du Paléolithique finissant et du Néolithique en Roumanie. — Vlăssă N., La civilisation de la céramique rubanée en Transylvanie. — Nestor I., Au sujet de la division en périodes des dernières étapes du Néolithique dans la R. P. Roumaine. — Vulpe A., Le dépôt de Tufa et les haches à mail cylindrique. — Rusu M., La hache de bronze d'Ernei. — Blavatski V. D., De la propriété dans le royaume du Bosphore, aux VI^e-II^e siècles avant notre ère. — Fédorov G. B., Résultats et principaux problèmes des recherches archéologiques du Sud-Ouest de l'U.R.S.S., touchant le premier millénaire de notre ère. — Matei M. D., Contribution à la connaissance de la céramique slave de Suceava. — Constantinescu N., Contribution à l'étude de la céramique byzantine de Cetatea Albă (Belgorod Dniestrovski). — Bitiri M., Un nouveau type d'outil trouvé parmi les microlithes de Băile Herculane. — Mogoșanu F., Incendies paléolithiques dans la vallée de la Bistrița. — Țeposu-David L., Un nouvel abraxas de Porolissum.

Študijné Zvesti Aú-sav (Nitra). 2. 1957.

Neustupný J., Einige Anmerkungen zur vorgeschichtlichen Arbeit. — Skutil J., Von neuem zu den paläolithischen Funden aus dem Karpatengebiet. — Bánesz L., Zu einigen neuen paläolithischen Funden aus der Ostslowakei. — Klíma B., Beitrag zur Obsidianverbreitung in der paläolithischen Steinindustrie. — Novotný B., Die Siedlung des Volkes mit gemalter mährisch-slowakischer Keramik in Velké Kostolany. — Andel K., Neue neolithische Kulturen in der Ostslowakei. — Kolník T., Eine urzeitliche Besiedlung auf den Dünen nördlich der Ortschaft Bohatá, Bezirk Hurbanovo. — Tihelka K., Der gegenwärtige Forschungsstand in mährischen Aunjetitzer Siedlungen. — Pichlerová M., Verstreute Bronzefunde aus der Westslowakei. — Novotná M., Der Bronzeschatz aus dem unteren Grantal. — Paulík J., Eine skythisch-hallstattische Hütte in Dvory nad Žitavou. — Benadík B., Verzierungselemente auf der spätlaténischen gemalten Keramik. — Petrovský-Šichman A. J., Eine urzeitliche Befestigung in Divinka. — Schmiedlová M., Römische Münzen aus der Umgebung von Nové Mesto nad Váhom. — Vlček E., Künstlich deformierter Schädel aus Sarovce in der Slowakei. — Hrubec I., Frühgeschichtliche Funde aus Fil'akovo. — Kraskovská L., Slawische Funde aus Vysoká an der March. — Szöke B., Furt auf dem Flusse Neutra bei Nové Zámky. — Polla B., Mittelalterlicher Backofen.

The Indo-Asian Culture (New Delhi). 7. 1959.

3. Kabir H., Continuity of Tradition in Indian Educational Thought. — 4. Radhakrishnan S., India and Spiritual Life. — Conger G. P., Matter and Spirit. — Tan Yun-shan, Development of Chinese Literature. — Sluszkiewicz E., Indic Studies in Poland. — 8. 1959. 1. Dandekar R. N., Indian Pattern of Life and Thought — A Glimpse of its Early Phases.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 23. 1959. 3.

Matsumoto N., L'introduction aux études indo-chinoises (2). — Itô S., On the Shooting Ritual of Ancient China. — Tsukishima K., A Study of the Superorganic Nature of Culture Centering about D. Bidney's Theoretical Anthropology. — Aoyagi K., Occupational Identification and Occupational Competence — among Successful Negro Businessmen in Nashville, Tennessee, U.S.A.

The Journal of Asian Studies (Michigan).

18. 1959. 5. Linton H. P., General Ed., Bibliography of Asian Studies 1958. — 19. 1959. 1. Fairbank J. K., A Note of Ambiguity: Asian Studies in America.

The Journal of Religion (Chicago). 39. 1959. 4.

Harvey V. A., On Believing what is Difficult to Understand: a Dialogue. — Altizer Th. J. J., The Religious Foundations of Biblical Eschatology.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 68. 1959. 1.

Hunt C. G., Maringa Te Kakara Village. — Pullar W. A., The Significance of Volcanic Ash Beds in Archaeology. — Sharp A., Maori Genealogies and the "Fleet". — Douglas R., Staveley J. M., The Blood Groups of Cook Islanders. — Green R. C., Pitcairn Island Fishhooks in Stone. — Sinoto Y. H., Solving a Polynesian Fishhook Riddle. — Emory K. P., Origin of the Hawaiians. — Force R. W., Palauan Money: Some Preliminary Comments of Material and Origins.

The Sarawak Museum Journal (Kuching). 8. 1958. 12.

von Koenigswald G. H. R., Fossils from Chinese Drugstores in Borneo. — Harrison T., The Caves of Niah: a History of Prehistory. — Harrison B., Niah's *Lobang Tulang*: "Cave of Bones". — von Koenigswald G. H. R., Remarks on the Prehistoric Fauna of the Great Cave. — Medway Lord, Food Bone in the Niah Excavations (- 1958). — Medway Lord, Rhinoceros' and Pigs' Teeth as Niah Charms? — Barnes G., Punan Cemeteries in the Niah River. — Sandin B., Some Niah Folklore and Origins. — bin Husain M., The Origin of the Caves at Niah. — Harrison T., A Living Megalithic in Upland Borneo. — Harrison T., Coconuts and the "Ming Gap" in Brunei and Sarawak. — Harrison T., Salleh M., Coconut Pieces from Kota Batu, Brunei. — Salleh M., Origin of Sarawak Coconuts. — Jamuh G., Coastal Melanau Taboos. — Nyandoh R., Head-hunting Revenge (Land Dayak). — Urquhart I. A. N., Baram Teknonyms (2). — Aichner P., Punan, Penan, Bukitan, Kajaman, Kajang and Kayan.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont). 14. 1959. 55.

Posnansky M., A Hope Fountain Site at Olorgesailie, Kenya Colony. — Viereck A., Some Relics from South West Africa. — Inskip R. R., A Late Stone Age Camping-Site in the Upper Zambesi Valley. — Willcox A. R., Australian and South African Rock-Art Compared. — Johnson R. T. et al., Rock-Paintings at Katbakkies, Koue Bokkeveld, Cape.

The Tôhō Gakuhô (Kyoto). 1959. 29.

Nagahiro T., Yen Li-tê and Yen Li-pên. — Yosida M., Metallurgy in Ancient China. — Kitamura S., The Interchange of Cultivated Plants between the East and the West in the Ancient Time. — Mori Sh., A Classification of the Etingol Documents. — Hayashi M., Chariot in the Yin and the Chou Dynasties. — Fujieda A., Lists of Buddhist Monks and Nuns in the Tunhuang Manuscripts. — Ito M., Yin Site at An-yang. — Hiraoko T., Hsia Ch'eng-tao's Article on the Chü-chiang-ch'ih and Archaeological Survey of the Ch'ang-an Site of the T'ang. — Fujiyoshi J., My Impression on Religions in Europe and America.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Amsterdam). 76. 1959. 4.

Brongersma L. D., De wetenschappelijke expeditie naar het Sterrengebergte, Nederlands Nieuw-Guinea. — Piket J. J. C., Een fysisch-geografische verkenning van het bekken van Trfkala (West-Thessalië).

Tribus (Stuttgart). 8. 1959.

Hummel S., Die lamaistischen Miniaturen im Linden-Museum. — Heissig W., Mongolisches Schrifttum im Linden-Museum. — Schmitz C. A., Zwei Telum-Figuren aus der Astrolabe-Bai in Nordost-Neuguinea. — Barthel Th. S., Häuptlingsgenealogien von der Osterinsel. — Lindig W., Der westliche Hoka-Komplex.

Ur-Schweiz (Basel). 13. 1959.

3. Mutz A., Bau und Betrieb einer römischen Authepsa (Samowar). — Wiedemer H. R., Die älteste Geschichte Winterthurs auf Grund archäologischer Entdeckungen. — 4. Laur-Belart R., Ein frühchristliches Grab aus Basel. — Moosbrugger-Leu R., Wyss R., Die neolithischen Steinkistengräber von Lenzburg.

Virittäjä (Helsinki). 63. 1959. 3.

Ravila P., Que faut-il entendre par structure? — Tauli V., Problèmes de l'ordre des mots en estonien littéraire. — Linden E., Une question relative à l'ordre des mots dans les patois de la Finlande du sud-ouest. — Haavio M., Le banquet des dieux. — Rapola M., Le mot *aju* « cerveau » et « intelligence » à la lumière de l'ancien finnois littéraire. — Hakulinen L., Des termes servant à désigner le corps. — Nissilä V., Le problème du nom finnois de la Finlande, *Suomi*. — Itkonen E., Über fi. *høyhen* „Feder, Daune“ und seine lapp. Entsprechung. — Ruoppila V., Le finnois *särä* et *sääriä*. — Posti L., De l'origine du mot vote *roppa* « bouillie épaisse ». — Mägiste J., Finnisch-estnische Wortvergleichen. — Wiik K., About the Forming of Finnish „Quality names“. — Oksaar E., Grundprobleme der Semantik. — Raun A., A propos des déclinaisons et des conjugaisons du finnois. — Karlsson G., Du nombre du verbe en finnois lorsque le sujet est un nombre cardinal. — Lehtisalo T., Einige alte Kulturwörter. — Keipi L., Des significations du mot *rangaista*. — Jokinen R., Le finnois *kerkeä* « agile », *keritä* « lever » (en parlant de la pâte).

Wiener Völkerkundliche Mitteilungen (Wien). 6. N. F. 1. 1958. 1-4.

Graf W., Zur Quellenkritik beim mündlich überlieferten Musikgut. — Hirschberg W., Gedanken zu einer ethnologischen Marktforschung. — Vorbichler A., Hochzeitgebräuche bei den Süd-Balese, Ituri, Belgisch-Kongo. — Haekel J., Kosmischer Baum und Pfahl in Mythos und Kult der Stämme Nordwestamerikas. — Dostal W., Zum Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien.

Zaire (Bruxelles). 13. 1959.

3. d'Hertefelt M., Huwelijk, familie en aanverwantschap bij de Réera (noord-westelijk Rwaanda). — van Bulck G., Tendances nouvelles en ethnologie. — Douglas M., The Spirit of Contradiction. — 4. van Bulck G., L'empêchement de parenté en droit coutumier africain. — Douglas M., Age-status among the Lele. — 5. Doutreloux A., Note sur le domaine foncier au Mayumbe. — Hulstaert A., De bronnen van het Lingala. — Coupez A., Réflexions sur un dictionnaire.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 84. 1959.

1. Lowie R. H. †, Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltagsleben der Crow-Indianer. — Kosok P., Astronomy, the Priesthood and the State. New Aspects of Ancient Nazca. — Plischke H., Bogen und Pfeil auf den Marquesas-Inseln. — Barthel Th. S., Ein Frühlingsfest der Atacameños. — Beier E., Die Ait-bou-Guemmez im östlichen Hohen Atlas. — Feriz H., Ausgrabungen bei Parita (Provinz Herrera, República de Panamá). — Dunäre N., Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen. Ornamentmotive aus der landwirtschaftlichen und pastoralen Umwelt. — Wilbert J., Zur Soziologie der Paraujano. — Küppers-Sonnenberg G. A., Ornamente und Symbole süd-slawischer Bauernlauten (Guslen). — Rauschert M., Felszeichnungen am unteren Erecu. — Mueller G. A. M., Die Kultur- und Handelsbeziehungen der Balearen zur Bronzezeit. — 2. Barthel Th. S., Neues zur Osterinselschrift. — Herzog R., Die Ergebnisse der ersten sudanischen Volkszählung in ethnologischer Sicht. — Jiménez Borja A., Peruanische Tänze und Tanzmasken. — Hilke H., Die Ingressana im Dar-Fung. — Kauffmann H. E., Löffler L. G., Spiele der Marma (Chittagong Hill Tracts, Ost-pakistan). — Löffler L. G., Ein Kinderspielvers der Marma und seine Parallelen bei den Mru. — Löffler L. G., Die Khyang der Chittagong Hill Tracts (Marginalien zu neuem linguistischem Material von D. und L. Bernot). — Paulson I., Die Tierknochen im Jagd-ritual der nordeurasischen Völker. — Giese W., Bewahrung und Schwund der traditionellen Gegenstandskultur im Süden Portugals.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster).

43. 1959. 4.

Biermann B. M., Frei Luis Andrada und die Solormission. — Hasumi Th., Über die Vereinbarkeit der Zen-Meditationsmethoden mit dem Christentum. — Worms E. A., Der Australische Seelenbegriff.

Zinruigaku Zassi (Tokyo). 66. 1958. 718.

Kimura K., Hagiya S., A Study on the Handlines of Twins. — Tukuda C., Anthropometric Study on the Aborigines of Java (2): Measurements on Head and Conclusion. — Suda A., Prognostication of Success in Sumo-Wrestler Applicants. — Hoshi H., Anthropological Studies on the Pterygoid Process of the Sphenoidal Bone.

The Abstract Art of the Aranda

By LEONHARD ADAM
To Sir DARYL LINDSAY

The present essay is devoted to the rock art (rock paintings and engravings) of the Aranda people, as we saw them during the Melbourne University Excursion to Central Australia in May, 1955. However, some introductory general observations on Aranda art as a whole are given in the first section.

I.

Of all the numerous aboriginal tribes probably the best-known are the Aranda* of Central Australia owing to the researches and publications by SPENCER and GILLEN, CARL STREHLOW and his son, T. G. H. STREHLOW. Yet of all the various aboriginal art styles of Australia, that of the Aranda is probably the least appreciated. Aranda art is not representative but, to us, purely ornamental and mainly geometric. It is practised in three forms: first and foremost in engravings on ritual implements, slabs of soft stone (micaceous schist or, more rarely, sandstone) or wooden boards. These are the famous *tjuringas* (*tjurungas*), or *churingas*, often identified with the clan ancestor himself who is believed to have been transformed into a churinga at the end of his earthly life. The churinga is almost always engraved with a symbolic record of the history of the totem clan to which it belongs. Secondly, art is practised in the so-called ground paintings which consist of polychrome designs of the same type as the engravings on churingas but on a much larger scale. They are produced on the ground of ceremonial localities, and the media are ground earth pigments (ochres or kaolin), human blood to harden the soil, and quantities of white birds' down. Thirdly, there is the decoration of the

* In accordance with the internationally accepted philological method of phonetic transliteration of native words and names, *vowels* of aboriginal words have their value as in Italian, whereas *consonants* may be pronounced as in English. Thus we write "Aranda" and not "Arunta", which is incorrect also because there is definitely not a *t* but a *d*. There exists a system of phonetic signs which is generally in use among anthropologists and linguists in Australia, especially for a sound *ɲ* resembling *ng* in English. However, for the purpose of the present paper I thought it permissible to dispense with this accurate method of transliteration.

human body for the performance of ceremonies, in particular the various forms of initiation and fertility rites. Designs in different colours (red ochre, yellow ochre, kaolin, and charcoal) are painted on the body and down are pasted on with blood.

It is well known that to the natives themselves even the simplest and seemingly abstract designs have an esoteric significance which, however, is not inherent in the design itself but is attributed to it in a certain context only. This means that the design — for example, a group of concentric circles or a hatched rectangle — may be given a totally different significance in another context. For instance, a group of concentric circles may indicate a waterhole, but in another story it may signify the spot where the mythical ancestors of a clan, at the conclusion of their earthly existence, disappeared in the ground. Again in another story the same design may represent a camp fire. In each case, only those who know the story can understand the significance of the design. In other words, the Aranda designs — and likewise those of their western neighbours, the Loritja, — are not symbols in the normal sense of the word but symbols only for the initiated. To them, they serve as mnemotechnical devices.

There exist a limited number of basic conventional designs, mostly curvilinear, viz. :

- (1) the group of concentric circles (varying from a few to a dozen and even more) ;
- (2) a very similar spiral ;
- (3) a group of concentric semi-circles, forming an arch or, conversely, a U-shaped design ;
- (4) a wavy line, which may be curved or straight.

In association with these, a rectilinear element appears, a rectangle hatched with straight lines parallel to the longer side of the rectangle. Occasionally we find a zigzag line. Furthermore, a slight naturalistic, more precisely pictographic element is sometimes manifest when various birds' tracks, or dots to indicate ants, are drawn or engraved. The engravings on churingas show a variety of combinations of all these elements. It is true that the majority of churingas are, aesthetically, rather monotonous, the usual arrangement showing three or more groups of concentric circles in a row, surrounded by either concentric arches or hatched rectangles. But we also find a small number of uncommon churingas with remarkable compositions of pleasant rhythm revealing the good taste of some individual artist. Thus, as in art generally, we have to separate the wheat from the chaff. If we examine the ceremonial art of the Aranda, especially the churingas, with discrimination, we discover a small number of pieces of aesthetic quality, pieces which, within the limitations of a rigid code of conventional forms, may be classified as works of art.

II.

The principal art provinces of aboriginal Australia — the Northwest, Arnhem Land, Central Australia, Queensland, and New South Wales — all have, apart from their decorative (actually ritual or magic) « applied » art, their rock art, consisting of either rock paintings or engravings, or both. More or less smooth surfaces on the walls of open rock shelters or on the walls and ceilings of caves provided the classical painting ground for primitive artists from palaeolithic times in the Old World to more recent periods in many parts of the world. Of the Australian provinces of rock art, Central Australia is perhaps the least prominent as there are comparatively few rock paintings and still fewer engravings. Also the character and artistic quality differ considerably from those of the rock art of Arnhem Land and, on the other hand, northwestern Australia. In both areas we find a variety of styles, not only naturalistic representations of human and animal forms but also anthropomorphous and zoomorphic figures derived from the former but amalgamated with mythical beings and expressionistic forms of different kinds. Common to both great northern art provinces — the Northwest as well as Central Arnhem Land — is a style distinguished by relatively small human figures painted in action — walking, running or dancing — not the oldest but one of the oldest styles in the stratification of various superimposed paintings of different antiquity. Precisely how old this style is, and who were the people responsible for it, we cannot tell. But it is definitely an archaic style which is older than the well-known intellectual realism characterized by the rendering of the skeleton and inner organs (the so-called “X-ray paintings”), which was — and to some extent still is — practised in some parts of Arnhem Land, both in rock and bark paintings. This style does not occur in Central Australia, nor are bark paintings made there. The “intellectual realism” is not an exclusively Australian feature but is known from a number of different art provinces all over the world and of very different periods, ancient and recent. It is, in particular, a circum-Pacific style, with its greatest development on the Northwest coast of America. Melanesia, notably parts of New Guinea, is another of its areas of distribution. The marginal occurrence of this style in Australia shows its relatively recent importation. In contrast with certain designs, such as the concentric circles and the spiral, the style was evidently never distributed among the tribes over very large distances, otherwise traces of it would exist in Central Australia. But the totally different older style with the lively human figures mentioned above has not been found either in Central Australia. In particular, those styles are absent in the country of the Aranda with their northern, southern, western and eastern sub-groups¹.

¹ T. G. H. STREHLOW, *Aranda Traditions* (Melbourne 1947), gives a detailed account of the differences of the sub-groups of the Aranda and has an excellent map of their respective areas. Of course, these differences are now a matter of the past. Although the remnants of the Aranda still live in their old country, they are detribalized and “civilized” and have given up their ancient tribal customs and art. It is now only the

BALDWIN SPENCER and F. J. GILLEN, to whom the science of anthropology, especially the ethnology of Central Australia, owes so much, were also the first to record the rock paintings in the Aranda country and some other parts of the Northern Territory. The volume entitled "The Native Tribes of Central Australia"² has not only a description of the function of the rock paintings but also good illustrations in colour of a large number of details, though not of any of the painted rock walls as a whole. SPENCER distinguishes between two categories of paintings, the first "zoomorphic or phytomorphic in form and origin", and the second "geometric". His examples of the first type, however, do not belong to the Aranda country but to "the desert region away to the south of Lake Amadeus", namely, they were found painted "on the roof and walls of shallow caves lying around the base of Ayers Rock" (p. 615, loc. cit.). In other words, those paintings of the area southwest of the Aranda country are mostly, though not entirely, more or less naturalistic. They were copied by D. L. STIRLING and SPENCER during the Horne expedition to Central Australia and published by STIRLING in his report on the anthropological results of that expedition (i. e. Part IV of the Horne Exped. Rep.).

SPENCER's first category includes those designs which are "ordinary", i. e. profane, whereas the others are associated with totems and, therefore, sacred. They are spoken of as *churinga ilkinia*. These are, in particular, designs painted on the rock walls in localities where totem ceremonies and initiation rites are performed. These are the paintings with which we are mainly concerned in this paper. And we are not here concerned with the ritual function of the designs, firstly because this has been dealt with at length by SPENCER and GILLEN as well as by T. G. H. STREHLOW, and secondly because we are here rather interested in the artistic merits of the paintings. As a matter of fact, the latter aspect had not been applied at all to them until recently, and perhaps with the exception of the paintings of the witchetty grub-totem at Emily Gap, no illustration of any complete painted rock wall in the Aranda country had been published but only details, serving as examples of the style or for ethnological analysis. Fortunately, the few localities where there are rock paintings in Central Australia are known to very few white people. Only one cave with paintings on the ceiling, at Urraminna (SPENCER: Ooraminna), south of Alice Springs, situated close to a waterhole, has been known to "tourists" (recte, vandals) for some time with the result that quite a few of their infamous names appear, in large letters painted in oils, on the rock surface near the entrance. But the more important place, the ceremonial ground of the so-called "plum tree totem" (actually one of the acacias), a site called *Quiurnpa*, where BALDWIN SPENCER observed and recorded so many

demand of tourists for "curios" which encourages a few individuals occasionally to try and produce some engravings on wooden objects. The only ancient implement which the men still make, because they really use and need it, is the hunting boomerang with its fluted surface, also the hooked variety.

² London 1899, repr. 1938, pp. 614 ff., MACMILLAN and Co., Ltd. The "Figures" 131-133 are actually not just "figures" but large colour plates with numerous illustrations, in addition to the many halftones in the text.

interesting ceremonies (loc. cit., pp. 312 ff., 632) and to which he refers as "a celebrated spot", has fallen into oblivion, and, fortunately, it is not easy to find. It is as if SPENCER and GILLEN themselves had been anxious not to give away the secret of that sacred locality and to protect it from visitors who, unfortunately, almost always include a number of hooligans and vandals, for the situation of the place is incorrectly described in the book.

III.

A few years ago, two residents of Alice Springs, Mr. DOUGLAS BOERNER and his wife, Mrs. UNA BOERNER, both experienced bushmen and well-read students of the aboriginal culture in the Northern Territory, rediscovered Quiurnpa. It was Mrs. BOERNER who found the first painted rock wall in a remote valley formed by long rows of huge outcrops of jagged rocks covered with thick layers of light red laterite. The extent of these rocks varies considerably, and their height also varies, viz., from approximately fifteen to fifty feet. While some outcrops are connected by rock floors and huge blocks, most of them are detached from each other by more or less dense bush land, as will be seen on Pl. 1 *a*. The outcrops themselves are mostly bare. Usually they have a gradual slope on one side, whereas the other side forms an abrupt vertical cliff. It is on this side, where shelters have been formed by slightly overhanging rocks, and the vertical walls of these shelters are not only suitable smooth painting grounds but are also to some extent protected from the destructive influence of the weather, although there is hardly any rainfall in the area. Compared with the large number of suitable rock surfaces, the relatively very small number of paintings is surprising. But this is actually evidence of the sacred character of the sites where there are paintings, and probably also of the paintings themselves. It is obvious that there could be only a limited number of sacred ceremonial localities. On the other hand, as the sacred designs belong to certain totem groups, whereby one particular man, as representative of the clan, is usually endowed with the copyright, it follows that we cannot expect more than the comparatively few designs of one totem group in the ceremonial grounds of this particular group. Another conclusion may be drawn from the fact that so many inviting rock surfaces remained empty, i. e. unpainted: the theory put forward by some students of rock art in other parts of the world that primitive man adorned rock walls with drawings, paintings, or engravings mainly or solely for the enjoyment of doing it, and thus without any special purpose, certainly does not apply to the rock art of the Aranda.

The largest and obviously most important rock wall with paintings is illustrated on Pl. 1 *d*. The width of the jagged surface, i. e. the extension of the various painted sections, is approximately ten metres, the greatest height of the painted area is about two metres. These proportions may be inferred from Pl. 1 *b*, with the seated figure of the author, painting a copy of one section, for comparison. It is probable that this rock is identical with the *Pirkintilia* rock mentioned by SPENCER (p. 632), but we re-named it "Una

Boerner rock" in honour of Mrs. BOERNER who re-discovered the art galleries of Quiurnpa. The colour of all the rocks here and in the environment is red, varying from Indian red to light red and, sometimes, a deep orange. When light red surfaces are very dry in the glaring sun, the shade is very light, as though light red or caput mortuum had been mixed on the palette with plenty of white. Such is the colour, for example, of the almost vertical surface illustrated on Pl. 1 *d*, which is at a site some distance away from the Una Boerner rock. The painted designs, all done in intense red ochre (light red, or light caput mortuum), are arranged in four almost vertical columns, but the row on the extreme left is almost completely obliterated. Beginning with the row on the extreme right, we see, at the top and at the bottom, impressions of two human hands. The naturalistic shape and proportions of the fingers and the empty spot in the centre of the palm show that these impressions were produced by dipping the palm and the inner surfaces of the fingers into the liquid or semi-liquid pigment and immediately pressing the hand against the smooth rock surface. This is, therefore, a technique which is different from the stencilling of hands which is so common in Australia and also occurs elsewhere. A stencilled hand was discovered only in one rock shelter at Quiurnpa. Between the two hands of the right column on Pl. 1 *d*, there is a crescent-shaped design of unknown significance (not a boomerang !) and, underneath, the picture of a flower (according to Mrs. BOERNER a rather naturalistic picture of the flower of the shrub *Eremophila neglecta*). The second column from the right shows two parallel rows of birds' tracks, most — but not all — of which resemble the footprints of the emu. The nature of the long vertical stroke is doubtful ; it may be a spear but if the tracks were those of a lizard we could think of the track of the long tail. However, these are not lizard tracks. A similar vertical line will be seen further down on the right. The whole painted surface does not look like one of the haphazard accumulations of heterogeneous designs, which are so frequent in the rock art of certain other areas of Australia, but rather like a pictographic composition, i. e. a record or a communication. The style and probable function of these paintings is unique at Quiurnpa. There is only one other wall in a deeper rock shelter, situated a few hundred yards from the Una Boerner rock, where we found another painting which is totally different in style from the paintings on the main rock as we see them on Pls. 1 *c*, 2 *a* and 3 *a*. It is the picture of a huge coiled snake drawn in bold red contours with a thin black line along the centre of the body (Pl. 3 *b*). This snake is not really naturalistic but is stylized, or at any rate simplified to such an extent that we could only describe it as semi-naturalistic. It is not impossible that some of the numerous designs painted on the Una Boerner rock (Pls. 1 *c*, 2 *a*, 3 *a*, 3 *b*) were originally derived from concrete forms. Fortunately, quite a number of them have been copied, reproduced and explained by SPENCER. Thus the two largest designs on Pl. 3 *b*, painted in dark red, resembling dark vermilion, and white, are illustrations of "poison bones", i. e. bones which are secretly pointed in the direction of an enemy, while the assassin is muttering terrible curses. It appears that such a "pointing bone", which usually has a small lump of spinifex gum at one end, to which is attached a

piece of matted human hair string, is represented by the simple straight white line in the centre, whereas the red elongated oval, with its white contour, is merely a frame. One should think that the white vertical stroke with four curved cross-bars (lower left side, Pls. 2 *a*, 3 *a*) might be the "plum tree", the totem of the locality. But SPENCER tells us that it is actually meant to represent a ceremonial stick, the work of certain spirits believed to be associated with the *ulpmerka*, i. e. boys before circumcision. On the other hand, the plum tree itself (SPENCER and GILLEN, loc. cit., Fig. 133, No. 14) looks very similar but has a few more branches and is painted red. It is now almost obliterated but will be recognized in the upper right section of Pl. 1 *c*. The knowledge of the ritual meaning of conventional forms and colours was acquired through ceremonial initiation, which included the revelation of the secrets of the totem group. One more semi-naturalistic detail is worth mentioning, viz., the dark red design in the extreme right lower corner on Pl. 3 *a*, which bears a certain resemblance to the profile of an old-fashioned plough. It is a pointing bone (*ilyinga*), pointed towards the left. The large curved appendage on the right may be the hair string, but for the two barbs there is no concrete explanation. For the rest, SPENCER's interpretation of all the various designs which we see on Pls. 1 *c*, 2 *a*, 3 *a* and which are mostly painted in Indian red, sometimes with faint white contours, is surprisingly simple. Generally speaking, we can say that the plain straight vertical forms were meant to symbolize *nurtunjas*, i. e. wooden poles, decorated with painted ornaments and down pasted on with human blood. These poles were "emblematic of the animal or plant which gives its name to the totem with which the ceremony is concerned". They were specially made for each seasonal ceremony and destroyed afterwards. On the other hand, all the curvilinear designs, including U-shaped and inverted U-shaped forms, kidney-shaped forms, and horizontal "boomerangs" are interpreted as patterns for the paintings on breasts, stomach, and back respectively of the boys during initiation, or of initiated men during the performance of other ceremonies. At any rate, this was the explanation given to SPENCER and GILLEN when they visited Quiurnpa, watching the preparations for the ceremonies and the performances themselves. Even though it may be doubtful³ whether this interpretation accounts for the meaning of all the designs, since e. g. the U-shaped design also occurs on ritual stone slabs or wooden boards (*churingas*) where it is explained in a different way, — it is certain that all these forms have their conventional significance in connection with the mythology or ritual of the people, more particularly with those ceremonies which were held at Quiurnpa at the time of SPENCER's and GILLEN's researches. It is, therefore, likely that they were mostly painted at the same time, that is to say, about sixty years ago. However, we must remember two important points, viz., firstly that those Australian aborigines who practise painting on

³ Many patterns painted on the bodies of men taking part in ceremonies, or designs consisting of birds' down glued to the skin, as illustrated in text figures by SPENCER and GILLEN, obviously just follow the structure of the anatomy (e. g. circular frames for the nipples, or curves following the shoulder joints, etc.) and thus hardly have any representative function or esoteric meaning.

rock walls in connection with their belief and ritual are in the habit of repainting them from time to time. The restoration or freshening-up of the paintings itself is, at least in some areas, regarded as a necessary ritual. Secondly, paintings are frequently superimposed on older, more or less obliterated paintings, and a close examination of our Pls. 1 *d*, 1 *c*, 2 *a*, 3 *a*, 3 *b* reveals faint traces of such older strata of paintings. Nevertheless, the paintings as we see them to-day in the main gallery at Quiurnpa (the Una Boerner rock) (Pls. 1 *c*, 2 *a*, 3 *a*) are of relatively recent date, while the paintings shown on Pl. 1 *d* are probably older. It would appear that the original purpose of all the paintings on the main rock was to serve as illustrations assisting the old men in the initiation of the youths. The aesthetic effect, then, is merely accidental as is not uncommon in primitive art.

Having studied the details and the problem of significance first, we are now ready for an appreciation of the whole "gallery", or rather we can now revert to the naïve receptivity of the unbiased visitor to the once sacred spot, Quiurnpa, trying to forget our burden of ethnological and archaeological knowledge for a few moments. Whereas SPENCER had given us a wealth of information about the beliefs and rituals with which this lonely valley was associated in the past, and a number of details about the paintings, we found ourselves faced, for the first time, with the jagged painted rock wall as a whole. For those who come to Central Australia from the north, having been fortunate to see the wealth of representative rock paintings in Arnhem Land, in particular the surprising variety of styles, and the realistic and mythological figures at Oenpelli, surely the austerity of the comparatively few, simple designs at Quiurnpa will be disappointing. For a balanced criticism, however, we should remember that Central Australia, in particular the Aranda country, has not been subjected to the fruitful influence of Asiatic and circum-Pacific cultures like Arnhem Land. It is possible that the Aranda derived their concentric circles and spirals from the Beagle Bay area in the far Northwest, and there are other symptoms of ancient connections with the Kimberleys. But nothing has as yet been established with any amount of certainty, and the Aranda can only be described as a Spartan people as far as graphic art is concerned. Compared with the monotony of the average churinga, notably the wooden ones which always have an Indian red coat (produced with ground red ochre mixed with the fat of a lizard or a snake), the paintings as we see them on Pls. 1 *c*, 2 *a*, 3 *a*, with a variety of red and brown shades down to deep madder brown, and with sparingly interlaced details in white and light yellow, are actually a colour symphony. This can be fully enjoyed only on the spot, a statement which applies to the appreciation of rock art generally. The whole topography, the climate, and the weather all help to form the atmosphere of the locality, the visual effect of paintings or sculpture, and our own reaction to them. Here at Quiurnpa we were in the month of May, probably the loveliest season in the Centre. The sky was blue, there had been no rain for some time, so the rocks were very dry and, consequently, their colours were not very deep Indian red, light red, or orange but appeared lighter, sometimes, in bright sunlight, with a silvery lustre on the facets of a broken wall or block of rock.



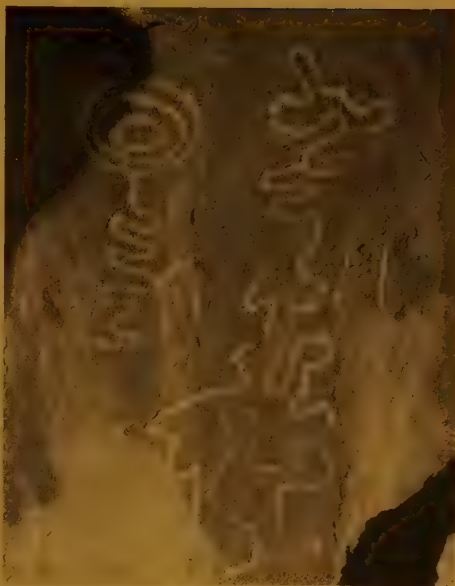
- a) "Una Boerner rock" at Quiurnpa (general view).
 b) Front view of the painted rock.
 c) Paintings executed in a variety of red and brown shades, and with sparingly interlaced details in white and yellow (p. 352).
 d) Paintings at some distance from the "Una Boerner rock" (p. 350).



a) Left hand section of painted wall as shown on Pl. 1 *c*), enlarged (p. 351).
b) Coiled snake (p. 350).



a



c



b

a) Particular of painted wall as shown on Pls. 1 c) and 2 a), enlarged. "Plumtree" (in white), the totem of the locality, U-shaped designs, and "wooden poles" (top right hand section).

b) "Poison bones" or "pointing bones" (p. 350).

c) Rock engraving near Temple Bar Creek (p. 353).

Many of the shrubs, trees, and wild flowers were in full blossom, we heard the voices of many birds including the doleful croaking of the crow, and our enjoyment of the enchanted scenery was marred only by the millions of bush flies which are so thirsty that they try to get hold of even the tiniest drop of moisture, and this they expect to find in one's eyes, ears, nostrils and — last but not least, mouth. It is, therefore, necessary to wear a veil most of the time, and cotton wool is a good protection for ears and nose, but the moment you take off your veil the flies try very hard to get into your mouth, and I could not help swallowing about half a dozen. Nevertheless, this was the only unpleasant experience, and the sensation of being confronted with all those sacred designs at this site which was once a holy spot for a large number of primitive tribesmen far outweighs a little inconvenience.

IV

Lastly, we studied and made a thorough record of the only known rock *engraving* within a radius of about thirty miles from Alice Springs. Pl. 3c shows a photograph of the principal design which is executed in pecked lines. Fig. 1 illustrates a tracing of the same, while Fig. 2 shows a few simpler wavy lines which are on a separate piece of rock which was once in one piece with the larger rock but was broken off, probably recently ⁴.



Fig. 1



Fig. 2

The rock engravings near Temple Bar Creek, Central Australia

⁴ I wish to take this opportunity to thank the following members of our expedition which was sponsored by the Department of History, University of Melbourne: Miss JANYS M. PACKER [now Mrs. LLOYD], B. A. Dipl. Ed., of Brighton, Vic., and Miss LEONA STOKOE, B. A., F. R. A. I., of Kew, Vic., for their brilliant co-operation. They not only traced the engraving at the top of a mountain, working in a rather hazardous position, but also took many tracings at Quiurnpa and assisted me in the copying of paintings. Our thanks are due also to Mr. DAVID CORKE of the Department of Visual Aids, University of Melbourne, who did the greater part of the photographic work. The movie films were all taken by my wife, MARY ADAM. All of us are indebted to Mr. and Mrs. DOUGLAS

The great difference between this engraving and the paintings of Quiurnpa is obvious. The intagliated wavy lines and the concentric circles of the engraving belong to the same style as the incised designs on churingas, wooden and stone specimens, notably the latter. It is clear that this rock engraving must have a significance of the same kind as those on churingas, i. e. it is almost certainly a record of the history of some social group, probably a totem clan. From what was been explained in the beginning of this article it will be clear that only an initiated man who knows the legend would be able to "read" the engraving.

This precious example of Central Australian rock engraving is engraved on a huge block of sandstone at the top of the central ridge of a mountain, about one hundred and forty feet high, opposite the Temple Bar Creek which, at the time of our visit, was completely dry and, with its countless trees, offered the sight of a typical park scenery. Mr. BOERNER discovered, to our dismay, that another huge rock, only a few yards distant from the engraving, had been blasted to pieces since BOERNER's last visit, i. e. recently. Apparently someone had been anxious to obtain suitable rock pieces for road construction, and was unable, in the vast area of Central Australia, to find another locality for his enterprise than the immediate vicinity of the only-known aboriginal engraving. Of course, Mr. BOERNER declared he would inform the authorities in Darwin and try to persuade them to have the rock with the engraving taken down to Alice Springs to be housed in a local museum.

There is no more appropriate way of concluding this paper than with a warning that proper care should be taken with the invaluable monuments of ancient aboriginal rock art. Quiurnpa, which, I believe, is on Crown land, ought to be declared a National Park and a ranger should be appointed to look after it, vandals — if the case ever happens — should be relentlessly persecuted and fined so heavily that they will never spoil rock engravings again. For we must remember that primitive man's art is the *only* original contribution he can make to human culture in the higher and progressive sense of this term, while in all other activities all the aboriginal can do is to imitate the white man.

Addendum

Soon after this paper was concluded in the second half of 1955, more rock engravings were discovered at a site south of Alice Springs by members of the Camera Club and of the Field Naturalists' Club, Alice Springs. These finds do not seem to have been published yet. Other engravings were found by a local resident and subsequently studied by C. P. MOUNTFORD of Adelaide in 1959, according to Australian press reports.

BOERNER without whose guidance and hospitality we should hardly have been able to achieve anything at all. In fact, DOUGLAS BOERNER was the first to suggest our expedition.

Die Verwandtschaftsverhältnisse des Giljakischen

Von KARL BOUDA

Inhalt:

Einleitung

- I. Giljakisch-Uralisch
- II. Giljakisch und die tschuktschische Gruppe
- III. Giljakisch und Jenisseisch-Kottisch
- IV. Giljakisch-Ostkaukasisch
- V. Lehnwörter
- VI. Deskriptive Wörter
- VII. Anhang: Samojedisch und Ostkaukasisch
- Zusammenfassung
- Literatur

Einleitung

Das Giljakische lebt in Ostasien an der Amurmündung auf dem Kontinent und auf der Insel Sachalin in der Nachbarschaft tungusischer Sprachen. Seine Sprecher nennen sich am Amur *нивх* „Mensch“, als Sprachename jedoch ist diese Bezeichnung, die in Rußland eingeführt worden ist, nur teilweise richtig, vgl. unten I, Nr. 315, und daher nicht zu empfehlen. Das Giljakische ist bisher, namentlich im Hinblick auf seine Beziehungen zu anderen Sprachen und Sprachgruppen, soviel ich weiß, nicht erforscht. Bei Untersuchungen über die sogenannten „paläoasiatischen“ Sprachen, das Jenisseische, Jukagirische und Tschuktschisch-Korjakisch-Kamtschadalische (Lit. 1-4) hat sich ergeben, daß sie keine linguistisch berechnete Einheit oder Gruppe bilden, was auch für das dazugestellte Giljakische nicht zutrifft. Ob man den zweifelhaften Begriff „Paläoasiatisch“, selbst als Arbeitshypothese, nicht lieber aufgeben sollte (Lit. 5), darüber kann man verschiedener Meinung sein. Natürlich steht auch das Giljakische nicht isoliert da. Um diesem Problem nachzugehen, mußte zuerst das Material beschafft werden, da es meines Wissens kein giljakisches Wörterbuch gibt — das mir unzugängliche Glossar GRUBES (Lit. 6) kann als solches wohl nicht bezeichnet werden. Dazu war notwendig, die Texte STERNBERGS (Lit. 7) und einiger Schulbücher, die von KREJNOVIČ zu Beginn der dreißiger Jahre herausgegeben worden sind (Lit. 5, Nr. 74, 78 und 79), zu interpretieren, zu analysieren und aufzunehmen. Erst danach konnte die Deutung des gesammelten Materials versucht werden.

Die Ergebnisse des Versuchs, das Material zu erklären, möchte ich hier vorlegen.

Sämtliche Texte STERNBERGS stammen aus dem östlichen Dialekt auf Sachalin mit Ausnahme des Textes Nr. 15 im westlichen Dialekt am Amur, auf dem auch KREJNOVIČS Texte und die moderne Schriftsprache beruhen. Hier werden die Wörter des östlichen Dialekts mit S, die des westlichen mit A bezeichnet. Das Material ist nach lautlichen Gesichtspunkten geordnet, wobei auch die Stellung der Laute nach An-, In- und Auslaut berücksichtigt ist.

Die Sprache besitzt als Phoneme neben anderen aspirierte und nicht-aspirierte Verschußlaute, stimmhaftes *r* und stimmloses aspiriertes *rh*, jedoch keine ursprünglich stimmhaften Verschußlaute, ferner, wie z. B. das Tscherkessische, stimmhafte und stimmlose vorder- und hinterdorsale Spiranten, dagegen fehlen Vorder- und Hintersibilanten, d. h. *c*- und *č*-Laute, apikale Spiranten und laterale Laute. Die palatalen Apikalen, die KREJNOVIČ auch auf Grund experimenteller Untersuchungen behauptet und mit einem Komma unter *t* usw. und mit spiritus asper rechts daneben beim aspirierten Laut schreibt, werden hier einfacher, leicht setzbarer Typen halber mit *c*, leniert *z* und *ch* transkribiert. Sie sind, palatal und historisch gesehen, ursprünglich Mittelsibilanten und tatsächlich als solche zu werten: dann ergibt sich ein insgesamt klares Lautsystem, das nicht so uneinheitlich und zerrissen aussieht wie bei KREJNOVIČ (Lit. 8, p. 188 und Lit. 9). Bis auf weiteres muß die Richtigkeit der soeben erwähnten phonetischen Feststellungen KREJNOVIČS bezweifelt werden.

Die aspirierten Konsonanten und die Spiranten außer dem stimmhaften labialen *v* beruhen auf innergiljakischer Entwicklung. Sie sind für die genealogische Betrachtung irrelevant. Nur bei den dorsalen Spiranten ergeben sich gewisse Schwierigkeiten: die nach den betreffenden Abschnitten zusammengestellten Belege zeigen, daß ihnen zumeist uralische Verschußlaute entsprechen, in einigen wenigen Fällen aber auch obugr. *χ* und *γ*, vgl. die Bemerkung zu I, Nr. 71. Es wäre an der Zeit, daß die Finnougriken den Konsonantismus in dieser Hinsicht phonologisch und historisch klärten.

Die Liquidae *r rh* stehen in stetem Wechsel und enger phonematischer Verbindung mit den Apikalen *t th*, vgl. I, Nr. 96. Ob der Laryngal *ɔ* im Wortanlaut vor Vokalen postuliert werden muß, kann von hier aus nicht ermittelt werden, vgl. die Bemerkung vor I, Nr. 256.

Die folgende Tabelle soll nicht nur eine Übersicht der Phoneme geben, sondern auch zur Erläuterung der vor allem innerhalb der gleichen Lokalisierungsreihen möglichen und gerade dann, ähnlich wie auf anderen Gebieten, häufigen Lautwechsel dienen.

Verschußlaute	Labiale	Apikale	Mittelsibilanten	Vorderdorsale	Hinterdorsale	Laryngale
Stimmlos	p	t/r	c	k	q	ɔ ?
id., aspiriert	ph	th/rh	ch	kh	qh	h
Spiranten stimmhaft	v		z	ʒ	γ	
stimmlos	f		s	x	χ	
Nasale	m	n	ɲ		ŋ	
Sonore l j						
Vokale a o u e i ə						

Die Interpretation der giljakischen Wörter hat, wie das Inhaltsverzeichnis sagt, sechs Kapitel, jeweils nach den auswärtigen Beziehungen, ergeben.

In den Kapiteln I-IV werden am Schluß der einzelnen Abschnitte die an anderen Stellen vorkommenden Lautentsprechungen angeführt, damit dieselben Wörter nicht wiederholt werden müssen. Dadurch wird zugleich eine zusammenfassende Übersicht gegeben, die für die Lautlehre von Nutzen ist. Die dazu notwendigen Erklärungen erscheinen dagegen unter den jeweiligen Nummern. Gegenüber den außerordentlich zahlreichen regelmäßigen Lautentsprechungen, die auf den ersten Blick deutlich erkennbar sind, treten die abweichenden fast ganz zurück, vor allem aber dann, wenn die Interpretationen dieser Abweichungen berücksichtigt werden, so daß keine Unregelmäßigkeiten mehr übrig bleiben. Zu den der Interpretation reichlich beigegebenen Parallelen sei ausdrücklich betont, daß die Verweise prinzipiell progressive Gültigkeit haben: darauf wird im allgemeinen nicht rückverwiesen, um das Material durch fortwährende Wiederholungen nicht noch mehr zu belasten.

Beim uralischen, d. h. finnisch-ugrisch-samojedischen Material wird eine einfache Transkription verwendet, die den Text leichter setzbar und lesbar macht, als wenn er mit vielen, zumeist überflüssigen diakritischen Zeichen belastet wäre. Grundsätzlich wird weder das uralische noch das tungusische noch das ostkaukasische Material durch alle Sprachen verglichen, da man sich darüber in der Literatur unterrichten kann.

Da bereits in meiner Anzeige der grammatischen Skizze KREJNOVIČS (Lit. 8) und in der Abhandlung über das Tschuktschische (Lit. 4, Kap. II C) auf Beziehungen zum Ainu hingewiesen worden ist, werden, obwohl nur PILSUDSKIS Texte (Lit. 10) verfügbar waren, hier in dem bereits vor etwa fünfzehn Jahren gesammelten Material einige weiterführende Versuche dieser Art erwähnt: das Ainu wird auch in dieser Hinsicht von PIERRE NAERT (Lit. 11) weiter untersucht werden.

I. Giljakisch-Uralisch

1. Stimmloser labialer Verschußlaut

Anlaut:

1. Gilj. *pa*¹ „binden, verbinden“ S: korj. *ap*, tschuktsch. *γp* „verbunden“, finn. *ap-u* „Hilfe“ usw., vgl. Lit. 3, 6, Nr. 1. Der Vokal ist metathetisiert worden, weil es eine Wortform Vokal plus gilj. *p* nicht gibt.

2. Gilj. *pak* „Seite“ S: wog. *pōkh* ds. Zum Vokalismus vgl. Nr. 3. 7. 8, V, Nr. 8 neben *p*, Nr. 66 nach *v*, Nr. 84 nach *m*, V, Nr. 3 zwischen *p* und *m*.

3. Gilj. *paci* „Rebhuhn“ A: lapp. *baggoj*, *pakkūj*, mordw. *pov(o)*, ostj. *peŋgh* „Haselhuhn“ usw., ung. *fog-oly* „Rebhuhn“. Gilj. *a* geht normal auf *k*, leniert *g* zurück. Zu dem Wechsel der dorsalen Verschußlaute und des velaren Nasals vgl. den von sam. *γ* und *γγ*, Lit. 12, 45, ferner Nr. 17 usw.

4. Gilj. **pa* in *pa-χ* „Stein“ A, S mit nominalem Suffix, vgl. V, Nr. 13: samJur. *pae*, *pə*, O. *pō*, *pū* ds.

¹ Die Wahl der Typen entspricht dem Manuskript des Autors (Redaktion).

5. Gilj. *pal* „Berg“ A : sam. **pal* in samJur. *māl*, O. *par*, *pār* „Gipfel“.
 6. Gilj. **pan* „zehn“ in *nən-bən* „neun“ A, wörtlich „eins (von) zehn“, ainu *van* „zehn“ : wog. *pan* ds. in Komposita, z. B. *at-pan* „50“, *hot-pan*, ung. *hat-van* „60“ usw. Gilj. *b* ist normal im Sandhi leniert aus *p*. Der reduzierte Vokal gilj. *ə* geht auf einen vollen zurück, z. B. auf *a*, vgl. Nr. 11. 24. 57. 63. 65. 66. 69. 77. 85. 88. 91. 97. 112. 113. 119. 121. 122. 135. 150. 161. 166. 207. 211. 212. 242. 244. 245. 276. 300. 324. 333. 334. 341. 352. 365. 366., II 27, IV 1. 5. 7. 22. 24-27. 42. 66. 69. 82, V 86. 140.

Die Kardinalia der ersten Dekade lauten gilj. *n me c n tho yax yamg minr nən-bən m-xo/xo/xu*. Sie sind proklitisch an als Zählwörter fungierende Nomina eng angeschlossen und erscheinen infolgedessen in stark verkürzter Form. Abgesehen von dem soeben erwähnten Wort sind die Wurzeln unklar mit folgenden Ausnahmen :

1. *mi-nr* „acht“ ist „2 × 4“, worin *nr* aus **ner* an fgr. **nel* „vier“ erinnert : die Gruppe gilj. *nl* existiert in keiner Stellung, daher mußte die Liquida *l* zu *r* werden. Dazu ferner *n-mar-i* „ein Viertel“ mit nominalem Suffix, vgl. Nr. 14, aus **nar*, da gilj. *nn* nicht existiert.
2. *tho* „fünf“ ist Lehnwort aus dem Tungusischen, vgl. V, Nr. 51.
3. *m-xo* „zehn“ aus **n-xo* „ein Zehn(er)“, *me-go* „20“, *c-xo* „30“, *n-xu* „40“, *tho-go* „50“ usw., gehört zu gilj. *xu* „binden“ wie samO. *sar* „zehn“ zu *sar* „binden“.
4. Entlehnt sind ferner *rhanq* „100“ V, Nr. 58 und *mqa* „tausend“ V, Nr. 32.

7. Gilj. **panc* in *panz-gu*, *vanz-gu*, *vand-u* „wachsen lassen, ziehen, züchten“ mit faktitivem Suffix, *pand(-i)* „wachsen, geboren werden“ A, S : wog. *panš*, *pons* „reifen“, *pons-ät* „gebären“. Nach gilj. *n* stehen lenierte Konsonanten. Der Apikal ist hier sekundär, vgl. Nr. 65. 198. 200. 226, V, Nr. 7, ferner gilj. *t* gegenüber *s š* Nr. 99. 112. 139. 154.

8. Gilj. *pañ* „erdrückt werden“ A, S : wog. *poñ* ds. in den faktitiven Verba *poñ-imt*, *pññ-it* „drücken“. Vgl. Nr. 2 usw.

9. Gilj. *par* „ausbreiten“ S, *par-u* ds. A mit faktitivem Suffix : samJur. *pala-bia* „verbreiten“. Zu dem Wechsel *r l* vgl. Nr. 5. 14. 95. 162. 172. 187. 189. 251, II 7, IV 21, V 131 und Nr. 15. 207. Er ist auch innergiljakisch, z. B. *porx*, *polx* „Rute, Gerte“ A. Infolge der Tendenz des Giljakischen zur Einsilbigkeit der Stämme schwinden alte auslautende Vokale, vgl. Nr. 12. 51. 52. 68. 78. 79. 80. 86. 87. 108. 218. 245. 258. 275. 279. 280. 285. 361. 362, II 11. 12. 21. 28, III 5, besonders auffällig in den Lehnwörtern V 4. 6. 9. 11. 13. 14. 36. 38. 41. 45. 46. 47. 48. 49. 56. 58. 64. 66. 79. 81. 82. 84. 85. 86. 89. 91. 98. 101. 107. 109. 110. 112. 114. 121. 122. 126. 127. 133.

10. Gilj. **par* in *par-f* „Abend“ A mit dem Suffix der nomina loci, das sekundär auch abstrakte Funktion hat, wörtlich „Dunkelheit, Finsternis“ : samJur. **par* in *par-m* „etwas Schwarzes“, *par-idie* usw. „schwarz“. Das produktive Suffix gilj. *-f*, das mit V Nr. 25 identisch ist, weiter zu belegen, ist überflüssig. Es kommt hier vor Nr. 50. 58. 63. 92. 148. 206. 225. 301. 314. 339. 357, IV 70. 86, V 124.

11. Gilj. **pata* in *pats-n* S, *pate-j* A „ruhig, langsam, sachte, allmählich“ : samT. *feata* „ruhig“ aus **p'ata*. Palatales gilj. *p* existiert nicht. SamT. *f* geht

auf *p* zurück. Die Transkription gilj. *-ej* ist eine andere Wiedergabe von *aj*. Zu gilj. *ə* vgl. Nr. 6 usw. Zu den nominalen Suffixen vgl. Nr. 70 usw. und Nr. 14 usw.

12. Gilj. **p̄er* in *p̄er-qar*, *p̄er-q̄r* „krumm“ A mit demselben nominalen Suffix wie in *ves-qar* „stark“, *ul-kar* „hoch“ A, vgl. Nr. 356 : wog. *p̄ēr(i)* „krumm“.

13. Gilj. *p̄ois* „Klette“ A : tscherem. *piž* „kleben bleiben, sich anschließen, anstecken“, finn. *pys-yä* „bleiben“.

14. Gilj. **p̄ar* aus **p̄ir* in *p̄ari-f̄ari* „gefährlich, schädlich sein“ A mit Suffix *-i* : wog. *p̄il*, mordw. *p̄el* usw. „fürchten“. Wie in der tschuktschischen Gruppe ist vokalische Metathese hier infolge der Reduktion der ersten Silben sehr häufig, vgl. Lit. 3, 52 f. Zum Wechsel der Liquidae vgl. Nr. 9 usw. Gilj. *ə* aus *i*, vgl. Nr. 227. 344, II 16. Das Suffix gilj. *-i* ist 1. verbal, vgl. Nr. 7. 75. 152. 158, 2. nominal, vgl. Nr. 11. 74. 112. 113. 117. 168. 180. 237. 263. 285. 320. 324, III 11, IV 18. 30. 55, V 10.

15. Gilj. *p̄ila* „groß“ A, S, *vila-u* „vergrößern“, ainu *p̄iri* „hoch“, vgl. Nr. 246, dazu wohl auch durch Ablaut semantisch differenziert *poro* „groß“ : samJur. *p̄ir* „hoch, Höhe“, O. *p̄ir-ge*, *p̄er-g*, T. *fira*, Jen. *fid'e*, *fise*, *filo* „hoch“, kamtsch. **pol* „groß“ in *pol-arg* „Größe“ mit nominalem Suffix, gleich tschuktsch. *-yrg*, *plax* „groß“ aus **pol-la-x* mit Adjektiv- und Rectussuffix, *pol-q* „groß, viel“ mit adverbialem Suffix.

16. Gilj. *p̄im* „erschrecken (intrans.)“ A : wog. *p̄im-ent* „benachrichtigen, unterrichten, belehren, gebieten, verbieten“, ung. *fen-ít* „drohen, bedrohen“ mit faktitivem Suffix usw., vgl. Lit. 3, 9 Nr. 34.

17. Gilj. *p̄iŋ* „fliehen, weglaufen“ S : samO. *p̄īg* „sich wenden, umkehren“. Zum Auslaut vgl. Nr. 127. 134. 168. 170. 183. 188. 197, II 18. 26, IV 50, V 68. 148. Der Wechsel des velaren Nasals und dorsaler Konsonanten kommt auch intern vor, vgl. z. B. gilj. *tanya* A, *taka* S „ausstrecken“ und beruht auf der auch in anderen Gebieten, z. B. indochinesischem, bekannten Tatsache der Vertretung von Verschlusslauten und Nasalen innerhalb derselben Reihe, vgl. ferner ma. *g*, sonst tung. *ŋ*, z. B. ma. *geri*, ew. *ŋ̄ōrī* „Licht“, ma. *gala*, ew. *ŋ̄āl̄s*, lam. *ŋal*, gold., ud. *ŋala* „Hand“ usw.

18. Gilj. *p̄iŋ* „schwer“ A, S : samK. *phiāŋ* „drücken“.

19. Gilj. *p̄iŋ* „setzen, stellen, legen“ S : ural. **pan/pin* ds. in ostj. *pan*, wotj. *pon*, wog. *p̄in*, *p̄un*, samO. *pan*, *p̄in*, *p̄iŋ* usw. Zum Wechsel von *n* und *ŋ* vgl. Nr. 158. 244. 296. 297. 301. 311. 322. 324. 325. 328, II 23, III 9, V 77. 96.

20. Gilj. *p̄ir* in *p̄ir-p̄ir* „sich drehen“, *fir-ku* „drehen“ A mit faktitivem Suffix : wog. *p̄ēr* „umwickeln“, *p̄ēr-ít* „wenden“.

21. Gilj. *p̄iu* „schwarz, dunkel sein“, *p̄iu-la*, *p̄iu-ra* „schwarz“ A mit Adjektivsuffixen : sam. **piw* ds. in Jur. *p̄əw-aš* „dunkel sein“, *p̄əw-ad'a* „dunkel“, O. *p̄im*, *p̄ām* „dunkeln“. Zum Auslaut vgl. Nr. 29. 73. 195. 274. 291, II 22.

22. Gilj. *p̄xi* „Tajga, wild“ A, S : samJur. *p̄i* „Äußeres“. Zum postkonsonantischen epenthetischen gilj. *x* vgl. Nr. 32. 121. 137. 138. 213. 222 und insbesondere II 1, wo beide Formen belegt sind. Derselbe Füllaut ist im Kamtschadalischen häufig, vgl. Lit. 18, Nr. 33 : dort ist vermutet, daß dadurch eine stärkere Aspiration des Konsonanten transkribiert wird. Das erweist sich hier als sicher, vgl. gilj. *thəz-u/rhəz-u* A, *cxəz* S „staunen, sich wundern“.

Dazu noch gilj. *phəjk* „Otter“ S, wörtlich „Tajgahase, wilder Hase“, *həjk* „Hase“ IV, Nr. 50.

23. Gilj. **pal* in *pla-ju* „funkeln, glänzen“ A mit dem Suffix für Töne, Stimmen, Licht- und Naturerscheinungen, vgl. VI passim: finn., mordw. *pal* „brennen“ usw. Vgl. Nr. 167. Bei der Metathese, die namentlich die medialen von den initialen Verbalformen differenziert und aus diesem Grunde hier sehr bekannt und wichtig ist, sind zwei Typen zu unterscheiden:

1. KVK wird KKV, welcher hier vorliegt, vgl. ferner Nr. 24. 30. 33. 96. 97. 100. 101. 122. 152. 159. 194. 219. 223. 226. 250. 251. 272. 296, IV 15. 39 und

2. KVK wird zu VKK, der in Wahrheit nur eine Variation des Typus 1 ist und eintritt, wenn sich unmögliche, untragbare, nicht existierende Konsonantengruppen ergäben, vgl. Nr. 49. 81. 163. 167. 170. 171. 181. 237. 247. 291, IV 41. 58, V 23. 140. 141. Andere Faktoren, etwa die Art der an- oder auslautenden Konsonanten, geben dabei keinen Ausschlag.

24. Gilj. *plə* „frei, offen, eben“ A aus **pal*: wog. *pal* ds. Vgl. Nr. 14. 23 usw.

25. Gilj. medial *-po*, initial *e-v* „ergreifen, nehmen“ A, S: wog. *puw* „ergreifen“. Die initialen Verbalformen enthalten Objektpräfixe der 3. Sg. gilj. *i-*, *e-* usw., vgl. V Nr. 15, während die medialen nach anderen präfigierten — nicht „inkorporierten“ — Präverbien, Nomina usw., gebraucht werden. Daß hier in *e-v* der labiale Vokal geschwunden ist, hängt mit der oben Nr. 9 erwähnten Tendenz der Sprache zur Einsilbigkeit zusammen, die auch sonst zu Metathesen und Vokalverlusten geführt hat; vgl. den Schwund von *e* im zweiten Kompositionsglied von Nr. 270 und in V Nr. 63. 70, den von *i* in demselben Falle bei Nr. 34 und in Nr. 191. 202. 247, V 73. 132, den von *u* V Nr. 11, den von *o* in den zweiten Kompositionsgliedern von Nr. 74. 95. 162 und in IV Nr. 10. 77, den von *a* Nr. 267, V Nr. 72. Aus derselben Tendenz resultiert der Vokalverlust in nichtersten Silben Nr. 164. 168. 270. 300. 313. 314. 353, II 24, V 125, die Reduktion zweisilbiger Wörter zu einsilbigen Nr. 302. 310, V Nr. 32, welche die komponiert verwendeten Zahlwörter besonders betroffen hat, vgl. oben Nr. 6. Sie ist sogar für den Verlust einer ganzen ersten Silbe verantwortlich, vgl. V Nr. 103.

26. Gilj. *pol* „fallen“ A, *vol-u* „umwerfen, fällen“ S: wog. *pür* in *pür-mat* „umfallen“ mit der Suffixgruppe moment. *-m* plus *-t* wie in *poɣər-mat* „rollen“, *khajer-mat* „schlau sein“, *torɣ-əmt* „verstehen“ usw. Zu dem Wechsel der Liquidae vgl. Nr. 15. 207. 250, II 32, V 86, zum Vokalismus — die beiden labialen Vokale stehen einander nahe — Nr. 30. 32. 125. 126. 138. 163. 175. 179. 192. 194. 195. 228. 234. 281. 318 usw., ferner Nr. 98. 129. 171. 199. 200. 221. 236. 255 usw. oder endlich Nr. 222. 226. 304.

27. Gilj. *pol-x* „Wasserwirbel, Wasserstrudel, rasche Strömung, tiefe Stelle im Wasser“ A: tschuktsch. **pol* in *pyl-yl* „rasche Strömung, fließen, strömen“, ung. *folý* „fließen“ aus **pol'* usw., vgl. Lit. 3, 9 Nr. 38. Zum nominalen Suffix gilj. *-x* vgl. Nr. 62. 94. 101. 313, IV 27. 71.

28. Gilj. *polm* „blendend, blind machend“: wotj. *pel'm-yt* usw., tschuktsch. **pelm* „dunkel“, vgl. Lit. 3, 7 Nr. 12. Zum Vokalismus vgl. Nr. 327. 355. 362. Gilj. *e o* stehen vokalharmonisch gegenüber *i u* genau wie in der

tschuktschischen Gruppe, vgl. z. B. *ezmo* Nr. 194, aber *iglu* Nr. 250 und viele andere, vgl. Lit. 3, 50.

29. Gilj. *pomi* „Delphin“ A : lapp. *buowja* ds. Altes anlautendes *b-* kann nur als gilj. *p-* erscheinen, da es hier keine alten Mediae gibt. Zum Wechsel der Labiale vgl. Nr. 21 usw. Beide Wörter sind identisch, etwa *pomi* : *b^howj[a]*.

30. Gilj. **por* in *pro-q* „Krickente“ A mit diminutivem Suffix, Nr. 273 : samO. *pur* „anas clangula“ usw., vgl. Lit. 12, 175 Nr. 77.

31. Gilj. *poch* in *poch-ur* „schön, sehr schön“ A, S, wörtlich „glänzend schön“, mit *ur* „schön, gut“ komponiert : wog. *pos* „Glanz, Licht“, *pos-əy*, *pos-iy* „hell, glänzend“, *pus-əy* „rein“.

32. Gilj. *pot* A, *pxurh* S „Hügel“ aus **por/bor* : samK. *bor* „Landrücken“. Zu gilj. *t/r* vgl. Nr. 132 ff., 151 ff., zu A *p*, S *px* Nr. 22 usw.

33. Gilj. *pru* „haaren, sich mausern“ A aus **pnu*, *pun* : wog., ostj. *pun*, mordw. *pona* usw., jukag. *mon* „Haar“. Gilj. *r* hier notwendiger Weise aus **n*, da die Gruppe *pn* nicht existiert, vgl. Nr. 100.

34. Gilj. *pr* aus **pir* in *rhə-pr* „bringen, hinbringen“ A, S, wörtlich „heimbringen“, vgl. II Nr. 8 : wog. *pir* „gelangen“, tschuktsch. *piri* „tragen“ usw., vgl. Lit. 3, 9 Nr. 35.

35. Gilj. *pu* „Mann“ S aus **pi* : wog. *piγ* „Sohn“, wotj. *pi* „Sohn, Kind, Bursche, Mann“ usw. Der Vokal gilj. *u* aus **i* beruht auf Assimilationswirkung des vorausgehenden labialen Konsonanten, vgl. Nr. 36 und ferner Nr. 203. 221. 222. 257. 303, IV 79. Über gilj. *i* u vgl. Nr. 28.

36. Gilj. *pu* „reifen“ A aus **pi* : samJur. *pi*, K. *phi*, T., Jen. *fi* ds. aus **pi*. Vgl. Nr. 35.

37. Gilj. *puk* „Kopf, Spitze“ A, *mi-puk* „Pilz“ A, wörtlich „Erdkopf“, vgl. Nr. 92 : fgr. **pāyā* „Kopf“ in finn. *pää*, mordw. *pe*, wog. *puyk* usw., jukag. *puyk* „Hügel“. Vgl. Nr. 38. 89.

38. Gilj. *puh* „tropfen“ A : mordw. *petn* ds. Die Gruppe *tn* mußte zu gilj. *n* vereinfacht werden, weil sie da nicht existiert. Zum Vokalismus vgl. Nr. 37. 149, II 24, ferner Nr. 26 usw., Nr. 28 usw.

39. Gilj. *puh* „Bogen“ A, S mit leniertem Auslaut aus **puh̥c* : wog. *puh̥s* „Pfeil, Pfeileisen“, *pāh̥si* „eine Art Pfeil“. Zum Vokalismus vgl. Nr. 26. 32. 153. 346. Semantisch vgl. svan. *cχvi* „Pfeil, Bogen“.

40. Gilj. **pu* „Baum, Holz“ in *pu-tu-s* „Brand, Feuerbrand“ A, wörtlich „Baum-, Holzbrand“, vgl. V Nr. 53 : samO. *pu*, *po*, finn. *puu*, tscherem., wotj., syrj. *pu* „Baum, Holz“ usw. Das Suffix der nomina instrumenti gilj. *-s* ist produktiv, vgl. Nr. 100. 220. 243. 252. 257. 281. 296. 297. 305. 344, IV 14. 57. 64. 68. 83.

Ainu :

41. Ainu *pa* „Kopf“ : samJur. *pea* „anfangen“, T. *feai*, *feae* „Ende, Gipfel“. T. *f* geht auf *p* zurück.

42. Ainu *pa* „Jahr“ : samJur. *po*, O. *po*, *pu*, *pe*, K. *phie*, Jen. *tua* ds.

43. Ainu *pan* „Unteres, unten“ : samJur. *pān* „Saum, Saumleiste“, *pān-tad-* „unterste Saumleiste des Pelzes“.

44. Ainu *peure* „Bärenjunges, Junges“ : finn. *peura* „Rentier“, *poro* „zahmes Rentier“.

45. Ainu *pi* „heimlich, geheim“ : samJur. *pi*, O. *pi*, *pe*, *pø*, K. *phi*, *phy*, Jen. *fi* „Nacht“.

46. Ainu *pin(-ni)* „Eische(nbaum)“ : tscherem. *piñ* „samentragende Kiefer“, samK. *phini*, O. *pi*, *pī* „Espe“, ung. *feny-ő* „Tanne, Fichte“.

47. Ainu *pu* „Vorratsraum“ aus **pur* : samO. *pūre*, *pōre* „Vorratshaus“. Zum Auslaut vgl. Nr. 244 bzw. 206.

Anlaut :

48. Gilj. *h-aps* „polygonum Weyrichii Schm.“, eine aromatische Pflanze S : mordw. *opəs*, tscherem. *ipš*, ostj. *epət* „Geruch“, samO. *apt*, *apta*, Jur. *yābt(a)*, T. *yobta*, Jen. *obto* „Geruch, Gestank, riechen“. Gilj. *-ps* ist erforderlich, da es auslautendes *-pt* nicht gibt, vgl. Nr. 99, ferner Nr. 112. 139. Im Anlaut kann gilj. *h-*, übrigens häufiges Präverb, sekundär sein wie im Goldischen, Swanischen, Baskischen usw., vgl. Nr. 75. 106. 167. 177. 321. 330, III 12. 13, IV 41. 50. 57. 67. 84.

49. Gilj. *iws* „Hecht“ A, d. i. *iws*, aus **ips*, *pis* : samO. *pit'*, *pit'ä*, *pičä* ds. Gilj. *-ps* existiert auslautend nicht. Eine ähnliche Lautentwicklung hat das Lehnwort gilj. *avh* „Ruder“ A aus **ipun* aus eskimo *iput*, vgl. Lit. 13, 20, erfahren.

50. Gilj. **op* in *j-op-u* „sammeln“, *v-op-u* „sich versammeln“, *v-op-u-f* „Versammlung“ A, S : samJur. *ob*, *opoj*, *yob(o)*, *yoboj* „eins“, *yob-te* „zusammen (kommen)“, *yob-kene* „zusammen (sein)“, K. *o'b*, *o'm* „eins“. Semantisch vgl. finn. *yksi* „eins“, *yhteen* „zusammen“, *yhtyä* „sich vereinigen“ usw.

Auslaut : vgl. Nr. 61. 121. 138. 166. 186. 220. 245. 253.

2. Stimmloser aspirierter labialer Verschlußlaut

Anlaut :

51. Gilj. *phañ* „anziehen (Rüstung, Ringe, Knieschützer)“ A, S aus **pani* : samJur. *pany* „Kleidung“.

52. Gilj. *phar-q* „Morast“ A mit diminutivem Suffix, wörtlich „kleiner Sumpf“ : samK. *bare* „Sumpf“.

53. Gilj. *phic* „sammeln, holen“, z. B. Beeren, Wasser, A, S : samO. *pe*, Jur. *pi* „suchen“.

54. Gilj. *pher* „Wurm“ A : wog. *pēr-k*, ung. *fēr-eg* ds. mit diminutiven Suffixen.

55. Gilj. *pher* „müde werden“ A, S : wog. *par* „aufhören, enden, sich verabschieden“, ung. *fār-ad* „müde werden“ usw., wotj., syrij. *byr(y)* „zu Ende gehen, vergehen, untergehen, verloren gehen, zugrunde gehen“. Zum Vokalismus vgl. innergilj. Nr. 62. 90. 101, ferner Nr. 83. 91. 97. Man kann da auch an die verschiedene Vokalisierung fgr. Wörter in z. B. ung. *tél*, finn. *talvi* „Winter“ usw. denken.

56. Gilj. *phako*, *pək* „alt“ A aus **puk(u)* : samJur. *pūhu-lie* ds., *pūhu-t'ea* „Alte“ aus **puku*. Jur. *h* geht auf *k* zurück. Zum Vokalismus vgl. gilj. *ə* aus *u* in *pək* „Kukuk“ A aus *puk* ds. S, ferner Nr. 58. 223. 265. 367, II 19, IV 68, V 131.

57. Gilj. *phañ* „stürzen auf, werfen auf“ A, S aus **pañ* : mordw. *pañ* „verfolgen“, vgl. Nr. 6 usw.

58. Gilj. *phət* „sich spalten“, *phət-f* „Spalte, Riß“ A, vgl. Nr. 10, aus **put* : syrj. *pot* „sich spalten, platzen, bersten, zerspringen“, wotj. *put-kar* „spalten, zerspalten, springen“, *put-ät* „Spalte, Ritze“.

Anlaut: 3. Stimmhafte labiale Spirans

59. Gilj. *vax* „ausstatten, ausrüsten“ S, *vəg-vəg* „gesund, heil werden“ A aus **vak* : wog. *vāγ* „Kraft, Stärke“ usw. aus **vak*.

60. Gilj. *val* „schneiden, abschneiden“ A, S : mordw. *val* „glätten“, finn. *vuolla* „schnitzeln“, wog. *vəl-t* „schneiden, abkratzen“ usw., tschuktsch. *vala* „Messer“, vgl. Lit. 3, 11, Nr. 48.

61. Gilj. *vap* „werfen“ S : wog. *vāp* ds.

62. Gilj. **var*, *ver* „arbeiten“ in *var-na-k* „Arbeiter“, *ver-ax* „Sklave, Diener“ S mit nominalen Suffixen : wog. *vār*, *vār*, *vōr* „machen, tun“. Gilj. *-na-k* zu Nr. 298, zum Suffix vgl. II 5, IV 22, V 6 und gilj. *nos-k* „(lang)ohrig“ zu Nr. 305.

63. Gilj. *vətə-f* „Ufer, Rand“ S aus **vata* : wog. *vāta* ds. Zum Suffix vgl. Nr. 10 usw.

64. Gilj. *vel-vel* A, *vil* S „wedeln“ : wog. *vəl-ät* „schlagen“. Zum Wechsel der palatalen Vokale vgl. Nr. 136, IV 2 usw.

65. Gilj. *vəc* A, *vat* S „Eisen“, *vəc-u* „schmieden“ A aus **vac* : finn. *vaski*, ung. *vas*, samJur. *wese* „Eisen“ usw., vgl. Lit. 12, 132. S *-t* ist hier sekundär, vgl. Nr. 7 usw. Bemerkenswerte Koinzidenz eines Metallnamens.

66. Gilj. *vəsk* „ringen, kämpfen“ A, S aus **vask* : wog., ostj. *vošk* „schlagen, werfen“.

67. Gilj. *vala* „Farbe“ A : wog. *vl'ä* ds., *ovl'ə-mt* „malen“. Die auf vielen Gebieten vorkommende Vertretung *va* bzw. *av* : *o* ist leicht verständlich, vgl. Nr. 68 ff. 178. 187. 205. 215. 265. Vgl. Nr. 70 und II, Nr. 3.

68. Gilj. *vam-q* „Fausthandschuh“ A mit diminutivem Suffix, wörtlich „kleiner Handschuh“ aus **vab/ob* : sam. **oba* in Jen. *obe*, Jur. *goba* mit sekundärem Anlaut *γ-*, K. *uba*, *uwa*, T. *yufu*, diminutiv *yuba'ku* „Handschuh“. Gilj. *m* ist aus *b* entstanden, weil die Folge labiale Verschußlaute plus hinterdorsale Konsonanten nicht existiert, vgl. noch Nr. 100. 101. 241. 291 und V 36.

69. Gilj. *van* S, *vən* A „Kessel“ aus **vani* : wog. *āni*, *ovnā*, *ānā* „Tasse, Gefäß“.

70. Gilj. **vas* „Farbe“ in *vas-uγ* „farbig, bunt“ S : wog. *vs* „Farbe“, *vs-tal* „farblos, blaß“. S *-γ* ist nominales Suffix, vgl. Nr. 254. 315. 345, V 34. 36, wie im Obugrischen, vgl. ferner das Suffix *-n* ds., Nr. 11. 79, IV 72 usw., dasselbe Element im Tungusischen.

71. Gilj. *vog* „Hügel“ A, S aus **vok* : wog. *āχ*, *ēχ* ds., ostj. *uχ* „Kopf“. Im Anlaut wog. *χ-* Nr. 271, im Auslaut wog. *-γ* Nr. 344, vgl. insbesondere Nr. 136. Wog. *χ* usw., das in den Quellen mit *k* wechselt, ist dem Phonem und der Herkunft nach unklar. Dasselbe gilt für wog. *γ* usw.

72. Gilj. *ves* „angreifen, anfallen, sich stürzen auf“ A, S aus **pes* : samJur. *peas* „fortjagen“. Die rekonstruierte Form ist zufällig nicht belegt, muß aber vorausgesetzt werden, vgl. Nr. 7, 25 usw. : ein für allemal muß betont

werden, daß die Lenition im Giljakischen, Lit. 4, 40, aus phonetischem Sandhi resultiert, also eine interne sekundäre Angelegenheit ist und nicht zu typologischen Vergleichen mit anderen ähnlichen Erscheinungen im Keltischen und in Afrika benutzt werden kann.

73. Gilj. *veu* „tief“ A, S aus **vel/mel* : ostj. *mel*, ung. *mély* usw. ds. Zum Wechsel der Labiale vgl. Nr. 21 usw., zu dem von *l v u* z. B. das Syrjänische usw., ferner Lit. 3, 49.

Inlaut :

74. Gilj. **vrk* in *γə-vrk-i* „Fell“ A mit nominalem Suffix, vgl. Nr. 14 usw., wörtlich „Tierkleid“ aus II Nr. 25 und **porg* : samO. *porg*, *porga*, *porge*, *porgo* „Kleidung“. Im Giljakischen existiert weder *rg* noch *prg*.

75. Gilj. **av* in *h-av-i* „jucken“ A : samO. *aw*, *am*, Jur., T. *γam* „essen“. Gilj. *-i* ist auch ein häufiges Verbalsuffix, z. B. *rho-i* „ausräuchern“ V 53, *qla-i* „sprechen“ VI 33, vgl. Nr. 14 usw. Semantisch vgl. darg. *uk* „essen, jucken“.

Inlaut : vgl. ferner Nr. 115.

Auslaut : vgl. Nr. 130. 224. 227. 284. 285. 292. 327. 343. 347.

4. Stimmlose labiale Spirans

Dieser Laut ist sekundär, aus gilj. **p* entstanden.

Anlaut :

76. Gilj. *fac-u* „eilen, sich beeilen“, *fac-fac-u-t* „eilig, rasch“ A mit faktitivem und Gerundialsuffix aus **pat/par* : samJur. **par* in *par-ol* „zur Eile antreiben“, *par-om* „sich beeilen“. Zum Wechsel *t c* vgl. Nr. 149. 163. 220 ff., II 14. 15, IV 4, V 146.

77. Gilj. *fət* „fallen“ A aus **pat* : wog. *pat* ds.

78. Gilj. *fi* „Schuhe, Handschuhe anziehen“ A, S aus **piw/pim* : samJur. *pīwa*, O. *pōwa*, *pōu*, *pēm(e)*, *pīme*, T. *faemu*, Jen. *fē* aus **pē* „Winterstiefel“, ostj. *pimi* „Filzstiefel“ usw., vgl. Lit. 3, 9, Nr. 39. Labialer Auslautverlust im Gilj. und samJur. hier offenbar infolge progressiver Dissimilation der Folge *p - w/m* zu *p* - Null im Anlaut aufeinander folgender Silben, vgl. dieselbe Entwicklung über Nasalierung — es gibt hier keine nasalierten Vokale — im Auslaut ohne Dissimilation Nr. 146. 283. 305. 348 und für auslautendes *-b* Nr. 124. 180.

79. Gilj. *fuku-n* „Rücken, Hinterer“ S mit nominalem Suffix aus **puk* : tschuktsch. *puq* „Hinterer“ usw., vgl. Lit. 3, 8, Nr. 28. Gilj. *-u-* ist epenthetisch, da *kn* im Auslaut nicht vorkommt.

80. Gilj. *ph-ful-ful* „kriechen“ mit reflexivem Präverb aus **pul*, wörtlich „sich kniend bewegen“ A, S : samJur. *pūly*, *pūle*, O. *pūle*, finn. *polvi*, tscherem. *pul-vuj* „Knie“ — tscherem. *vuj* „Kopf“ —, mordw. *pul'-ža* „knien“.

Inlaut :

81. Gilj. *afr* „Dach der Vorratskammer“ S aus **par* : samO. *par*, *pār* „Oberes, Höhe“, *māta-pār* „Dach“, wörtlich „Zeltoberes“. Zur Metathese vgl. Nr. 23.

Auslaut:

82. Gilj. *af* S, *ɔf* A „Bart“ aus **ap*: sam. **apt* in Jur. *ɣəbt*, T. *ɣabta*, O. *opt* „Haar“. Konsonantengruppen aus labialen plus apikalen Verschlusslauten gibt es hier nicht, daher mußte *pt* usw. zu gilj. *p* vereinfacht werden, vgl. Nr. 245. Sonst schwindet altes *-t* im Auslaut nicht, wohl aber *-d*, vgl. Nr. 206. 298, II 27, V 30.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 153. 167. 191. 201.

5. Labialer Nasal

Anlaut:

83. Gilj. **mac* in *ɣa-maz* „Fell, Haut“ A, wörtlich „Tierkleid“: wog. *mas* „anziehen“ usw., ung. *mez-telen* „nackt“, wörtlich „ohne Kleider, unbekleidet“.

84. Gilj. *mac* „klein“ A: wog. *moś* „ein wenig“, *muś* „klein“, *mośśā* „wenig“.

85. Gilj. *mak* S, *mək* A „wahr, richtig, recht“: wog. *mak* „wirklich, Wahrheit“.

86. Gilj. *may* „hinauffahren, ans Ufer gelangen“ A, S aus **maq*, ainu *maka* „hinaufgehen“: samJur. *maka* „aufstehen, sich aufstellen“, *maka-bta* „aufrecht stellen“, Jen. *moka-te* „steht“, *moka-tabo* „aufstellen“.

87. Gilj. *maχ* „Sand“ A: samJur. *mara* „feuchter Sand, sandiges Ufer“. Zum Wechsel *χ r* vgl. IV Nr. 9 und ähnlich *α r* Nr. 322, IV 56, V 5 oder ew. *r*, lam. *g* V Nr. 100.

88. Gilj. *mala* „nahe“, *mala-f* „Nähe“ A, *malə* „sich nähern“ S: mordw. *mala* „nahe“.

89. Gilj. *man-tə-r*, *man-də-r*, *ma-də-r* S, *men-zi-r* A aus **man-cə-r* „aufspringen, platzen“ mit den verbalen Suffixen *-t/c* und intrans. *-r*: wog. *man-yt* „zerschmettern, zerreißen“ usw., ostj. *man-č* „zerreißen“, mordw. *men(e)* „sich losreißen“. Zum intransitiven Suffix gilj. *-r* vgl. Nr. 115. 292, IV 10, zu dem unproduktiven versteinerten Suffix *-t/c* IV Nr. 5. Der vom Fgr. her satksam bekannte Gegensatz von homorganem Nasal plus Konsonant: Konsonant kehrt hier wieder, vgl. Nr. 3. 37. 90. 211. 249. 334, wobei zum Teil die dort erwähnten speziellen Bedingungen zu beachten sind, ferner gilj. *huk*, *huyk* „dort“, *puzi*, *puŋzi* „mehr“ A, *sidux* A, *sindux* S „Faß“.

90. Gilj. *ph-mat-u* „sich hinkauern, niederhocken“ A mit reflexivem Präverb und faktitivem Suffix, *ment* ds. S: ostj. *mēt*, wog. *maiit* „müde werden, ermüden“.

91. Gilj. *mər* „sich in Bewegung setzen, sich aufmachen, steigen, aufgehen (Sonne)“ A aus **mar*: samJur. *mear*, *mēr* „schnell, bald“, T. *meər-a* „schnell“ usw.

92. Gilj. *mi* „Inneres“ A: sam. **mi* in Jur. *my*, *m'-u*, *-m-ña* ds., *myy* „Magen“. Dazu gilj. *mi-f* „Erde“ A, vgl. Nr. 10 bzw. 36, und vielleicht auch sowohl gilj. *ɣi-f* „Herz“ A, S als auch tung. *mē*- ds. in *mē-wan*, *mē-yan* usw. Zum Anlautwechsel *m ɣ* vgl. Nr. 237. 345, II 28 mit Parallelen, ebenso im Tungusischen, ew. *mur*, *ɣur* „Rüde“, *manmakta*, *ɣanmakta* „Mücke“, *mōnym*, *ɣōnym* „lang“ usw.

93. Gilj. *moc* „Brust, Euter“, *moc-sox* „Milch“ A, wörtlich „Brust-, Euter-saft“ (*chox* „Saft“ V Nr. 74) : tschuktsch. **macv*, *malv* „Brust“, estn. *mäl'v* „Vogelbrust“, tscherem., jukag. *mäl* „Brust“ usw., vgl. Lit. 3, 15 Nr. 17. Gilj. -o- aus *aKv* : die Gruppe *cv* kommt auslautend nicht vor.

94. Gilj. *mona-x* „cunnus“ A : samJur. *manī*, *many*, Jen. *munī* ds. Zu den ferner dazu gehörenden Wörtern mit der Bedeutung „Hode, Ei“ im Uralischen usw. vgl. Lit. 14, III Nr. 7.

95. Gilj. *nə-mr* „gestern“ A aus **ml*, *mol* : wog. *möl* „jüngst, vorher, längst“, *möl-ti* „firn“, *mol-χat'* usw. „gestern“ zu wog. *mul-t*, ung. *mul* „vorbeigehen“ usw. Gilj. -mr notwendigerweise aus -ml, das auslautend nicht existiert. Demonstr. gilj. *nə-* steht als erstes Kompositionsglied auch in *nə-ux* „heute“, vgl. II Nr. 46.

96. Gilj. *mra* „etwas, Ding, Sache, Angelegenheit“ A aus **mar/mat* : wog. *mat* „irgendein, etwas“. Gilj. *t/r* ist ein Phonem wie tschuktsch. usw. *l/č*, die ebenfalls nur semantisch nuancieren, vgl. unten bei den Apikalen.

97. Gilj. *mrə* „ins Wasser kriechen, untertauchen, baden“ A, S aus **mar* : wog. *mar*, ung. *mer-ül* usw. ds. Dazu vielleicht auch gilj. *mər* „Reuse“ A aus **mar*.

98. Gilj. *mu* „werden, sich verwandeln“ A, S : samK. *mo* „werden“.

99. Gilj. *mut* „küssen“ S : ostj. *mus* „lieben, liebkosen, küssen“. Zum Auslaut vgl. Nr. 7 usw.

100. Gilj. *mra-s* „Schleifstein, Feile“ A mit dem Suffix der nomina instrumenti aus **mna*, *pna* aus **pan* „schleifen“ : wog. *pon* „wetzen“, wotj. *pen-on* „Schleifstein“, tschuktsch. *pnā pna* „schleifen, wetzen“ usw., vgl. Lit. 3, 10 Nr. 42. Während bisher überall gleiche Vertretungen von gilj. *m* vorliegen, handelt es sich hier und bei der folgenden Nummer um Sonderfälle. Es existieren weder gilj. *pn*, *mn* noch überhaupt Labiale plus apikaler Nasal *n* in irgend einer Stellung, außerdem kann *man*, *mna* durch nasale Attraktion aus *pan*, *pna* assimiliert sein, vgl. Nr. 33. Der Wechsel von gilj. *n* und *t/r* ist übrigens auch in Suffixen, z. B. der Gerundia, sehr häufig und eine elementare Tatsache, vgl. ferner Nr. 226. 319. Bemerkenswerte Koinzidenz eines terminus technicus.

An die fgr.-gilj.-tschuktsch. Wortfamilie erinnert lebhaft dioi *pan* ~ „schleifen“, siam. *fon'* „zerreiben, reiben, schleifen“ usw. und die indonesischen Entsprechungen mit auslautendem -r, vgl. Lit. 15, 93 § 103.

101. Gilj. *mła* „Ohr“ S aus **vla*, weil es keinen Anlaut gilj. *vl-* gibt, und weiter aus **pal*, dazu *vel-x* „Muschel, Molluske“ A mit nominalem Suffix aus **pel* : kamtsch. *pal*, jukag. *pol* „Blatt“, tschuktsch. *vilu velo* „Ohr“, *milu-tā melo-ta* „Hase“, wörtlich „der mit Ohr, ohrige“, so oder ähnlich eine weit verbreitete Bezeichnung für das Tier, *valo-m* „hören“, *palo-m* „horchen“, tscherem. *pölö-š*, *pöl-š* „Ohr, Blatt“, wog. *pal'*, syrj. *pel'*, mordw. *pīle* usw. „Ohr“, vgl. Lit. 3, 13 Nr. 74 und für „Ohr, Muschel“ u. a. die semantische Parallele aus dem Korjakischen ebenda Nr. 193.

Ainu :

102. Ainu *manu* „sagt man, sagen sie“ am Satzende der Erzählung : tscherem. *man* usw., jukag. *mon* „sagen“.

103. Ainu *mo-n* „Zweig, Hand“ : samJur. *mo*, Jen. *mō*, O. *mo*, *mu*, K. *mu* „Zweig“.

104. Ainu *mukara* „Axt“ : samJen. *mugoro* „Tungusenschwert“.

105. Ainu *o-man* „gehen“ : fgr. **men* ds. Ainu *a* ist vokalharmonisch bedingt durch die sekundäre Prothese *o-*, die der folgende labiale Nasal hervorgerufen hat. Vgl. auch Nr. 261 und 262.

In- und Auslaut :

106. Gilj. *h-oma* „ander, übrig, restlich“ A : samO. *āme*, K. *ami*, T. *ɲameai* „ein anderer“.

107. Gilj. *am-am* „gehen, laufen, schreiten“ A : wog. *jam* ds. Gilj. *j-* mußte als objektives Präverb empfunden und daher als bei intransitiven Verba unpassend aufgegeben werden.

108. Gilj. **am(a)* in *h-am-am* „weich (sein)“, medial *-h-am-am-u*, initial *j-amam-u* „einweichen, gerben“ A : samT. *nama-*, *nama-gā* „weich“, O. *ṇāma-gel*, *ṇawe-r* usw. ds. Zum Anlaut *ṇ* : Null vgl. Nr. 353, ferner gilj. *ṇa* S, *a* A „Klafter“, *ṇeṇ*, *eṇ* S „Schneesuh“ oder endlich ew. *ṇema*, *hima* „schnell“ usw.

109. Gilj. **um* in *um-la*, *um-ra* „böse, zornig“ A, S mit adjektivischen Suffixen : samJur. *wom-da*, *ɲ-om-ta* „schlecht machen, verderben, zerstören“, *wam-sei* „schlecht“, *wəwa* „schlecht, arm“.

Ainu :

110. Ainu *ama*, *oma* „setzen, legen“ : samJur. *ɲ-am*, O. *om* „setzen“ usw., vgl. Lit. 16, Nr. 15.

Für inlautendes *-m-* vgl. ferner Nr. 29. 118. 194. 196. 218. 274. 290. 366.

Für auslautendes *-m* vgl. ferner Nr. 16. 68. 126. 131. 132. 133. 180. 195. 212. 237. 241. 291. 345. 346. 353.

6. Stimmloser apikaler Verschlußlaut

Anlaut :

111. Gilj. *ta* „nicht“ beim Futurum und Imperativ : wog. *ta* ds. bei der Aussage.

112. Gilj. *takə* „verschwinden“ S aus **taka* : finn. *taka* „Hinteres“, samT. *taka* „Rückseite“, O. *tak* „Hinteres“ usw., vgl. Lit. 3, 18 Nr. 120, kamtsch. *čagga* „Rücken“ aus **taka*. Dazu noch gilj. *ɲa-sk-i* S, *ɲə-sk-i* A ds., wörtlich „Tierrücken“ mit nominalem Suffix aus **tak-* mit Schwund des Mittelsilben-vokals und Wandel von *-tk*, das auslautend nicht existiert, zu *-sk*.

113. Gilj. *taxə-j* „Gabelstange, Axtstock“ S mit nominalem Suffix, *təx* „ds., Henkel, Griff (am Birkeneimer)“ A : ostj. *teɣ* „Gabelstange“. Vgl. die Bemerkung zu Nr. 71.

114. Gilj. *tata* „ganz, vollständig“ A, S : ostj. *tata-ɲ* ds.

115. Gilj. *tav-r* „sich ernähren“ S mit intransitivem Suffix aus **taɸ* „ernähren“ : ung. *táp*, das bisher keine Etymologie hatte, in *táp-lál* ds.

116. Gilj. *teɣ* „laufen“ A, S, „wehen“ A aus **tek* : samO. *t'ek*, *t'ēk* usw. „schnell“.

117. Gilj. **tank* in *təkn* „Kralle, Klaue“ A aus **takn-i* mit nominalem Suffix : wog. *təɲɣ* „Huf“, ostj. *toɲɣ* „fleischige Stelle in der Mitte des Hufs, Klaue“. Metathese von *nk*, da inlautend die Nasale gilj. *m n ɲ* plus *k* nicht existieren.

118. Gilj. *təmə* „Fischrogen“ A aus **təmə* : samO. *tərəm*, *terəm*, *tirem*, *tyrem*, K. *thürümä*, T. *t'irimi*, Jur. *t'iribea* ds. Verlust des intervokalischen gilj. **r* bzw. **ɣ* infolge der außergewöhnlichen Struktur der ursprünglichen Wortform, die aus drei offenen Silben besteht und den Akzent auf dem Vokal der Mittelsilbe trägt.

119. Gilj. *təŋ* „Getrappel“ S aus **taŋ* : samJur. *tāŋ*, *tān* „treten“.

120. Gilj. *tje* „firn, vorjährig“ A : samJur. *t'e*, *t'ie*, Jen. *t'e* „gestern“.

121. Gilj. *txərp* S, *txərp* A „vergessen“ : samJur. *tarp* „hinausgehen, herauskommen“. Zum postkonsonantischen gilj. *x* vgl. oben Nr. 22 usw. Im Giljakischen hat sich die Bedeutung des Wortes auf die spezielle Nuance „aus dem Sinn kommen“, d. i. „vergessen“ verengt.

122. Gilj. medial *-tlə* aus **tal*, initial *i-rlə* „ziehen“ A, S : ostj. *tal* ds.

123. Gilj. *to* „weinen“ A : ostj. *toχ* ds. Deskriptiv ? Sonst wäre der Verlust von auslautendem *-χ* wohl kaum zu verstehen.

124. Gilj. **tob* „Stamm“ in *to-la*, *to-ra* „stämmig, dick (von Bäumen)“ A, S mit adjektivischen Suffixen : samO. *tāb*, K. *tāwu*, Jen. *tabo*, T. *tofi* „Baumstamm“. Da es weder gilj. *bl* noch *br* gibt, ist der ursprünglich auslautende labiale Verschußlaut geschwunden, vgl. Nr. 78 usw.

125. Gilj. *tol* „Wasser“ A, S : wog. *tul* „Wolke“.

126. Gilj. **tom* in *tom-əz xutə* „Rauchloch“ S : wog. **tum* „Ruß“ in *tum-iŋ* „rußig“, *tum-eŋ* „schmutzig“. Zu gilj. *-z* vgl. Nr. 317, IV 64. 67. Dazu die weit verbreitete Sippe burusch., indochin., indones. **tum* „schwarz“ Lit. 1, 85, Nr. 68.

127. Gilj. *toŋ* „stark“ S, *təŋ* „Kraft, Stärke“ A aus **taŋ*, *toŋ* : wog. *tāk*, *twŋ* „stark“. Zum Auslaut vgl. Nr. 17 usw. Zu gilj. *ə* aus *o* vgl. Nr. 131.

128. Gilj. *tor* „sich sehnen“ S : wog., ostj. *tor* „ohnmächtig werden“.

129. Gilj. *tu*, ainu *to* „See, Teich“ : samO. *tu*, *to*, Jur. *to* usw., wog. *tū-r* usw. ds.

130. Gilj. *tuv* „Bruder“ A : samSajan *tuba*, O. *tibe* „Mann“ usw., *tibe-na*, *tim-na* „Bruder“ (*na* „Kamerad, Gefährte“), tschuktsch. *tum-g* „Kamerad, Freund“, auch bei „Bruder“ und „Schwester“ gebraucht, usw., vgl. Lit. 3, 60, Nr. 15.

131. Gilj. *təm* „Moosbeere“ A aus **tom* : finn. *tuomi* aus **tōme*, tscherem. *lom-bə* „Faulkirsche, Traubenkirsche“. Zum reduzierten gilj. *ə* aus *o* vgl. Nr. 127. 190. 315.

132. Gilj. *tam* „viel sein“, *tam-la-ram-la* „viel“ A mit Adjektivsuffix : tschuktsch. **lam*, mordw. *lamo* ds., vgl. Lit. 3, 37, Nr. 325. Zu *t/r l* vgl. Lit. 3, 46 und 49, unten Nr. 155 usw., ferner *l* aus *d* Nr. 202 und die fgr. Parallele Nr. 207.

133. Gilj. *tama*, *tam* „ruhig“ A, S : syrj. *ram* „ruhig, still, sanft“, ostj. *rom* „nett, sanft, ruhig, mild“, tschuktsch. **rom* „ruhig“, vgl. Lit. 3, 35, Nr. 391 und oben Nr. 2.

134. Gilj. *tayr/raŋr* „bereiten, vorbereiten“ A aus **tayt* : samO. *takt* ds. Da Konsonantengruppen aus dorsalen plus apikalen Lauten nicht existieren, wird die Gruppe gilj. *ŋr* mit auslautendem festem *r* notwendig und verständlich, vgl. Nr. 17 usw.

135. Gilj. *tau* S, *təu* A „sich gewöhnen“, *rau* S, *rəu* A „lehren“, *ph-rəu* „lernen“ A, wörtlich „sich lehren“ : samJur. *to*, *tu* „lernen, sich gewöhnen“.

136. Gilj. *tik*, *tək* „warm“ A, *reə* „von Fieber befallen sein“ S aus **rek* : wog. *rēy*, *riy* „Hitze“ usw. Zu gilj. *ə* aus *i* vgl. Nr. 227. 343, II 16.

137. Gilj. *txa*, *rxə* „kosten, coûter“ A aus **taə*, *tək* : samO. *tāk* „Ware“. Zu der rekonstruierten Form vgl. Nr. 256 ff. Semantisch vgl. z. B. tschuktsch. *vil* „Habe, Ware, Preis, kosten“.

138. Gilj. medial *-txop*, initial *e-ryop* „anfassen, berühren, in Bewegung setzen“ A : samO. *tuṣ* „in Bewegung setzen, schütteln“. Zum postkonsonantischen *x* vgl. Nr. 22 usw.

139. Gilj. *tikr* „Bast“ A aus **tikt* : wotj. *šikt* „Bastschuh flechten“ usw. mit fgr. **ś*, vgl. Lit. 17, Nr. 139. Gilj. *-r* im Auslaut ist notwendig, weil die Gruppe *kt* nicht existiert. Da altem *ś* normal gilj. *c* entspricht, ist hier der Anlaut gilj. *t-* offenbar aus regressiver Distanzassimilation der Konsonantenfolge *ś-t* zu *t-t* entstanden, vgl. Nr. 7 usw.

Ainu :

140. Ainu *ta* in *ta-x*, *ta-t* „Birkenrinde“ : samJur. *tae*, Jen. *te*, *tē*, T. *t'ie*, O. *twe*, *tūe*, *tō* ds.

141. Ainu *to* „Brust“ : samJur. *to*, *tu*, Jen. *tua* „Flügel“, O. *tu*, *tū* „Flügel, Feder“. Semantisch vgl. lat. *pectus*, ai. *pakṣa-* „Flügel“ usw.

142. Ainu *toj* „Erde“ : samO. *toj*, *t'ū* „Erde, Lehm, Sand“.

143. Ainu *tom* „Seite“ : samO. *toṣ* „Rand“. Auslautend ist samO. *-p*, *-m* ein einziges Phonem.

144. Ainu *tomba* „zuschließen, bedecken“ : samO. *tūmba* „zudecken, zuschließen“.

Inlaut :

145. Gilj. *ətə* „vor“ A : finn. *ete-* ds. usw., vgl. Lit. 3, 18, Nr. 130. Gilj. *ə* aus *e*, vgl. Nr. 189. 243. 325. 339. 343.

146. Gilj. *iti* „Kinnlade“ A, S mit prothetischem Vokal bzw. Antizipation des palatalen Elements aus **t'i*, *t'i* : samJen. *t'ī*, O. *teu*, *tiu*, *tim*, T. *t'imī*, Jur. *t'ibea*, *t'iwie*, *t'iw*, *t'ew* „Zahn“. Die ursprüngliche Bedeutung ist „Kauer, Beißer“, vgl. ahd. *kiuwan*, aslav. *žvati* „kauen“, ahd. *kewa* „Kiefer“, lat. *gingiva* „Zahnfleisch“ usw. Zu dem Auslautverlust der Labiale vgl. oben Nr. 78. Zum Anlaut vgl. den prothetischen labialen Vokal Nr. 172.

Inlaut : vgl. ferner Nr. 11. 63. 114. 249.

Auslaut :

147. Gilj. **at* in initial *j-at*, medial *h-at* „Baumrinde abreißen“ A : samJur. *η-ad* „abschälen, schinden“ mit sekundärem velarem Nasal im Anlaut vor Vokal, vgl. hier passim. Im Auslaut gibt es keine apikale Media im Giljakischen.

148. Gilj. *it* „sagen“ : samJen. *it* ds. Dazu gilj. *ci-f* „Wort“ aus **it-f*, *ti-f* mit dem Suffix von Nr. 10 usw.

149. Gilj. *ut* S, *vic* A „Körper“, ainu *ut* „Körperseite“ : ostj. *èt* „Körper“. Gilj. *c*, vgl. Nr. 76 usw., hier nach palatalem Vokal wie in IV Nr. 4.

Zum Auslaut vgl. ferner Nr. 58. 77. 90. 99. 150. 209. 337. 367, für *-t/-r* ferner Nr. 32. 134. 139. 247. 248. 255.

7. Stimmloser aspirierter apikaler Verschlußlaut

Anlaut:

150. Gilj. *that* „Morgen, morgens“, *that-n* „früh“ S, *that* „Morgen, morgens“ A : samJen. **tat* in *tati*, *tate* „erwachen“. Semantisch vgl. z. B. unten Nr. 256 oder tschuktsch. **kuj* „aufwachen“, wog. *χuj* „Sonnenaufgang“ usw., Lit. 3, 26, Nr. 207.

151. Gilj. medial *-thiv*, initial *irhp* „sich setzen“ A, S : samJur. *t'i* ds. aus **tiv* ?

152. Gilj. *thol-i*, *rhol-i* „durchkreuzen, durchqueren, gehen durch“ A, *tlo-i* „laufen, fliehen“ S : tschuktsch. **tulā tola* „gehen, fahren“, tscherem. *tola* „kommen“ usw., vgl. Lit. 3, 18, Nr. 128. Zum Suffix gilj. *-i* vgl. Nr. 14 usw.

153. Gilj. *thulf* „Winter“ A, S : finn. *talvi*, wotj. *tol*, wog. *tāl* usw. ds. Dazu mit semantisch differenzierendem Ablaut die nach dem Winter benannten Jahreszeiten gilj. *tilf* „Herbst“ A, *toľ* „Sommer“ A, S, ferner mit Nasalpräfix *m-rolf* „alt“ A, vgl. semantisch lat. *vetus* „alt“, griech. *vetos* „Jahr“ und ähnliche Bezeichnungswandel auf anderen Gebieten. Zu dem präfigierten Nasal vgl. Nr. 158. 164, IV 11. 48. 73 und ähnlich *n-* IV 68 : diese Praxis paßt eher zu Kapitel IV, aber nicht zum Uralischen.

154. Gilj. *thoos* „Tannenzapfen, Zedernuß“ A aus **toks* : fgr. **sVks* in syrj. *sus* „sibirische Zeder“, wotj. *susy-pu* „Wacholderstrauch“, ostj. *texət* „Zeder“ usw., vgl. Lit. 17, 76. Während die vorhergehenden Nummern regelmäßige Entsprechungen der Apikale zeigen, geht hier und in der folgenden Nummer gilj. *t* auf altes **s* zurück, vgl. Nr. 7 usw., wie im Obugrischen und in der tschuktschischen Gruppe, worüber Lit. 18, Nr. 45 weiteres Material bringt und interpretiert.

155. Gilj. *thag-r* „Erdeichhörnchen“, *laq-rh* „Eichhörnchen“ A mit nominalem Suffix aus **tak/laq* : ostj. *tāŋkə*, *Lāŋki*, wog. *lēryn* ds. Zum Wechsel *t l s* usw. vgl. Lit. 3, 46. 49, oben Nr. 132 usw., unten Nr. 349 ff., ferner gilj. *γot*, *gol* „abnehmen“ A.

8. Liquida *r/t*

Anlaut:

156. Gilj. *raj-u* „schreiben“ A mit faktitivem Suffix aus **taj* : ostj. *təj*, wog. *tāj* „weben“. Semantische Parallelen der Sphäre „bunt machen, stecken usw., schreiben“ sind in Eurasien bekannt und verbreitet, vgl. z. B. wog. *χans* „malen, zeichnen, schreiben“, *χansä* „Tätowierung“, *χansāy* „bunt“, tschuktsch. *kāli* „bunt“ wird vom Tätowieren, Malen usw. gebraucht, *kālikāl* „Zeichnung, Karte, Buch, Brief“ usw., mordw. *šorma* „Buntwerk, Stickerei, Schrift, Brief“ usw., griech. *poikilos* „bunt“, slav. *pisat'* „schreiben“.

157. Gilj. *raxə* „hängen bleiben, festhängen“ S : wog. *taγy* „hängen bleiben“, *tayāt* „aufhängen“. Im Folgenden wird auf gilj. *t/r* nicht mehr besonders hingewiesen.

158. Gilj. **raγ* in medial *-m-raγ-i*, initial *e-m-raγ-i* „sich langweilen, faulenzen“ A, S : samJur. *taγ* „Zeit, Muße haben“. Labiales Präfix vgl. Nr. 153 usw., Suffix vgl. Nr. 14 usw. Gilj. *mt* existiert nicht.

In A gibt es das homophone Verbum „vertreiben, verjagen“, das, wenn ein alter Auslautwandel *-ŷ -n* angenommen werden könnte — ein Wechsel, der übrigens innergiljakisch nicht selten ist, vgl. Nr. 297. 301. 311, *naŷ* S, *ŷaŷ* A „jung“, *nañ*, *ŷañ* „Tanne“ S und viele andere, ferner Nr. 19 usw. — mit samJur., Jen. *tan* „fahren, jagen“, T. *ton* „fahren, jagen, treiben“ vergleichbar wäre.

159. Gilj. **ras* in medial *-raz*, initial *e-zra* „zielen (beim Schießen)“ A : wog. *ras* „werfen“. Initial kann man weder **erza* noch **ersa* erwarten, da die erste Konsonantengruppe nicht, die zweite an- und inlautend nicht vorkommt, weshalb Metathese eingetreten ist und zwar zu gilj. *zr*, da auch *sr* nicht existiert. Die beiden Bedeutungen stehen einander nahe, vgl. wotj. *yb*, minger. *soŷ* „werfen, schießen“.

160. Gilj. *rer* „nicht können“ S : wog. **tēr* in *tēr-ən* „Krankheit“. Semantisch vgl. tschetsch. *camg-ar* „Krankheit“, *camg-uš* „krank“, d. i. *ca-mag* „nicht können“.

161. Gilj. *rər-u* „lassen, loslassen, losbinden“ A aus **rar/tar* : wog. *tār-āt* „lassen, entlassen“. Beide Verba haben faktitive Suffixe.

162. Gilj. *ŷə-rəŷr* „Flügel“ A, wörtlich „Tierflügel“ aus **ŷa-roŷər*, *-roŷal* : ostj. *toŷəl* „Feder, Flügel“, mordw. *tolga* ds. usw. Dazu gehört gilj. *ŷa-ŷr-i* „Schulter“ mit nominalem Suffix aus **-rŷr-* : gilj. *r* plus dorsale Spiranten plus *r* existiert nicht, nur Verbindungen von Dorsalen und *r* sind möglich.

163. Gilj. *roz* „teilen“ A, S aus **orc*, *ort* : wog. *urt*, ostj. *ort*, *urt* ds. Metathese im Giljakischen ist notwendig, weil es auslautendes *-rt*, *-rc* nicht gibt. Zum Wechsel *t c* vgl. Nr. 76 usw.

164. Gilj. *m-ruŷsk* „Baumschwamm, faule Stelle im Baum“ A mit Nasalpräfix, vgl. Nr. 153, aus **tu'dk* : samJur. *tudako* „Pilz“. Da *-dk*, *-tk* im Auslaut unmöglich sind, ist vor der Konsonantengruppe, deren in intervokalischer Stellung spirantisch gewordener Apikal im Giljakischen nicht existiert, sondern sibilantisch werden mußte, der nasale Füllaut notwendig eingeschaltet worden.

Ainu :

165. Ainu : *e-rümü* „Maus“ : samK. *thumu*, T. *tomu*, O. *tama*, *tawa* ds. Sekundärer Vokal vor anlautendem *r-* wie in vielen Sprachen, vgl. Nr. 172.

Inlaut :

166. Gilj. *arŷ* S, *ərŷ* A „zustopfen, verkorken, (Licht) ausschalten, bedecken, umgeben“ : wog. *vrŷ*, *arŷ-i* „Fischzaun, Bachreue“, korj. *aŷŷ* „Fischzaun, bedecken, zustopfen, verschließen“. Altes *r* kommt korjakisch nicht vor, darauf geht korj. *j* normal zurück.

167. Gilj. *h-erŷ* „dunkelbrauner Fuchs“ A aus **reŷ* : finn. *reŷo*, lapp. *rēpī* usw. „Fuchs“. Dazu gehört auch gilj. *pla-rŷ* „Silberfuchs“ aus *pla-* von *pla-ju* „glänzen“ usw., oben Nr. 23, und *-reŷ*.

168. Gilj. *eryi* „Multbeere“ A aus **e-mry-i* mit nominalem Suffix : samJur. *maraya*, Jen. *moragga*, T. *mura'ka*, wog. *morax*, ostj. *mūrax*, finn. *muurain*, tung. *moroyo* usw. ds., ein verbreitetes Wanderwort in Nordeurasien. Gilj. *e-* ist sekundärer Vokal im Anlaut vor einer hier sonst untragbaren Konsonanten-

gruppe, die erleichtert werden mußte, vgl. Nr. 317, so daß der labiale Nasal ausgedrängt wurde: inlautend gibt es bei mittlerem *r* nur gilj. *-vrk-* und *-vrq-*. Zur Reduktion der Vokale, die auch in der tschuktschischen Gruppe stark auffällt, vgl. Lit. 3, 50, und in nichtersten Silben bis zu ihrer Zerstörung führen kann, vgl. Nr. 25.

169. Gilj. *h-ira* „blauer Fleck (von Schlag, Verletzung u. ä.)“ A mit sekundärem Anlaut: samJur. *jier*, *jēr* „verwunden, treffen“.

170. Gilj. *ory-rh* „eine Art Robbe“ A mit nominalem Suffix aus **roy*, *rok* bzw. **royk*: lapp. *roa'kkä* „große Robbe männlichen Geschlechts“. Zum Auslaut vgl. Nr. 17 usw. Das sonore Nominalsuffix gilj. *-r*, *-rh* ist lebendig und produktiv, vgl. Nr. 197. 236. 237. 259. 269. 297. 317. 324. 341. 345. 347. 348. 365, II 25, III 3, IV 64. 69. 72. 84.

171. Gilj. **urqe* „Geruch“ in *ya-vrqe* ds. A, wörtlich „Tiergeruch, Witterung“ aus **ruqe*: finn. **tök*, tschuktsch. **toke* „riechen“, vgl. Lit. 3, 17, Nr. 113.

172. Gilj. *uru* „zählen, lesen, achten, ehren“ A aus **(u)luw*: wog. *luw-int* „lesen“, mordw. *lov*, *luw* „zählen, rechnen, lesen“, tscherem. *lu* „zehn“ usw., ung. *olvas* „lesen“ usw. Zu den Liquidae vgl. Nr. 9 usw.

Inlaut: vgl. ferner Nr. 74. 96. 97. 121. 254. 257. 265. 272. 307. 352. 361.

Auslaut:

173. Gilj. *ar* „Teil, Anteil“ A aus **tar*: samT., O. *tar*, K. *thār*, Jur. *t'ār* „teilen“. Der Anlautverlust kann interpretiert werden entweder durch direkten Schwund des stimmlosen Verschluslauts, vgl. IV, Nr. 50. 60, wie bei anlautendem *k-* Nr. 256 ff. oder durch Dissimilation der Folge *r-r* zu Null *-r* bei der Rekonstruktion **rar*.

174. Gilj. *eur* „Hinterbein“ A: wog. *jeur* „Hüfte, Lende“. Vor dem Vokal *e* entwickelt sich leicht bzw. wird leicht aufgesogen ein palataler Vorschlag von sekundärem Halbvokal *j*.

175. Gilj. *or* „Seite, Rand, Ufer, Ende“ A, S: wog. *ur* „Seite, Ecke, Teil, Gegend“.

176. Gilj. medial *-or*, initial *j-or* „treffen, begegnen, entgegengehen“, *v-or* „sich treffen“ A: wog. **or* in *orr-taxt* „einander begegnen, treffen“ mit reziprokem Suffix.

177. Gilj. *h-or* „schmackhaft“ A, S mit sekundärem Anlaut: wog. *ör-m* „kosten“ mit momentanem Suffix, z. B. in Verbindung mit „schmackhaft“ in dem Satze *tat lovmma örmälän, ätäy am at ätäy* „koste diese Suppe, ob sie schmackhaft ist oder nicht“, Vog. Nyj. 215 f.

178. Gilj. *jor* „sich biegen, sich krümmen“ S: ostj. *jawr* „krumm, gebogen“.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 10. 12. 20. 30. 34. 52. 54. 55. 62. 81. 92. 128. 160. 161. 185. 196. 208. 213. 218. 221. 228. 247. 256. 270. 276. 300. 304. 316. 322. 325. 340. 351.

9. Aspirierte Liquida *rh*

Anlaut:

179. Gilj. *rho* „tragen“ A, S, *rhu* „gehen nach, sammeln“ A, S: finn. *tuoda* aus **tō*, mordw. *tu(j)*, ostj. *tu*, wog. *tū-l* „bringen, führen, holen“:

180. Gilj. *rham-i* „Schläfe“ mit nominalem Suffix aus **ramb* : samJur. *lambe-ha*, *rampe-ha* ds. usw., vgl. Lit. 19, 338. Da Labiale neben Labialen nicht existieren, ist die ursprüngliche Konsonantengruppe zu gilj. *m* vereinfacht worden.

Inlaut:

181. Gilj. *h-irhk* „Laus“ A, S aus **rik/tik* : tschuktsch. *täqi* „kleiner Käfer, Schabe“, korj. *täqāj* „Ameise“, lapp. *dikke*, tscherem. *ti* usw. „Laus“, vgl. Lit. 3, 19, Nr. 140.

Auslaut:

182. Gilj. *erh* „Vater“, *irh* „Mutter“ S : samO. *ära*, *era*, *ira* „Alter, Greis“.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 289. 326.

10. Stimmloser Sibilant

Anlaut:

183. Gilj. *caq* „Wiege“ A : samO. *čak*, *čaŋ* usw. „ausbreiten, unterbreiten“, *čakoš* usw. „Schlafstelle, Lager, Bett“.

184. Gilj. *caqa* „fest, stark, kräftig“ A : samJur. *sa'a* „stark, heftig“ aus **saka*, wog. *saka* „sehr“.

185. Gilj. *caqr* S, mit sekundärer Metathese *carq* A „auffahren, losstürzen, springen“ : wog. *(nṽŋχ-)sṽχr* „(auf)fahren, losstürzen“. Dazu mit gilj. *ŋa* „Tier“ komponiert *ŋa-zaqr* „erschrecken (intransitiv)“ A, S, transitiv *ŋa-zaqr-u* ds. A mit faktitivem Suffix, wörtlich „wie ein Tier auffahren“. Die Metathese des sonoren Lautes ist nichts anderes als die bekannte Antizipation der Qualität palataler oder labialisierter Konsonanten als *i* bzw. *u*.

186. Gilj. *cap* „drücken, Zange“ A, S : wog. *šap* „drücken“ mit Präverb *təmər-* „darauf“, *il-švṗ-mvṭ* „sich hineinzwängen, stecken bleiben“ (*il* „unter“).

187. Gilj. *cavr* „grau“ A : wog. *šül*, *čöl* ds.

188. Gilj. *cəŋ* „Kraft, Stärke“ A aus **caŋ* : samJur. *saŋ-owo*, T. *sank-agā*, *sank-utua* „schwer“.

189. Gilj. *cər* „Rand, längs, entlang“ A aus **cer* : wog. *sěl*, ung. *szél* „Rand“ usw.

190. Gilj. *cəu* „kriechen“ S aus **cog* : samO. *sok* ds. Zu dem weit verbreiteten bekannten Wechsel *g w* vgl. noch Nr. 240, V 62. 142. 145.

191. Gilj. **cip* in medial *-cf*, initial *i-zv* „anspannen, binden“ A, *cf-ar* „Kette“, *cf-ər* „Hundehalsband“ : wog. *sip*, *šip* „Hals“, *sip-il* „umhalsen, umarmen“.

192. Gilj. *co* „Rand, Ufer“ A : finn. *suu*, wog. *sū-p* „Mund“ usw.

193. Gilj. *co* „sich krümmen, sich biegen“ A : wog. *sō* „krumm, schief“.

194. Gilj. **com/som* in medial *-cmo*, *-smo*, initial *e-zmo* „gern haben, lieben, sich freuen“ A : wog. *šōm* „lieb, teuer“.

195. Gilj. **com* in *com-som-u* „still sein, schweigen“ A : samO., Jen. *sū* „still, ruhig“ aus **suw*.

196. Gilj. *comr* „Blatt“ A aus **corm* : finn. *sormi* „Finger“. Da gilj. *r* plus *m* im Auslaut nicht existiert, mußte Metathese eintreten, die z. B. im

Tschuktschischen ebenso notwendig ist, vgl. tschuktsch. *omr* „fest“ aus **orm* usw., Lit. 3, 13, Nr. 75 und S. 49, 7a. Semantisch vgl. Nr. 101. 103 oder andere ähnliche Parallelen, z. B. tschuktsch. *kuku* „Warze, Auswuchs am Baum, Blatt“ usw., Lit. 3, Nr. 184 oder malag. *rantsan-tanana* „Finger“, wörtlich „Zweig der Hand“.

197. Gilj. *coŋ-ŋh* „Kopf, Hügel“ A, S mit nominalem Suffix: ostj. *soŋk* „Berg, Hügel“, wog. *saŋkw*, tscherem. *čoŋa* „Hügel“, mordw. *čoŋga* „Insel“.

198. Gilj. *cos* „erlöschen“, *coz-u* „auslöschen“ A, *cor* „begossen, benetzt, durchnäßt werden“ S: wog. *sōs*, ostj. *sās* „gießen, ausgießen, begießen“. Dazu gilj. *tor* „erlöschen“, *tor-u* „auslöschen“ S mit sekundärem *t*, vgl. Nr. 7 usw., und *r* wie in A *cor*, vgl. Nr. 200.

199. Gilj. *cuk* „Hügel“ A: samO. *sok* „Vorgebirge“.

200. Gilj. *cus* A, *turh* S „Fleisch“: samO. *t'uš*, *t'os*, *čoš* „Talg“. Ähnliche Entsprechungen vor palatalen Vokalen im Folgenden. Semantisch vgl. wotj. *syl'* „Fleisch“, syrj. *syl* „Fett, Talg“, tscherem. W *šil* „Fleisch“, *šel* „Fett, Talg“ usw.

201. Gilj. *cif* „Pfahl, Pfosten“ A aus **cip/cib*: samJur. *t'ieb*, *t'eb*, O. *tib*, *tībe*, *čibā* „Stöckchen“. Nicht entlehnt aus tung. **tip* in lam. *tip-kə* „Nagel, Pflock einschlagen“, *tip-kir*, ew., neg. *tip-kān*, orotsch. *tipa*, ud. *tikpə*, gold. *tukpən* „Nagel“, welcher gilj. *crows* heißt.

202. Gilj. *cla* „eine Art Harpune“ A, S aus **cida*: samK. *t'ida* „Speer“. Gilj. *l* aus *d* über die Spirans *ḍ*, weil *c*-Laute plus Apikale nicht möglich sind, vgl. Nr. 207.

203. Gilj. *cuñ* „riechen“ S: samJur., Jen. *t'in*, T. *t'in* ds.

Inlaut:

204. Gilj. *uxci-ŋ* „Sklave, Diener“ S mit nominalem Suffix, ainu *usi* ds.: jukag. *uši*, *uci-l* „Arbeiter, Knecht“, samO. *uč*, *ut'* „arbeiten“, wotj. *už*, *už* „Arbeit, Sache, Beschäftigung, schwierige Lage, Schwierigkeit, schwere Arbeit“. Gilj. *x* Füllaut auch vor Konsonant, vgl. Nr. 22 usw., 318.

Auslaut:

205. Gilj. *oc* „aufheben“ S: samO. *wuet'*, *wac*, *wat'* ds.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 7. 39. 65. 76. 83. 84. 89. 93.

11. Derselbe Sibilant, aspiriert

Anlaut:

206. Gilj. *cha-f* „Schleifstein, Wetzstein“, *za* „schlagen“ A, S aus **sad*: samJur. *sad* ds. Auslautverlust nicht vorhandener stimmhafter Media, vgl. Nr. 298, II 27, V 30, weil ihn der konsonantische Anlaut zuläßt, dagegen Nr. 147 mit vokalischem Anlaut.

207. Gilj. *chalu* S, *chalū* A „Nebel“: samJur. *sār'u*, *sal'u*, Jen. *sare*, O. *sāro*, *soro* usw., finn. *sade* „Regen“. Der Wechsel der Liquida und *d* gehört in die fgr.-sam. Lautgeschichte, die hier nicht zu behandeln ist.

208. Gilj. *char* „voll werden, sich füllen“, *sar-u* „füllen“ A, S: samO. *sēr*, *šer*, *šēr* „hineingehen“, *sēr-bal* „hineingegangen, voll“. Zum Vokalismus

vgl. Nr. 155. 210. 212. 296, ferner Nr. 55 usw. und endlich zu *par* „ausbreiten“ Nr. 9 *ver-la* „breit“, *ver-s* „Breite“.

209. Gilj. *chat* „Glück haben, Erfolg haben“ A : wog. *šat* „Glück“.

210. Gilj. *che* „trocknen, vertrocknen“, *se-u* „trocken machen“ A aus **ceg*, ainu *sak-i*, *sax* „trocken“ : samO. *čak*, *čag*, *ček* „austrocknen, trocken machen“, *ček-ebel*, *čeg-ebel* „trocken“ usw. Zum Auslaut gilj. *-g vgl. Nr. 277. 296. 362.

211. Gilj. *čəŋk*, *čək* „Feuer, Ofen“ A : wog. *səŋk*, *səx* usw. „Hitze“.

212. Gilj. *čəlm* „Handfläche“ A, S aus **calm*, *zelm-zelm* „streicheln“ A : samJur. *salmu-i*, *salmu-k* „glatt“. Auch hier, wie schon so oft, Verlust des auslautenden - labialen - Vokals nach dem labialen Nasal gilj. *m* infolge der Tendenz zu einsilbigen Stämmen, die dann wie in der tschuktschischen Gruppe oft redupliziert werden können und müssen, in bestimmten Fällen, z. B. beim casus absolutus gegenüber obliquus im Tschuktschischen. Vgl. Nr. 25.

213. Gilj. *chxevr* in *chxevr-ŋa* „Raupe“ A, wörtlich „Kriechtier“ aus **ceur* : samT. *šūr* „kriechen“. Zum postkonsonantischen gilj. *x* vgl. Nr. 22 usw.

214. Gilj. *cho* „Fisch“ A, S aus **cor* : wotj. *čor-yg* ds. mit diminutivem Suffix, syrj. *č'eri* ds. Die Rekonstruktion ist nicht ganz sicher, vgl. IV, Nr. 35. Das wotjakische Suffix ist verständlich, z. B. kommt tscherk. *pčəžəje* „Fisch“ nur so, mit *žəje* „klein“ vor, so daß es sogar heißt *pčəžəje jyn* „großer Fisch“ : die diminutive Funktion verblaßt und vergeht auf vielen Gebieten in Wörtern mit solchen Suffixen.

215. Gilj. *cho* in *cho-la* „arm“ A mit Adjektivsuffix : wog. *saw* „Not, Mangel, Unglück“, *saw-ij* „arm, bedürftig“.

216. Gilj. *chox* „Stoßzahn“ A aus **cok* : samO. *čok*, *t'ok* „hineinstoßen“. Daher die Bezeichnung gilj. *chug-ŋəx* „Walroß“ nach seinen charakteristischen Stoßzähnen, vgl. Nr. 297.

217. Gilj. *chox* „alle, ganz, Herde, Gruppe“ A aus **cok* : wog. *šokh*, *šoka* usw. „alle“.

218. Gilj. *chomr* „sich von den Zügeln, dem Gespann losmachen“, *somr-u* „anspannen“ A mit faktitivem Suffix aus **corm* : mordw. *šulma*, *šulmo* „Knoten“, *šulma* „binden, anbinden“, finn. *solmi*, *solmu* „Knoten“ usw. Zum Schwund des auslautenden Vokals vgl. Nr. 25 usw., Nr. 212, zur Metathese *mr* aus *rm* Nr. 196 : auslautend existiert gilj. *ml* nicht.

219. Gilj. *chŋa*, leniert in initial *e-zŋa-ŋv* „erwürgen, erdrücken, erstickern“ A aus **caŋ* : samO. *t'əŋ-e*, *t'əŋ-u* „Tierfalle, Hasenfalle“. Es liegt ein Kompositum aus Nomen plus Verbum vor, dessen zweiter Bestandteil *ŋv* mit *ŋav* „ausdrücken, auspressen, melken“ A identisch ist, vgl. V Nr. 68. Dieses gehört wiederum mit anlautendem konsonantischem Ablaut zu *əau* „verschlucken, verschlingen“ A, beides expressive Wörter, vgl. z. B. awar. *q'a*, tab. *üq'ü* „drücken“, awar. *kk've* „schlucken“, lakk. *ɔ'euq* „ertrinken, verschluckt werden“. Die Metathese von *əŋ* zu gilj. *ŋa* ist unumgänglich, denn sonst wäre die Gruppe *ŋŋv* entstanden, die nicht existieren kann. Für diese und die folgenden Nummern vgl. Nr. 200 ff. mit denselben Entsprechungen von gilj. *c*.

220. Gilj. **chep* in medial *-chev*, initial *e-sp* „stechen“ A, S, *chev-l* „Spieß,

Bratspieß“, *chev-s* „Harpune“, *cho-sp-s* „Haken, Harpune“ A, worin *cho* „Fisch“ Nr. 214: samJur. *t'eab*, T. *t'efa* aus **t'ep-a*, Jen. *teb-o* „Nagel, Pflock“.

221. Gilj. *chir* „neu“ S, *chus* ds. A aus **cur*: tschuktsch. *tur tor* „frisch, neu, jung“, finn. *tuore* „frisch“ aus **töre* usw., vgl. Lit. 3, 17, Nr. 114. Zum Anlaut ist außerdem auf den innergiljakischen Wechsel *c t* hinzuweisen, vgl. Nr. 7 usw. Zu A *s* aus S *r* vgl. dieselbe Entwicklung auf anderen Gebieten, z. B. im Mongolisch-Türkischen: hier liegt meines Erachtens eine starke Stütze für die Interpretation N. POPPES.

222. Gilj. *chxon-s* „Ware“ A mit dem Suffix Nr. 40 usw. aus **con* „verkaufen“, vgl. Nr. 22 usw.: wog., ostj. *tin* „Preis, verkaufen“ usw., wotj. *dun*, *don* „Preis, Wert“ usw.

223. Gilj. *chlə* „Fingerhut“ A aus **culə*: wog. *tuł'a* „Fingerring, Fingerhut“, ostj. *tuļ* „Finger“ usw. Dazu gilj. *uclə* „mit den Fingern auslecken“, z. B. einen Topf, Kessel, S aus **culə*, vgl. Nr. 56 usw.

Für auslautendes *-ch* vgl. Nr. 31.

12. Stimmlose sibilantische Spirans

Anlaut:

224. Gilj. *sav* „bewachen, hüten“ S mit reflexivem Präverb *phe-* S: ostj. *sav* ds.

225. Gilj. *si* in *si-nə-f* „Grube“ A, d. i. „Loch-mach-Ort“, vgl. Nr. 298, ainu *si* „Loch“: samJur. *sī*, T., Jen. *sie*, K. *ši* ds.

226. Ainu *sin* „binden“, gilj. *čno-x* S, *tno-x* A, S „Riemen“ mit nominalem Suffix, also **con/ton* aus **sit/sot*: kamtsch. *śit* „Gürtel“, finn. *side* „Band, Binde“, *sitoa*, mordw. *sod* „binden“ usw., vgl. Lit. 3, 42, Nr. 367b. Gilj. *n* aus *t* bzw. *d*, da weder *t-* noch *c-*Laute vor apikalen Verschlußlauten möglich sind. Wechsel von *i o* auf vielen Gebieten, im Fgr. usw., vgl. Nr. 15. 221. 303. 319, IV 6. 79.

227. Gilj. *siv-u* S, *sə-u* A „wegnehmen, abnehmen, herunternehmen, ausziehen, abstreifen, losbinden, befreien“, wörtlich „leicht machen“ aus **sib*: samJur. *sībi*, Jen. *sebi*, *sebe*, O. *sep-ka*, *šāpe* usw. „leicht“.

228. Gilj. **sor* „trocken (werden)“ wegen *chor-ku* „trocken machen“ S mit faktitivem Suffix: wog. *sūr*, ostj. *sār* „trocken werden“, wog. *sūr-am*, ostj. *sār-am* „trocken“ usw. Die Rekonstruktion gilj. **sor* ist auf Grund der transitiven Verbalform als sicher anzusehen, aber auch der Anlaut gilj. *c* reicht schon als genaue Entsprechung von obugr. *s-* aus.

229. Gilj. *suk* „hängen“, *sug-u* „hängen, aufhängen“ S: ung. *csügg* „hängen“ aus **čuk*? Das Wort hat keine Etymologie.

Ainu:

230. Ainu **sa* in *sa-mbe* „Herz“ mit demselben Suffix wie *ka-mbe* „Meer“: samT. *sa*, *soa*, Jur. *seai*, *siai*, Jen. *seo* usw. „Herz“.

231. Ainu **si* in *si-k*, *si-s* „Auge“, gilj. **ce* in *ce-ññau* „Augen aufsperrern, aufreißen“ A, dessen zweiter Kompositionsteil das Verbum *e-ññau* „bewegen, rühren“ A ist: samJen., O. *sei* „Auge“ usw. ? Vgl. V Nr. 53.

232. Ainu **sino* in *sino-t*, *sino-x* „spielen“: samJur. *seano*, *šanū*, O. *sana*, *sane*, *san* „Spiel“.

233. Ainu *siri* „anziehen“: samJur. *sier*, T. *sear*, Jen. *ser*, O. *sier*, *sēr*, *šer* ds.

Auslaut:

234. Gilj. *os* „Wurzel“ A, S : ostj. *woš*, tscherem. *wož*, syrj. *vuž* ds. usw., vgl. Lit. 20, Nr. 107.

235. Gilj. *os* „zürnen, zornig werden“ S : wog. *oš*, *oš* ds.

236. Gilj. **us* in *us-qə-rh* „kleines Schaf“ S mit diminutivem und nominalen Suffix : wog., ostj. *oš* „Schaf“.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 13. 48. 49. 70. 72 154. 159. 198. 200. 239. 259. 269. 271. 282. 286. 293. 294. 342. 366.

13. Stimmhafte sibilantische Spirans

Inlaut:

237. Gilj. *azy-i* „Kiemen“, *azm-r* „Bart des Wales“ A, beide mit nominalen Suffixen, aus **sam* : wog. *sām* „Fischschuppe“ usw., vgl. Lit. 17, 35. Es ist hier nur leniertes gilj. *z* möglich, da *s* vor *η* und *m* nicht existiert. Zum Wechsel von *m η* vgl. Nr. 92 usw.

Auslaut:

238. Gilj. *oz* „aufwachen“ S, „aufstehen“ A : samO. *wueš*, *waš*, *was* „aufstehen“.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 163.

14. Stimmloser vorderdorsaler Verschlußlaut

Anlaut:

239. Gilj. *kas-kas* „Gesundheit“, *kas-kaz-la* „gesund, kräftig“ A : samT. phonologisch *kat'a* in phonetisch *kait'a* „Gesundheit“, *kait'a-ra* „gesund“.

240. Gilj. *ke* „gespannt werden, sich ausdehnen“, d. i. *ge* : samJur. *wy* „spannen (Bogen, Seil)“ usw., vgl. Lit. 12, 46. Zu dem verbreiteten Wechsel von *g w* vgl. Nr. 190.

241. Gilj. **kem* „Blut“ in *kespi* „Tropfen“ A, wörtlich „Blutstropfen“ aus **kepsi*, *kemsi*, ainu *kem* „Blut“ : samK. *khem*, Jur. *hēm* aus **kēm*, O. *kām*, *kam*, *kəm*, T. *kam* ds. Zu der Interpretation von gilj. *kespi* ist zu bemerken, daß Metathese von *ps* zu *sp* nach Wandel von *ms* zu *ps* notwendig war, weil hier Konsonantengruppen weder von inlautenden Labialen plus *c ch ʒ ɳ s* noch von *sm* in irgendeiner Stellung existieren. Das zweite Kompositionsglied **si* könnte, da samO. *sī*, *ši* „Schaum“ semantisch nicht paßt — anderes aber ist unbekannt — wohl das Wort für „Auge“ oben Nr. 231 sein, wenn man sich dabei an die Bedeutungskreise z. B. von finn. *silmä*, ung. *szem* „Auge, Masche, Körnchen, Beere“ usw. erinnert.

242. Gilj. *kə* „fallen (von atmosphärischen Niederschlägen)“ A aus **ka* : samJen. *ka'* „fallen, sich herablassen“, kamtsch. *ka* „fallen“. Dazu mordw. *kaj* „hinwerfen, hineinlegen, ausgießen“ ?

243. Gilj. *kəl* „lang“, *kəl-s* „Länge“, *gəl-u* „verlängern“ A : mordw. *kel*, *kele* „Breite“, *kelej*, *keli* „breit“.

244. Gilj. *kəy* „frieren“ S, A, *gəy-u* „gefrieren lassen“ A aus **kay* : samT., O., K. *kan* „erfrieren“, Jur. *hañ* „Kälte, erfrieren“ aus **kañ*. Zu den auslautenden Nasalen vgl. Nr. 19 usw. Jur. *h* geht normal auf *k* zurück, vgl. Nr. 241 usw.

245. Gilj. *kəp* „Faulbeere“ A aus **kapt* : samO. *kapte*, *kəpte* usw. „Johannisbeere“, K. *khä'bde* „Beere“. Zum Schwund des auslautenden Vokals vgl. Nr. 212 usw. Die Gruppe *pt* mußte, da sie nicht existiert, zu gilj. *p* vereinfacht werden, vgl. Nr. 82.

246. Gilj. **ki* „Berg“ in *ki-kr* „oben, auf“, *ki-tx* „hinauf“, wörtlich „auf den Berg“, vgl. IV, Nr. 27, *khe* „oberes Ende des Dorfes“, *khe-qr* „ans obere Ende des Dorfes“ A, S, ainu *ki* „Berg“ in *ki-m*, *ki-n* „Berg, Wald“, *ki-piri* „Berg“, vgl. oben Nr. 15 : samO. *kī*, *kē* „Berg“.

247. Gilj. medial *-kir*, initial *i-gr* „handhaben, benutzen, gebrauchen, mit (Instrumentalsuffix)“ A, S aus **kit* : ostj. *kit*, tscherem. *kit* usw. „Hand“.

248. Gilj. *kit* „weglaufen, fliehen“ A, ainu *kir-a* ds. : wog. *kit* „schicken“, ostj. *kit* „schicken, treiben, wégjagen“.

249. Gilj. *kitə* „Holzzaun aus vertikalen und horizontalen Latten zum Fischfang, russ. *atol*, *snast'*, kamtsch. *totqs*“ A : samO. *kint'* „Stromwehr“. Da weder nasalierte Vokale noch die Gruppe *nt'/nc* noch inlautendes *-nt-* existieren, ist der Nasal in gilj. *i* aufgegangen, vgl. auch Nr. 89 usw.

250. Gilj. medial *-klu*, initial *i-glu* „fürchten“ A, S aus **kul* : wog. *khur*, *khur-i* „behutsam, scheu, ängstlich, furchtsam“, wotj. *kur-dal* „fürchten“. Zu den Liquidae vgl. Nr. 26.

251. Gilj. *kru* „übernachten“ A, S aus **kur* : wog. *kul* ds. usw., vgl. Lit. 21, Nr. 103.

252. Gilj. **kul* „rund“ in *kul-kul-s* „Rad“, *kul-ga* „Rolle“, *kul-u* „runde, große (Augen) machen, (die Augen) weit öffnen“ A : finn. *kolo* „Loch, Öffnung, Kluft“, tschuktsch. *kuvl kowl* „Spindel, Rad, Kreis, rund, rollen, wälzen“ usw., vgl. Lit. 3, 25, Nr. 191.

253. Gilj. *kup* „eine Art Robbe“ S : lapp. *gu·b"* „Robbe“. Wanderwort, vgl. ew., lam. *kuma* ds.

254. Gilj. *kur-əŋ* „Himmelsgott“ S mit nominalem Suffix : wog. *kwor-əs*, jukag. *kuž-u* „Himmelsgott, Himmel“, wotj. *kwaž*, *kwaž* „Gott, Wetter“.

255. Gilj. *kut* „fallen“ A, S : ostj. *kor* ds.

Außer den bisher erwähnten regelmäßigen Vertretungen des anlautenden dorsalen Verschußlauts gibt es einige Entsprechungen, in denen er über laryngales *ɔ* geschwunden ist, wenigstens wenn man sich an die Transkription hält. Ob der Laryngal tatsächlich noch vorhanden ist, könnte nur an Ort und Stelle ermittelt werden : man kann es von hier aus nur vermuten, da er auch in vielen anderen Schriftsystemen vor Vokalen nicht eigens bezeichnet wird, obwohl er da existiert, vgl. Nr. 137, ferner IV Nr. 31. 40. 80. 84 und endlich, was den apikalen Anlaut betrifft, Nr. 173 usw. Diese verständliche Entwicklung kommt auf vielen Sprachgebieten vor. Sie ist u. a. besonders bekannt auf kaukasischem Sprachgebiet, wo alte dorsale Affrikaten bzw. Verschußlaute lautgesetzlich zu *ɔ* werden und dann schwinden können. In manchen Sprachen, z. B. im Lasischen, stehen dann alte und neue Formen nebeneinander und das trifft auch für das Baskische zu. Im Nordosten des kaukasischen Sprachgebiets gibt es, um ein allgemein bekanntes Beispiel zu erwähnen, den bedeutenden Strom Kuban, der auf der Halbinsel Taman in der Nähe der Straße von Kertsch, dem alten Bosporus Cimmerius, ins Asowsche Meer mündet : er heißt in der Antike griech. *Hupanis*.

256. Gilj. *arh* „aufwachen“ S aus **ɔar*, *kar* : samO. *kar* „Morgen“. Semantisch vgl. z. B. oben Nr. 150 oder samT. *kidu* „aufwachen“, *kiduatu* „Morgen“.

257. Gilj. **kirku*, *oirku* in initial *j-irku* „(ein Tier) mit Schlinge fangen“, *h-irku-s* „Schlinge“ A mit regressiver Dissimilation der Vokalfolge *u - u* zu *i - u* aus **kurku* : samJur. *hurku* „Schnur“ aus **kurku*, vgl. Nr. 241. 244 usw.

258. Gilj. *ph-oly* „leck werden, ein Loch bekommen“ A mit reflexivem Präverb aus **ooly*, *koly* : mordw. *kol'g* „leck sein, triefen, rinnen“.

259. Gilj. *oz-r* „Ameise“ A mit nominalem Suffix aus **os*, *kos* : finn. *kus-iain(en)*, *kus-ilainen* ds. usw., vgl. Lit. 20, Nr. 328 und 329.

Ainu:

260. Ainu *koto-ro* „Seite, Vorderseite, Brust“ : samK. *kot* „Rippe, Seite“, O. *kāda-r*, *kātta-r* „Seite“, ebenfalls mit dem bekannten uralischen Suffix.

261. Ainu **ku* in *ku-f*, *ku-x*, *ku-ci*, *o-ku-f* „Gürtel“ : sam. **ku* in O. *kū*, *t'ū*, *čō*, K. *t'i* ds. Zum prothetischen Vokal ainu *o*, der auf Antizipation des labialen Wurzelvokals beruht, vgl. Nr. 105.

262. Ainu *i-kiv-i* „Saum, Seite“ : samO. *ker* „Saum“.

Inlaut:

263. Gilj. *akə-j* S, *ək-i* A „schlecht“, *h-ek-i* „grausam, hart“ A : tschuktsch. *āqā aqa* „schlecht, böse“ usw., finn. *ākä* „Zorn, Bosheit, Groll“, vgl. Lit. 3, 27, Nr. 214.

264. Gilj. *j-iki* „nicht können“ A : samO. *ik*, *yky* „nicht“ (prohibitiv).

Für den Inlaut vgl. ferner Nr. 56. 79. 112. 117. 139. 257. 266. 299. 300. 313.

Auslaut:

265. Gilj. *urk* A, *ørk* S „Nacht“ : samJur. *wark*, *work* „schwarzer Bär“. Semantisch vgl. samK. *sāgar* „schwarz, Bär“ oder dravid. To. *ka-r* „Bär“, *ka-rik wīd* „schwarz“, wörtlich „einem Bär gleich“, M. B. EMENEAU, Language 31, 455.

Für den auslautenden Dorsal vgl. ferner Nr. 2. 37. 66. 74. 85. 136. 164. 181. 199. 211. 229. 306. 310. 324. 332.

Anlaut: 15. Stimmloser vorderdorsaler aspirierter Verschlusslaut

266. Gilj. *khek-i* „sich bemühen“ A, *i-kəkə* „mit Mühe“ S, *ə-kəkə* ds. A : finn. *kyke-vä* „fähig, imstande“, *kyk-y* „Fähigkeit“, *kyetä* „fähig sein“ usw., vgl. Lit. 3, 30, Nr. 241.

267. Gilj. medial *-khu*, initial *i-a(u)* „töten, erlegen“ A, S, ainu *keu* „Leiche“ : samO. *ku* „sterben“, *kābe* „tot“.

268. Gilj. *khuys* „Vogelmagen“ A : samT. *kunse* „Inneres“. Gilj. *ns*, *ŋs* existieren inlautend nicht, zum späteren Verlust des auslautenden Vokals vgl. Nr. 212. 218 usw.

269. Gilj. *khuz-r* „Vielfraß“ A mit nominalem Suffix aus **kus* : lapp. *kuovča* „Bär“. Semantisch vgl. FALK-TORP, Lit. 22, unter *fjeld-fross* zu anord. *fress* „Kater, Bär“ usw. : „Wahrscheinlich ist die eigentliche Bedeutung des Namens ‚Bergbär‘...“. Leider kenne ich keine uralische Etymologie des lapplischen Wortes, das TOIVONEN, Lit. 20, Nr. 160, mit einem Fragezeichen zu finn. *kontio* „Bär“ stellt. Dieses Wort gehört meines Erachtens zu wotj. *gondy-r* ds.

16. Stimmhafte vorderdorsale Spirans

Anlaut:

270. Gilj. *ŋa-gr S, ŋə-gr A* „Fell“, wörtlich „Tierfell“, worin *-g(ə)r* im Anlaut leniert ist, aus **ker* „Fell, Haut, Rinde“ : wog. *kēr*, mordw. *ker'* „Rinde“ usw.

271. Gilj. *gus* „herausziehen“ A, S, intransitiv *kus S* : wog. *χus* „abgehen, sich abtrennen, sich abspalten“, *χus-ät* „abspalten“.

Inlaut: vgl. Nr. 3. 154. 162. 314. 315. 333.

Auslaut: vgl. Nr. 71. 116. 136. 155. 303. 317. 321. 344.

17. Stimmlose vorderdorsale Spirans

Anlaut:

272. Gilj. medial *-xra*, initial *e-gra* „aufgraben, aufhacken“ A aus **xar* : wog. *χal*, *χyl* aus *χar*, ostj. *χyr* „graben, aushöhlen, scharren“, vgl. die Bemerkung zu Nr. 71. Ursprünglich ist auch wog. *-r*, was sich aus wog. *mā-χr-uj* „Maulwurf“, wörtlich „Erde-grab(endes)-Tier“ ergibt.

Inlaut: vgl. Nr. 157. 351.

Auslaut: vgl. Nr. 59. 113. 217. 297. 333. 334. 344.

18. Stimmlose hinterdorsale Affrikata

Anlaut:

273. Gilj. *-q* „-chen“, diminutives Suffix A, S : ural. **-k, -kk*, tschuktsch. *-qā -qa* usw. ds., vgl. Lit. 3, 43, Nr. 379. Z. B. in gilj. *ŋa-q* „Tierchen“ II, Nr. 25, *non-q* „Tierjungen“ Nr. 317, *ŋaj-q* „junger Hund“, *pro-q* „Krickente“ Nr. 30 usw.

274. Gilj. *qama* „laufen“ A : tschuktsch. *qav* „weglaufen, flüchten, fliehen“, finn. *käv-* „wandern, laufen“ usw., vgl. Lit. 18, Nr. 71.

275. Gilj. *qan* „Hund“ A, S : samO. *kana-k, kana-ŋ* ds., diminutiv *kanal'a*.

276. Gilj. *qar S, kər A* „stehen bleiben, anhalten“ : samT., O. *kar* „anlangen, anlegen, landen“, Jur. *har'* ds. aus **kar'*.

277. Gilj. *qoj* „Lärche“ A, S aus **qojg, qojv* : korj. *gegv*, tschuktsch. *gev* „Lärche, Tanne“, kamtsch. **kiŋ*, tscherem. *kuyi, koyi* usw., estn. *kõiv* usw. „Birke“, vgl. Lit. 3, 29, Nr. 236 und Lit. 18, Nr. 69. Im Giljakischen gibt es keine auslautenden Gruppen *-jg, -jv*.

278. Gilj. *qojla* „Möwe“ A aus **qol'a* : samO. *kal'a-k, kal'e-k, kal'e-ŋ*, wog., ostj. *χalew*, samJur. *halew* ds. aus **kalew*. Aus samO. ist entlehnt jeniss. *qaləŋ* ds. Palatales *l'* existiert im Giljakischen nicht, seine Qualität ist antizipiert.

279. Gilj. *qol* „Tau, Strick“ A : wog. *kwālyr, kwoli* ds.

280. Gilj. *qol* „scardinius erythrophthalmus, russ. gorbuša“ A : finn. *kolli* „magerer langer Hering“ usw., vgl. Lit. 23, 67.

281. Gilj. *qov-s* „Schöpfkelle, Schöpföffel“, *γov* „schöpfen“ A aus **qo(u)* : wog. *χōn, χūn*, ostj. *χvн* „(mit dem Löffel) schöpfen“. Zum Schwund des auslautenden Nasals nach nasalisiertem Vokal, der hier nicht existiert, vgl. Nr. 283. 288. 319, III 4. 5.

282. Gilj. *qos-qos* „schütteln, zausen, zupfen“ A : wog. *χoss* „hin und her schlagen“.

Inlaut: vgl. Nr. 171. 184. 185. 336.

Auslaut: vgl. Nr. 183. 335. 350. 359.

19. Stimmlose hinterdorsale aspirierte Affrikata

Anlaut:

283. Gilj. *qha* „gießen, ausgießen“ A aus **qa*ⁿ: samO., K. *kam*, Jur. *ham* ds. Zum Auslaut vgl. Nr. 281.

284. Gilj. *qhav* „heiß werden, kochen“, *qhav-la* „heiß“ A, S mit Adjektivsuffix, *hav-u* „heiß machen, kochen, wärmen“ A: ostj. **kaw* in *kawər* „kochen“, *kaw-r-əm* „feurig, heiß“ mit dem frequentativen Suffix ural. -r, vgl. Lit. 19, 187 ff.

285. Gilj. *qhav-i* „Schnee“ S mit nominalem Suffix, *hav* „schneien, Schneegestöber“ A: samJur. *hawa* „bröcklicher Schnee“ aus **kawa*, ung. *hava-*, *hó* „Schnee“.

286. Gilj. *qhas* „Trommel“ A, S: samO. *kač*, *kače* „Violine“, vgl. Lit. 20, Nr. 361. Semantisch vgl. samO. *pöyer* „Trommel, Violine“.

287. Gilj. **qho* in *qho-la* „reich“ A, S mit Adjektivsuffix: samO. *ko* „reich werden“, *kō-l*, *kō-j* „reich“, adverb. *koŋ* ds., ostj. *χo-l* „Reichtum, Fülle, Wohlleben, Segen“.

288. Gilj. *qho* „schlafen“ A, S aus **qo*ⁿ: samO. *kon*, T., K. *kun*, Jur. *hōn* ds. aus **kōn*. Daran erinnert auch tü. *qon*, mong. *qonu*, *qona* „sich niederlassen, verweilen“, kalm. „übernachten, schlafen“.

289. Gilj. *qhorh* „wacher, frischer Geist eines Menschen“ S: ostj. *χor* „Form, Gestalt“, wog. *χōr* „Schattenbild, Gestalt, Gesicht“.

20. Stimmhafte hinterdorsale Spirans

Anlaut:

290. Gilj. *γom-i* „hinunter (vom Berg abwärts)“ A, *gom-i* „hinunter (vom Haus oben auf die Straße)“ A: wog. *χvm-i* „zu Boden, auf den Bauch“ usw., vgl. Lit. 3, 28, Nr. 222.

Inlaut:

291. Gilj. *oym* „Rinde, Kruste“ A aus **qom*. ainu *kapu* „Haut, Fell“: samO. *kob*, *kop*, *kūp*, *kōba* *kōbe* usw., Jen. *koba*, K. *kuba*, *kuwa*, T. *kufu*, Jur. *hōba* ds. aus **kōba*, wotj. *kom* „Rinde, Kruste, Schale“. Im Auslaut ist samO. -*p* und -*m* ein einziges Phonem. Semantisch vgl. Nr. 270.

Auslaut: vgl. Nr. 86. 258. 320.

21. Stimmlose hinterdorsale Spirans

Anlaut:

292. Gilj. *χov* „abwälzen, wegwälzen, ablenken, abkehren“, intransitiv *qhov-r* A: samJur. *haww* „rollen, wälzen“ aus **kaww*.

293. Gilj. *χoz* „einzäunen“ A, S, *qhves* „Stange“ A aus **qos*, *vos*, vgl. Nr. 256 ff.: wog. *ūs*, *ōš* „Zaun, Umzäunung, Stadt“ usw. aus **vos*? Wenn diese Vermutung richtig ist, könnte auch die folgende Nummer bestehen, die zum Abschluß dieses Teils stehen möge.

294. Gilj. *qoz* „Gedanke, Verstand, denken, beabsichtigen“ A, S: wog. *us*, ostj. *oš* „Vernunft, Verstand, Fähigkeit, Gedächtnis“ usw. aus *vos*?

Ainu :

295. Ainu *χon-i* „Bauch“ : ostj. *χon* ds.

Auslaut : vgl. Nr. 87. 320. 329.

Anlaut :

22. Apikaler Nasal

296. Gilj. *na-s* S, *ȳa-s* A „Riemen“ mit dem Suffix der nomina instrumenti aus **nag* „binden“ : wog. *nēγ* ds. Zum Vokalismus vgl. Nr. 208 usw. : namentlich vor dorsalen Lauten liegt *a* näher. Zum Auslaut vgl. Nr. 210 usw. Gilj. *g x q χ* plus *s* existieren nicht.

297. Gilj. **nax* „beißen“ in *nax-zi-r* „Zahn“ S mit nominalem Suffix nach dem des nomen instr., *ȳag-s* ds. A, wörtlich „Beißer“, ohne Suffix in *chug-ȳax* s. Nr. 216 : wog. *nāχw*, *n̄χ*, ostj. *noχ* „picken“. Semantisch vgl. z. B. georg. *k'b* „beißen“, *k'b-ili* „Zahn“ usw.

298. Gilj. *nə* „machen, tun, arbeiten“ A, S : samJur. *ned* „arbeiten, verdienen“. Auslautverlust der nicht existierenden stimmhaften Media, vgl. Nr. 206 usw.

299. Gilj. *nəkə* „vorwärts, voran, weiter“ A : lapp. *ñeik*, *ñeig* „gegen, zu, auf“, ung. *nek-i* „darauf los, hin“, *-nek* „zu“, Dativ- und Richtungssuffix.

300. Gilj. *nəkr* „Klette“ A aus **nag(ə)r* : samO. *nager-l*, *nager-i*, *näger-i* „bunt“. Die Klette ist nach den bunten Disteln so bezeichnet.

301. Gilj. *nəu* S, *ȳəu* A, S „dunkel“, *ȳəu-f* „Abend“ A, wörtlich „Dunkelheit“ : samO. **new* in *newai*, *nuwai*, adverb. *neway*, *nuway* „dunkel“.

302. Gilj. *nok* „eng, schmal“ A : wog. *ūnək* ds. Eine Grundform **nʷək* ergibt einerseits *nok*, andererseits *ūnək*, was an ähnliche Antizipationen im Tschuktschischen, Baskischen usw. und in Sprachen mit palatalen und labialisierten Konsonanten wie Tscherkessisch, Abchasisch usw. erinnert.

303. Gilj. *noə* „riechen“, *nuə-nuə* „beriechen, beschnüffeln“ A aus **nok/nuk* : mordw. *nik-s* ds.

304. Gilj. *nor* „Robbe“ in *nor-paχ* „Bezeichnung von Steinen, auf denen die Robben ausruhen“ A, wörtlich „Robbenstein“, vgl. Nr. 4 : lapp. *nuorju*, *ñuorju*, *nuorvie* „Robbe“. Gilj. *nor* im Auslaut wegen der untragbaren Konsonantengruppe aus **nor'v* bzw. **norv'* vereinfacht.

305. Gilj. **no* „hören“ in *no-s* „Ohr“, wörtlich etwa „Hörmittel, -gerät“ : samJen. *no-d*, Jur. *na-m-d* „hören“. In S heißt *m̄la* „Ohr“ Nr. 101.

306. Gilj. *nuk* „warten“ A, S : samK. *nug*, Jur. *nu* aus **nuə* bzw. **nuk*, Jen. *nō* „stehen“.

307. Gilj. *nulrə* „steil, schroff“ S : wog. *ñultä-γ* „hohes bewaldetes Flußufer“ mit nominalem Suffix. Zum Anlaut vgl. den hier allerdings seltenen Wechsel der Nasale *n ñ*, der auch tungusisch ist, Nr. 317 ?, V Nr. 100 oder ew. *-nun*, *ñun* „mit“, zu *t r* Nr. 156 ff.

Selbst nach Hunderten von Übereinstimmungen wirkt eine Koinzidenz dieser Art : zwei Silben mit drei Konsonanten, deren sämtliche Laute bei gleicher, noch dazu spezieller Bedeutung eines topographischen Terminus übereinstimmen, eindrucksvoll und entscheidend.

Ainu:

308. Ainu **nišk* in *nišk-an*, *nišk-oro* „Himmel“: mordw. *niške* „Himmelsgott“.

309. Ainu *numa* „aufstehen, aufsteigen“: wog. *num* „Oberes“, samJur. *num* „Himmel, Luft, Gott“.

Inlaut:

310. Gilj. *anək* S, *ənək* A „vorderer, vor“ aus **ank*: samO. *ānk-oi* „erster“ mit dem Suffix von *easer-oi* gegenüber *ežer* ds., *ānk-on* „das erstemal“.

Inlaut: vgl. ferner Nr. 7. 89. 94. 226. 312.

Auslaut: vgl. Nr. 6. 222. 275. 311. 319.

23. Palataler Nasal

Anlaut:

311. Gilj. *nen*, *ney* „drohen, schimpfen, schelten“ S: samJur. *nen* „sich ärgern, böse werden“, O. *neñ* „sich ärgern“. Zu *n* *η* vgl. Nr. 19 usw.

312. Gilj. *neni-la* „süß“ A mit Adjektivsuffix: K. *nem-ga* aus **nen*, O. *nūñā*, *nuji-di*, *nuje-dal*, *ñui* usw. ds.

313. Gilj. *niği-x*, *ni-x* S, *ña-x* A „Auge“ mit nominalem Suffix aus **ñāk* „sehen“: finn. *näke-*, *näh-dä* ds., *näk-ö* „Gesicht, Aussehen, Ähnlichkeit“ usw., estn. *nägu* „Erscheinung, Aussehen, Antlitz“ usw., tschuktsch. **näg* in *ynaglat* „ähnlich sein, ähneln, aussehen wie“, vgl. Lit. 3, 22, Nr. 164.

314. Gilj. *ηa-ñigə-f* „Knochen, Horn“ S, wörtlich „Tier-Kraft-Ort“, *ηə-ñ-f* ds. A, *ηə-ñg-la* „geizig, habsüchtig“ A mit Adjektivsuffix. Aus den beiden Komposita ergibt sich gilj. *ñig(ə)* „Kraft, Stärke“ aus **ñik(a)*: samT. *ñika*, Jur. *nyhi* aus **nyki*, Jen. *ñih-o* ds., *ñih-i'te* „kräftig, stark“, *ñih-i'a* „kräftig sein“, tschuktsch. *ä-nqi-v* „kräftig, stark“, worin *nqi* aus **niq* „Kraft, Stärke“ entstanden ist, vgl. Lit. 18, 30. Gilj. *ηa* „Tier“ vgl. II, Nr. 25. Zu *ηə-ñ-f* aus **ηə-ñg-f* ist zu bemerken, daß bei mittlerem *g* die dritten Elemente einer solchen Konsonantengruppe nur gilj. *r*, *l*, *s* oder *j* sein können.

315. Gilj. *ñi-gəv-əη*, *ñi-gəv-uη*, *ñi-gv-əη* S mit nominalem Suffix, *ñivx* A „Mensch, Giljake“, ainu *ni-kob-un* „Giljake“. Diese Wörter sind Komposita der Bedeutung „Frau-Mann“ wie im Fgr., z. B. ostj. *ně-χo* „Mensch“, wörtlich „Frau-Mann“, und ähnliche Zusammensetzungen, wotj. *nyl-pi*, wog. *āγγ-pŷγ* „Kind“, ostj. *evi-fox* „Kinder, Nachkommen“, alle drei wörtlich „Mädchen-Junge“. Die beiden Kompositionsteile sind:

1. Gilj. **ni* „Frau“: fgr. **nē*, samJur. *ne* ds., finn. *neiti* „Mädchen“ usw., kamtsch. *ñi* „Frau“ usw., vgl. Lit. 3, 32 Nr. 263, 62 Nr. 42, 74 Nr. 51. Dazu gehört auch gilj. *ηə* „cunus“ S.

2. Ainu **kob*, dazu *ku* „Mensch, Mann“ aus **kuv*, *kub*, gilj. **gəv* S, metathetiert **vx* A „Mann“, aus **kum*: wog. *khum*, *χum* ds., samO. *kum*, *kup* „Mensch“. Die Metathese zu gilj. *vx* mußte eintreten, da die Gruppe *xv* nicht existiert. Auslautend ist samO. *-m*, *-p* ein einziges Phonem.

316. Gilj. *ñir* S, *ñir* A „Tasse“: wog. *ñir* „Zweig“. Das giljakische Wort wird überall mit russ. *časka* „Tasse“ übersetzt, es handelt sich aber um einen kleinen aus Weidenzweigen geflochtenen Napf oder Becher. Zu *ñ* *η* vgl. Nr. 320. 321. 326. 327. 328. 329, V 107 oder ew. *ñinti*, *ñiñti* „Ferse“, *ñintə*, *ñiñtə* „Wurzel“ *ñēlī*, *ñēlī* „hinunter, abwärts“ usw.

317. Gilj. initial *e-ňya-z* „stehend“ in *eňyaz ñivx* „Dieb“ A, wörtlich „stehrender Mann“, *ə-nixya-r* „stehlen“ S *ňag-z* ds. A, *ňag-r* „Ratte“ mit nominalem Suffix, semantisch vgl. nhd. *Maus*, *mausen* usw. Aus den drei Formen *-ňya-* aus **ňay*, *ňag-* aus **ňak* und *-nixya-* aus **ňaxŋ*, dessen *x* ante-konsonantischer epenthetischer Füllaut ist, vgl. Nr. 204, ergibt sich **ňay*, *ňak*, also die gemeinsame Wurzel **ňak*, vgl. Nr. 17 usw.: samT. *ňak*, Jen. *nek* „nehmen“. Da gilj. *ňy* im Anlaut nicht vorkommt, ist der prothetische Vokal unbedingt notwendig.

318. Gilj. *ñoň-la* „klein, in Stücken, fein, seicht“ A, S mit Adjektivsuffix: samO. *ñuño*, *ñunu* „klein“. Dazu wohl auch gilj. *non-q* „Tierjunges“ mit diminutivem Suffix, Nr. 273.

319. Gilj. *ñin* „Vorratskammer, Magazin“ S, *ño* ds. A aus **ñoⁿ*: samJur. *t'in*, *t'en* ds. Zum Auslaut von *ño* mit Verlust des auslautenden Nasals vgl. Nr. 281 usw. Zum Wechsel von Nasal und Verschlusslaut innerhalb derselben Lokalisierungsreihe, vgl. Nr. 226, die gerundialen Suffixe mit gilj. *t/r n*, ferner samO. *ñeld'onnu*, *t'eld'ennam* „treten“, *ñandesi*, *t'agandes-kold* „Jenissee“, *ñil'čyk*, *til'čyk* „so“, das Auslautphonem samO. *-t/-n* usw. oder endlich ew. *žaltumə*, *ñaltumə* „scharf, geschliffen“, *doŋotō*, *noŋotē* „Kälte“ usw.

Inlaut:

320. Gilj. *aňy-i* „Frau“ S mit nominalem Suffix, *aňx* „Frau, weiblich“ A: wog. *āŋkw* „Mutter“. Die Labialisierung des auslautenden Konsonanten ist im Giljakischen geschwunden.

321. Gilj. *h-oňə* „leer, kahl“ A, S mit sekundärem Anlaut: wog. *āŋk*, ostj. *eŋx* „ausziehen“.

Inlaut: vgl. ferner Nr. 39. 328.

Auslaut: vgl. Nr. 8. 38. 51. 57. 69. 117. 203. 318.

24. Velarer Nasal

Anlaut:

322. Gilj. *ñar* „dick, fett werden“ A, *nar-la* „dick, fett“ S mit Adjektivsuffix, *ňə-ŋa* ds. A mit Adjektivsuffix: samJur. *ñar* „groß“, *ñar-da* „Höhe“, *ñar-ma* „groß werden, wachsen“. Vgl. Nr. 87 usw.

323. Gilj. *ňəju* „enger Weg, Hohlweg“ A, S aus **ň^waja*?: samT. *ñoajā* „Weg“. Semasiologisch nicht ganz sicher.

324. Gilj. *ňək-r* „Stück, Brocken, Teil“ A mit nominalem Suffix aus **ňak*: wog. *nak* „Teil, Glied, Ende, Falte, Stufe“. Dazu gehört wohl auch, was die an zweiter Stelle zitierte Bedeutung des wogulischen Wortes nahelegt, gilj. *ňak-i* S, *ňək-i* A „Schwanz“ mit nominalem Suffix. Zum Anlaut vgl. Nr. 19 usw.

325. Gilj. *ňər* „Atemloch, Luftloch“ A: mordw. *ner'* „Schnabel, Rüssel, Schnauze, Maul“, tscherem. *ner* „Nase“ usw., wotj., syrj. *nyr* „Nase, Schnabel“.

326. Gilj. *ňarh* „Blut“ A: samJur. **ňar* „rot“ in *ňar-ja* „rot sein“, *ňar-jana* „rot“, *ňar-awa* „Kupfer“, O. *ňar-g*, Jen. *nar-* „rot“. Zum Anlaut vgl. Nr. 315 usw. Semantische Parallelen sind weit verbreitet, z. B. ostkaukasisch, finnisch-ugrisch usw.

327. Gilj. *ňev* „abwischen“ A aus **ňeb* samT. *ñob(a)*, *ñof(u)* „waschen“.

328. Gilj. *ɣəŋk* „Gesicht, Schnauze“ A aus **ɣaŋg(u)*, ainu *nanu* „Gesicht“ : samJur. *nanu* „Gesicht, Backe, Kinn, Kinnlade“, *nanui* „Kinnlade“, Jen. *nanu* „Kinn, Backenknochen“.

329. Gilj. *ɣox* „Speck“ A, S : wog. *nox-i* „Fleisch“ usw. Semantisch vgl. Nr. 200.

Inlaut : vgl. Nr. 134. 158. 168. 219. 268.

Auslaut :

330. Gilj. *h-aŋ* „Haselhuhn“ A mit sekundärem antevokalischem Anlaut : wog. *āŋxw*, Reguly *āngā*, d. i. *āŋā* „Rebhuhn“.

331. Gilj. *əŋg* „Mund“ A aus **aŋ(g)* : samO. *āŋ*, *oaŋ*, *əaŋ* usw., K. *aŋ* usw. ds.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 17. 18. 19. 119. 127. 170. 188. 197. 244. 317.

25. Liquida l

Anlaut :

332. Gilj. *lak-u* „stoßen“ S : wog. *lək-əm* ds. mit momentanem Suffix, ung. *lök* ds.

333. Gilj. *laɣə* „(in fremdem Dorf) zu Gast gehen“ S, *laɣa* „neben“ A, *lax* „treffen“ S aus **laka* : samJur. *lakka-na* „nahe gelegen, nahestehend“.

334. Gilj. *lax* „Wolke“, *ləx* „Regen“ A : samJur. **layk*, *layɣ* in *lay(k)ahal* „einzelne Regenwolke“, *layɣahal* „einzelne Wolke, getrennte Wolkengruppe“ usw., vgl. Lit. 19, 339. Semantisch vgl. Nr. 125. Gilj. *n* und *ɣ* plus dorsale Spiranten kommen nicht vor, vgl. auch Nr. 89 usw.

335. Gilj. *p-laq-r* „plötzlich, sofort“ A mit reflexivem Präverb und Gerundialsuffix, wörtlich „schnell machend, sich beeilend“ : samJur. *lak* „schnell, bald, sogleich“.

336. Gilj. *laqv* „umgeben, umringen“ A : wog. *lakw*, *laɣw* „Kreis, Ring“, *laɣw-ä* „ringsum“, *lakw-iŋ* „rund, kreisförmig“.

337. Gilj. *lat* „erscheinen, sichtbar werden, ertönen, hörbar werden“ S : samJur. *leat* „bewachen, hüten“, ung. *lát* „sehen“.

338. Gilj. *le* „Nähe, nahe“ A, S : wog. *l'ä*, *älä* ds.

339. Gilj. **le* „sein“ in *lə-f* „Ort, Stelle, Platz“ S mit dem Suffix der nomina loci Nr. 10 usw. : fgr. **lē* „sein“ in finn. *lie-* aus **lē*, ung. *le-*, tscherem. *li-* ds., jukag. *lī* „haben“ usw., vgl. Lit. 3, 36, Nr. 311.

340. Gilj. *ler* „spielen“ A : samO. *lēr* „singen, Gesang“. Die Bedeutung des Wortes ist wohl wegen der deskriptiven Bildung gilj. *lu* „singen“ differenziert worden.

341. Gilj. *ləl-r* „Knie, Kniescheibe“ A mit nominalem Suffix aus **lal* : wog. *la'yɫ* „Bein, Fuß“. Semantisch vgl. ahd. *hahsa* „Kniegelenk an den Hinterbeinen der Tiere“, air. *coss* „Fuß“ usw.

342. Gilj. *ləs-ləs* S, *ləz-ləz* A „herrichten, ausstatten, ausrüsten“ : ostj. *ləž-at* ds., tscherem. *ləš-t* „tun, machen, bereiten, zubereiten, herrichten, zurüsten“.

343. Gilj. *ləv* „verbergen, verstecken“ A aus **leb/lep* : wog. *lēp*, ung. *lep*, tscherem. *leb-eð* usw., wotj. *lip* „bedecken“, korj. **lep* „verbergen, verstecken“, vgl. Lit. 18, Nr. 54.

344. Gilj. *liä-s* A, *læx-r* S „Wolf“, wörtlich „geschwänzter“ : wog. *lēyy*, *ŷŷ* „Schwanz“. Vgl. tung. *irgi* „Schwanz“, *irgi-či* „Wolf“, ung. *fark* „Schwanz“, *arkas* „Wolf“ und ähnliche Tabuverhüllungen im Lappischen, Finnischen und Tschuwaschischen bei GOMBOCZ-MELICH, METSz. unter *farkas*.

345. Gilj. **lum* „Glanz“ in 1. *lum-rh* „Zobel“ A mit nominalem Suffix, nach seinem glänzenden Fell so benannt, 2. *loŋ-rh* A, *lojm-uy* S „Forelle“ mit nominalen Suffixen, nach ihrer glänzenden Haut so benannt, und 3. *loŋ* „Mond“ A, S, vgl. griech. *selēnē* zu *selas*, lat. *luna* zu *lucere* usw. : wog. *lum* „Glut“, ostj. *kūm-əŋ* „glühend, lohend“, ung. *láng* „Flamme“ usw. Vgl. Nr. 92 usw., sowie weitere semantische Parallelen Lingua V 142, 13.

346. Gilj. *lum* „falten, krümmen, biegen“ : wog. *lum-ar* „Falte, Runzel“. Zu dem Suffix ural. *-r* vgl. Lit. 19, 180 ff.

347. Gilj. *luŋ* „schöpfen“ S, *luv-rh* „Löffel“ A, S aus **lub* : samJur. *labe*, T. *laba* „Ruder, rudern“, Jen. *loba* „Ruder“ usw., O. *lab*, *lap* usw. ds. Der labiale Vokal gilj. *u* ist vor labialen Konsonanten durch Assimilation an sie entstanden. Semantische Übergänge von „Schaufel, Ruder, Löffel, schöpfen“ sind häufig und plausibel.

348. Gilj. *lu-rh* „Eis“ A mit nominalem Suffix aus **luv*, *lum* : finn. *lumi*, syrj. *lym*, mordw. *lov* usw. „Schnee“, tschuktsch. **lom* ds., vgl. Lit. 3, 36, Nr. 305. Semantisch vgl. z. B. samJur. *sēr* „weiß, Eis“, *sira* „Schnee“, T. *ser* „Eis“, *sera'a* „weiß“, *siru* „Schnee“ usw.

349. Gilj. *laŋ* A, *taŋ* S „nicht wissen“ : samJen. *le'i* „nicht können“. Zu dem Anlaut vgl. die Alternationen Nr. 155 usw., welche auch in der tschuktschischen Gruppe wohlbekannt sind.

350. Gilj. *laŋ* „Schneesohle“ A : ostj. *toχ*, mordw. *soks*, finn. *suksi*, tung. **suksy-*, tschuktsch. *tig* usw., vgl. Lit. 3, 18, Nr. 126 und insbesondere Lit. 18, Nr. 45. Dazu wohl auch jeniss. *loq-* in *loq-taŋ* „kurze Schneeplatte“, mit *tok*, *toq* „laufen, schreiten, Schritt“ komponiert, vgl. Lit. 1, 85, Nr. 66.

351. Gilj. *lar* „sich anlehnen“ A : samJur. *tār* „sich stützen“, wog. **tar* in *tār-t*, *tor-äst* „stützen“.

352. Gilj. *larxə-ŋ* „Gabel“ S mit nominalem Suffix aus **larka* : samJur. *tārka*, *tārē* „Holzgabel“.

Inlaut :

353. Gilj. *ilm* „in den Mund stecken“ S, *h-ilm* „schlüpfen, einsaugen“ A aus **jilm/ñelm* : ostj. *ñäləm*, tscherem. *ñalmə*, *jalma*, ung. *nyelv* „Zunge“, lapp. *ñalbme* „Mund“ usw., vgl. Lit. 3, 22, Nr. 156. Zum Anlaut vgl. die Parallelen Nr. 108.

Inlaut : vgl. ferner Nr. 28. 67. 88. 101. 122. 153. 212. 223. 250. 258. 278. 307. 365.

Auslaut :

354. Gilj. **al* „Unteres, unter“ in *ŋəz-l* „Sohle“ A aus **ŋəcx-(ə)l* „Fuß-Unteres“ zu *ŋəcx* „Fuß, Bein“ A II, Nr. 26 : fgr. **al*, jukag. *āl* „Unteres, unter“. Eine treffende Parallele ist die Komposition ung. *kengyel* „Steigbügel“, *kengy-* = wog. *kēns* „Halbstrumpf“ plus fgr. **al*. Gilj. *zl* ist notwendig reduziert aus *cxl*, das nicht existiert.

355. Gilj. *ol, el* „erwürgen, ersticken, erdrücken“ S aus **(w)el* : ostj. *wel*, wog. *el*, ung. *öl* usw. „töten“.

356. Gilj. **ol* „sein“ in *j-ol-n, j-ol-uy* „ganz, heil“ S : ostj. *ol* „leben, sein“, ung. *vol-, val-*, finn. *ole-* usw. „sein“.

357. Gilj. *ul* „hoch“, *ul-kar* ds., vgl. Nr. 12, *ul-a-f* „Anhöhe, kleiner Berg“, *ul-v-ul-v* „vertikal“, *ul-v-ra* „Stockwerk“ A : samO. *ul, ol* „Oberes, Gipfel, Kopf“, diminutiv *olo-ga, K. ulu* „Kopf“.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 5. 24. 27. 60. 64. 80. 125. 152. 243. 252. 279. 280. 341. 360.

26. Sonorlaut *j*

Anlaut :

358. Gilj. **ja* „Fluß“ in *ja-mi* „flußabwärts“ A (Gegensatz *xi-mi*), *je-mi* „gegenüberliegende Seite des Flusses“ S : wog. *jā*, finn. *jō-ki*, ung. in Komposition *-jó*, syrj., wotj. *ju* usw., samJur., Jen. *ja-ha* usw. „Fluß“.

359. Gilj. *jaq* „schneiden“ S : finn. *jakaa* „teilen, verteilen“, *jak-o* „Teilung“, wotj. *juč* „teilen“ usw., vgl. Lit. 3, 33, Nr. 269.

360. Gilj. *jal* „durch Laufen einholen“ A, S : wog. *jal* (durativ) „gehen, laufen“.

361. Gilj. *jar-q* „Warze“ A mit diminutivem Suffix, vgl. Nr. 273, wörtlich etwa „kleine Verdickung“, aus **jara* : samT. *jara-gā* „dick“, Jen. *jore* ds.

362. Gilj. *jō* „Eis“ A aus **jog(ə)* : lapp. *jiegŋa, jieŋŋ* usw., wog. *jāŋk* usw., ung. *jege-, jég*, finn. *jää*, mordw. *jāj* usw., wotj. *jō* usw. ds. Der finnisch-ugrische Vokalismus ist unklar, zu gilj. *o* vgl. Nr. 28 usw. Die Rekonstruktion gilj. **jog(ə)* ist berechtigt, da gilj. *g*, jedoch nicht *ŋ*, intervokalisch oder auslautend, vgl. Nr. 210, schwinden kann.

363. Gilj. *jō* „sich herablassen, fallen“ S : samJur. *jō, juo* „verlieren“.

Ainu :

364. Ainu *ja* „Land, Erde, Strand, Ufer“ : samJur. *ja*, Jen. *jā* „Erde, Stelle“.

Inlaut : vgl. Nr. 323.

Auslaut : vgl. Nr. 156. 277. 349.

27. Laryngal *h*

Anlaut :

365. Gilj. *halə-nə-r* „Boden zum Fischreinigen“ S, *həlyr* ds. A aus **kalə-nə-r* „Fischbereiter“, vgl. Nr. 298, daher **kalə* aus **kala* : fgr. **kala* „Fisch“ in finn. *kala*, mordw. *kal*, ung. *hal* usw. Das anlautende gilj. *h-* kann, braucht aber nicht die Folge eines alten **k* bzw. **ɔ* zu sein, da es vor Vokal in dieser Stellung, wie öfter erwähnt, sekundär ist, vgl. Nr. 256 ff. Dasselbe gilt für die folgenden Nummern.

366. Gilj. *həməs* „Asche“ aus **haməs* bzw. **hamas* : ostj. *χawəs*, wog. *χvas* „aschgrau“.

367. Gilj. *hut-u, hət-a, hət-ə* „Mitte“ A, S aus **kut* : wog. *kwöt-əl* ds., ostj. *kot*, ung. *köz* „Zwischenraum“, korj. medial *-kvot*, initial *kyvot* „teilnehmen, Anteil haben“ usw., vgl. Lit. 3, 24, Nr. 180.

II. Giljakisch und die tschuktschische Gruppe

1. Labiale

1. Gilj. *paq*, *p̄xaq* „kurz“ A, vgl. I, Nr. 22 : tsch. **paq* in *kyt-paq-o* „zerschnitten, abgeschnitten, quer durch“, kamtsch. *pka* „schneiden“ aus **pak*. Tsch. *kyt* „hart, fest, sehr“.

Auslaut : vgl. Nr. 32.

2. Gilj. *vax* „Moos“ A aus **vak* : tsch., korj. **vāq vaq* „Gras“ usw., vgl. Lit. 3, 59, Nr. 6.

3. Gilj. *ves* „Rabe, Krähe“ A, S : tsch., korj. *vāl*, bask. *bel-e* „Rabe“, vgl. Lit. 3, 60, Nr. 8. Der Wechsel tsch. usw. *l s* *č*, der in dieser Gruppe eine elementare Tatsache ist, vgl. Lit. 3, 46. 49 und die dort zitierte Literatur, kommt hier vor, vgl. V Nr. 4. 143, vgl. noch I Nr. 93. Daher könnte man erwägen, ob I Nr. 67 und 70 zusammengehören, was vom Wogulischen her freilich nicht ohne Weiteres erkennbar ist. Diese Koinzidenz muß sehr alt sein und dem Vorkaukasobaskischen angehören : ihr kommt eine besondere Bedeutung auch deshalb zu, weil der Rabe in den tschuktschischen Sagen von der Erschaffung der Welt eine große Rolle als schöpferisches Wesen spielt.

4. Gilj. *vi* „gehen, fahren (mit Hunden, Booten)“ A, *ve* „laufen (von Tieren)“ A, S : tsch., korj. **vi ve* „gehen, laufen, fahren“ in *vi-nv ve-nv* tsch. „Spur“, korj. „Spur, Weg“, tsch. *venv-ep*, korj. *vinv-ät* „nachspüren, verfolgen, nachsetzen“. Das Suffix *-nv* „Ort“ bildet nomina loci.

Der Vergleich mit den finnischen Wörtern Lit. 3, 11, Nr. 50 ist zu streichen.

5. Gilj. **vu* in *vuk-vuk* „dunkel“ A, S, *vul-vul* „schwarz“ A : tsch. **vu* ds. in *vu-lq* „Abend“, *vu-sq* „dunkel“, *vy-lq* „Kohle“, eine einzige Wurzel mit dem üblichen Suffix *-lq/-sq* „Oberes, auf“, und *uv* „schwarz“.

Inlaut : vgl. Nr. 9.

6. Gilj. *faŋ-u* S, *faŋ-u* A „erwärmen, trocken machen, austrocknen“ mit faktitivem Suffix aus **paŋ* : kamtsch. *paŋ* „Feuer“.

7. Gilj. *memr-u* „verwässern, strecken“ A. wörtlich „Wasser machen“ : tsch., korj. *miml meml* „Wasser“. Auslautend existiert gilj. *ml* nicht. Wenn altes *-ml* im absoluten Auslaut über *ml*, *mw*, vgl. I Nr. 73, durch Assimilation zu *m* vereinfacht wäre, da nicht nur gilj. *m* plus *w*, sondern überhaupt Labiale nebeneinander nicht vorkommen, dann könnten dazu auch gilj. *mim* „Rotz“ und *mem* „Regenbogen“ A — der „Wasser saugt, anzieht“ — gestellt werden.

Auslaut : vgl. Nr. 17.

2. Apikale

8. Gilj. **ta/ra* „Haus“ in *ta-f* S, *tə-f* A ds., *ra-f* „Totenhäuschen auf dem Sippenfriedhof nach der Verbrennung des toten Angehörigen“ A mit dem Suffix des nomen loci, *pha-t* S, *ph-rə* A „nach Hause kommen“ mit reflexivem

Präverb. tsch. *ra* „Zelt, Haus“, absolute Form redupliziert *ja-ra-ŋə* ds., *ta-ra-ŋ* „Zelt machen, Haus bauen“, *ra-tvu* „ins Haus tragen“. Lehnwort in esk. *jarak* „Platz“ das zugleich Abstrakta bildet, vgl. Lit. 24 § 217. Vgl. ferner Lit. 25, Nr. 192 und Lit. 26, Nr. 233. Wie gilj. *ph-rə* wird tsch. *ra-gty* „nach Hause“ unmittelbar verbal gebraucht

9. Gilj. *tvī* „aufhören“ A, S: tsch. medial *-tvy*, initial *tuwä* aus **tyvā* „abnehmen, verschwinden“.

3. Liquida *r*

10. Gilj. *ra* „Karavanenzug, Troß“, *ra-vī* „nomadisieren“ A mit *vi* Nr. 4: tsch. *ta* ds.

11. Gilj. medial *-ar*, initial *j-ar* „füttern, speisen“ A, S: tsch. *ārā ara* „gekochte Speise“, *t-ārā-ŋ* „klein schneiden“, wörtlich „Speise machen“.

12. Gilj. **ur* „lang“ in *j-ur* „(einer Spur) der Länge nach folgen“ A, S, *j-ur-ku*, medial *-ur-ku* „ziehen“ A, S: tsch. *urā* „lang“. Semantisch vgl. tscherk. *Lesə* „ziehen“, bask. *luze* „lang“.

Inlaut: vgl. Nr. 14.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 7. 19. 24. 28.

13. Gilj. *rha* „wer, welcher, was“ A aus **rao*: tsch. *rāq raq*, *rāo rao* ds. S *ša* ds. ist sekundär aus *rha* über **rša* entstanden.

4. c-Laute

14. Gilj. *curk* „Hodensack“ A: tsch. *tyrk* „Hode, Ei“ aus **turk*. Zu dem bekannten Wechsel tsch. usw. *t* č vgl. Lit. 3, 46, oben I 76 usw.

15. Gilj. *ic* „Walspeck“ A, als Zählwort gebraucht: tsch., korj. *it* ds. in tsch. *it-ilg*, korj. *it-gylg* „Walspeck-Haut“.

Inlaut: vgl. Nr. 26.

16. Gilj. *sik* „alle, omnes; zu Ende, beendet“ S, *sək* „ds., sich sehr anstrengen, stark bemühen“ A: tsch. *čik* „ganz, sehr“. Semantisch vgl. nhd. *alle* in dem gleichen doppelten Sinn wie S *sik*.

Auslaut: vgl. Nr. 3.

5. Dorsale

17. Gilj. medial *-kim*, initial *i-am* S, *i-mə* A „geben“: korj. *ā-kmi-t* aus **kim*, tsch. *ājmit* „nehmen“. Tsch. *-jm-* ist regulär aus altem *-km-* entstanden. Tsch., korj. *ā-* ist prothetischer Vokal, vgl. *Ākuly mā Akoly mā* „Kolyma“ usw., Lit. 3, 53. Das Verbum steckt auch in tsch. *k-ājmit* „Kleinkinder durch Beschwörungen vor Krankheit und Tod schützen“, wörtlich „Kind(er) nehmen“: *k-* ist die präfigierte, „inkorporierte“ Form von *kmij* „Kind“, und in tsch. *āw-ājmit* „Schmiedezange“, wörtlich „Lochnehmer“.

Auslaut: vgl. Nr. 14. 16.

18. Ainu *kire* „Knie“ aus **gire*: tsch. *ŋyrā* ds. aus **ŋirā*, kamtsch. *ŋese* ds. Es gibt kein altes kamtsch. *r*, vgl. I Nr. 221. Zum Anlaut *g-*, *ŋ-* vgl. Nr. 26, I Nr. 17 usw., Lit. 3, 48 oder ew. *ganmakta*, *ŋanmakta* „Mücke“, *gōnym*, *ŋōnym* „lang“ usw.

19. Gilj. *khər* „hungrig, hungern“ A aus **kur/kut* : tsch. *gyt* „hungrig“ aus **gut/gur* usw., vgl. Lit. 3, 60, Nr. 16, ferner tib. *kre*, chin. *kjər* ds.

Für inlautendes -*a*- vgl. Nr. 24.

Für auslautendes -*x* vgl. Nr. 2. 26.

20. Gilj. *qal* „ander, fremd“ A : tsch. *qul qol* „ander“.

Auslaut : vgl. Nr. 1.

21. Gilj. *qhaχ* „Speer, Lanze“ A : kamtsch. *kaxa* „Pfeil“.

22. Gilj. *qhau*, *qhav* „nicht sein“ A, S : kamtsch. *qam* „nicht“.

6. Nasale

23. Gilj. *nau* „genügen, reichen, langen“ A, S : kamtsch. *γau*, korj. *γaju*, tsch. *γäju γajo* „sich satt essen, satt sein“.

24. Gilj. *uħər* „Stern“ A : tsch. *äγār* ds. Zum Vokalismus vgl. I Nr. 38 usw., zu *ħə* I Nr. 320 und 319, im Anlaut hat vielleicht gilj. *ħu* „blicken“ eingewirkt, vgl. korj. *lɥlja-py-č'y* „Stern“ zu korj. *lɥlja*, tsch. *lilä* „Auge“, mit verbalem Suffix -*p* „blicken“ und deverbalem Nominalsuffix.

25. Gilj. *γa* „Tier“ A, S, *γa-rh* „Wild“ S : tsch. **γa* „Tier“ in *γa-tva* „aufsitzen“, *γa-lq-ev* „sich setzen auf“, *γa-lv-yl* „Rentierherde“, worin -*tva* „sein“, -*lq* „auf, über“, *γlv*, redupliziert *γlvyl* „wildes Rentier“.

26. Gilj. *γəcx* „Fuß, Bein“ A, *γəz-l* „Sohle“ I 354 aus **γacx* : kamtsch. *katxa*, korj. *gytka*, *gytča* ds. usw., vgl. Lit. 3, 62, Nr. 33.

27. Gilj. *γə* „Otter“ A aus **γad* : korj. *γāt γat* aus **γad* in redupliziert *γän-γāt* ds. aus **γāt-γāt*, tsch. **nad* in der ebenfalls reduplizierten Form *nännāt nannat* ds. aus **nat-nat*, vgl. I 206 usw.

28. Gilj. *γir* „rechte (Hand), rechts“ : tsch. *mra*, korj. *myja* ds. aus **myra* aus **mirā mera*. Zum Anlaut vgl. z. B. gilj. *mul*, *γul* „lächeln“, *mark* „gießen“ IV 9, *γər-k-u* „anfeuchten, befeuchten“, *γi-f* usw. I 92.

29. Gilj. *γoj* „penis“ S : tsch., korj. *γoj-γ* „Schwanz“ mit nominalem Suffix.

Auslaut : vgl. Nr. 6.

7. Liquida l

30. Gilj. -*la* adjektivisches Suffix A, S : kamtsch. -*la*, tsch. usw. -*ly* ds. aus **la*.

31. Gilj. -*lu* „irgend, -cumque“ A, S : tsch. *ly* ds. aus **lu*. Dazu vielleicht auch samT. *lū* „Kleidung aller Art“, vgl. z. B. nhd. *Sachen* „Kleider“, *Ding*, *Dings* u. ä.

32. Gilj. *alp* S, *arj* A „Seitenbrett, Rand des Bootes“ : korj. *alp*, tsch. *əlp* „Backe“.

33. Gilj. **il*, *el* in *h-il-x* „Zunge“ A, S mit sekundärem Anlaut und nominalem Suffix, *j-el-el*, *h-el-el* „lecken“ A, S : tsch., korj. *jil jel* „Zunge, Sprache“ mit sekundärem Anlaut *j-* vor palatalen Vokalen, kamtsch. *e-čil*, *e-čela* „Zunge“,

worin kamtsch. *č* sekundär aus *j* der beiden anderen Sprachen entstanden ist, vgl. kamtsch. *čil*, korj. *jyl* usw. „Bruder“, kamtsch. *čzyl*, *zyl*, tsch. *jyl* „geben“ usw. oder die Entwicklung von inlautendem samO. -*č*- aus -*j*-.

Auslaut: vgl. Nr. 20.

Für auslautendes -*j* vgl. Nr. 29.

III. Giljakisch und Jenisseisch-Kottisch

1. Gilj. *tox-ən* „Finger“ S aus **tok*: kott. *thok*, *thox*, Pl. *thog-an* „Finger, Zehe“, jen. *teakh*, *takh*, Pl. *teay-an* „Finger“. Gilj. -*ən* ist diminutives, nicht mehr produktives Suffix, vgl. jen. *ti-aney* „kleines Boot“ usw. Auch tung. *uŋa-kān* „Finger“ ist eine diminutive Bildung. Die Entsprechung von gilj. S ist A *tuŋ* „Finger, spitz“, eine kontrahierte Form, die daher mit syrj. *čuh*, wotj. *činy* ds. nichts zu tun hat. Eine Ableitung ist gilj. *ruŋ-a* „zeigen“, wörtlich „Finger machen“: -*a* aus **-k* entspricht ainu *ki* „machen“, vgl. gilj. *ma* „Jukola“, *ma-a* „Jukola machen, Fische zum Trocknen aufhängen“ A.

2. Gilj. *ata* ist eine enklitische Fragepartikel mit der Bedeutung von ung. -*e*, tscherk., bask. -*a*: jen. *ata* „weshalb“.

3. Gilj. *ciə-rh* „Baum, Holz, Stock“ A mit nominalem Suffix: kott. *a-tči*, *a-tče* „Baum“ mit sekundärem prothetischem Vokal und Auslautverlust des alten Dorsals, tib. *šiny* usw. „Baum“, vgl. Lit. 27, Nr. 124. Zu gilj. **ciə* gehört *mi-zgi-r* „Dolle, Ruderpflock“ A — vgl. dazu anord. *thollr* „Föhre, Baum, Balken“ — aus **mu-ciə-r* „Bootbalken“ und *məzr* „Stange“ A aus **mə-*, *mu-zgr*, metathetisiert *mə-zrəx* ds. S, weil die Gruppe *zgr* nicht existiert. Ob gilj. *chxa* „Baum“ A, S. *chxa-rh* „Holz“ S, *chxa-x* „Waldrand, Waldessaum“ A hierher gehört, ist unklar: postkonsonantisches *x* kann sekundärer Füllaut sein, vgl. I 22 usw. Dann ergäbe sich **ca*, nimmt man aber altes *x* und Metathese an, läge **cax* bzw. **cak* vor. Beide Rekonstruktionen befriedigen nicht, um einen Anschluß an **ciə* zu gewinnen: soviel ich sehe, gibt es keinen Wechsel von *a* und *i*, abgesehen von vielleicht möglichen, freilich noch zu belegenden, semantisch differenzierenden Ablauten wie etwa in I Nr. 153.

4. Gilj. *ki* „Schuhwerk, Pelzschuh“ A aus **kiŋ*: jen. *kin* „Schuhschaft aus Tuch“. Zum Auslaut vgl. I Nr. 281 usw., zum Sachlichen zuletzt P. TILLAC, *Etude du mocassin dans le monde*, Eusko-Jakintza, 7, pp. 85 ff.

5. Gilj. *kheq* „Fuchs“ A: jen. *khəya-n*, *khāya-n* ds.

6. Gilj. *khi* „Selbstschuß, Falle“ A: jen. *ki*, Pl. *ki-ey* „Falle“.

7. Gilj. *qar-q* „rote sibirische Lilie“ S mit diminutivem Suffix aus **qara*, bzw. **qa'qa*: jen. *qo*, kott. *haga* „Lilienzwiebel“ aus **qaga*. Zu dem Wechsel von *g* und *r* vgl. die ähnlichen Fälle I Nr. 87 usw. Will man aber das Suffix -*q* nicht annehmen, so kann man mit dem liquiden Füllaut argumentieren nach der zweiten Rekonstruktion oben, vgl. IV Nr. 7 usw.

7a. Gilj. *qo* „krank sein, weh tun“ A, S usw. IV Nr. 70: kott. *hō* „krank, Krankheit“, lautgesetzlich aus **kō*.

8. Gilj. *qha* „Name“, *xa-u* „genannt werden, heißen“ A: jen. *kha'a*, *xā*, Pl. *xā-n* „Wort“.

9. Gilj. *ana*, *ay* „wer“ A : jen. *ana* „wer, welcher“.

10. Gilj. *onyta* „Hintere“ S aus **onyta* : jen. *uonytā* „hinten, zurück“, *onyta* „hinter, zurück“. Das interkonsonantische gilj. *x*, vgl. I 22 usw., 204. 318, ist hier außerdem epenthetischer Übergangslaut, da weder *ŋ* plus Dorsale noch *ŋ* plus *c*-Laute existieren, vgl. IV Nr. 7.

11. Gilj. **lam* „halb, Hälfte“ in *n-lam-i* ds. A, wörtlich „eine Hälfte, ein halb“ mit *n* „ein“ und nominalem Suffix : jen. *alam* „Hälfte, Seite“.

12. Gilj. *hiſ* S, *hiv* A „Birke, Birkenrinde“ aus **viſ*, *kiſ* : kott. *hiſ-al* „Birkenrinde“ aus **kiſ*, jen. *khæi*, *xŷ* ds., *khyei* „Scheiben aus Birkenrinde“. Zum Anlaut vgl. die Bemerkung vor I Nr. 256. Zum Auslautverlust von Labialen vgl. z. B. jen. *qāſ*, *qā* „zu Hause“, sym *-yaſ*, imbakz *-ga-n* „sich setzen“, vgl. Lit. 1, 106, Nr. 45 usw., wo der Symdialekt archaischer ist.

13. Gilj. *h-im* „Zeder“ A : jen. *im* „Zedernuß“. Semantisch vgl. I Nr. 154.

IV. Giljakisch-Ostkaukasisch

1. Labiale

1. Gilj. *pat* S, *pət* A „Morgen“ : zentralkauk. **pat* in tschetsch. *bod-u*, ing. *bvd* ds., *bāde* „dunkel“. Tschetsch.-ing. Mediae gehen auf alte, im Bats. erhaltene Tenues zurück. Der labiale Vokal in tschetsch. *bod-* stammt aus **a* und ist durch das labiale Nominalsuffix umgelautet : Parallelen zu dieser elementaren Tatsache der Grammatik erübrigen sich hier. Semantisch — das tertium comparationis ist „Dämmerung“ — vgl. z. B. ahd. *morgan* „Morgen“, aslav. *mraka* „Dunkelheit“ usw.

2. Gilj. *pes-pes* „reiben“ A : darg. *pis* ds.

3. Gilj. *pux* „Schweiß“ A : bats. *-opχ-e* „heiß, warm“, *d-opχ* „Schweiß“, tschetsch. *-owχ-un* „warm“. Die Metathese ist notwendig, da gilj. *pχ* auslautend nicht existiert, außerdem gibt es da keine Gruppen aus labialen Verschußlauten plus dorsalen Konsonanten. Bats. *d-* ist präfigiertes Klassenelement, an dessen Stelle sonst ein Bindestrich gesetzt wird.

4. Gilj. **pic* in *miſ-phic* „Kröte“ A, wörtlich „Erdfrosch“, aus **pit* : bats. *p^εit*, tschetsch. *p^εid*, ing. *p^εed* „Frosch“.

Auslaut : vgl. Nr. 6. 39.

5. Gilj. *vag* S, *vəg* A „zerreißen (intransitiv)“, transitiv *vax-c-u*, redupliziert *vax-vax-c-u* ds. : tschetsch. *-oχ* ds.

6. Gilj. *vejſ* „knien“ A, wonach die zufällig nicht belegte Nominalform **pejſ* sein muß : kür. *p'ip'* „Ecke, Winkel“, artsch. **poſ* in *pomp* „Knie“ mit antekonsonantischem nasalem Füllaut, der gerade in den kaukasischen Sprachen sehr beliebt ist : er verleiht der Silbe größere Konsistenz.

7. Gilj. *vərk* „verfaulen, faul werden“ A aus **vaxk* : ing. *-oχka -al*, tschetsch. *-aχka -al* ds. Beide Wörter werden, wie viele andere, mit *-al* „werden“ usw. Nr. 83, das als intransitives Hilfsverbum dient, gebraucht. Gilj. *-r-* ist hier als sekundärer epenthetischer Füllaut bzw. Übergangslaut unbedingt notwendig, da weder dorsale Verschußlaute noch dorsale Spiranten nebeneinander stehen können. Zu dem antekonsonantischen liquiden Füllaut, der

auch in den kaukasischen Sprachen wohlbekannt ist, vgl. Nr. 11 und eventuell III Nr. 7. Er ist auch innergiljakisch, z. B. *pak*, *park* „selbst, allein, nur“ A.

8. Gilj. *ov* „ausbessern, flicken, nähen“ A aus **ob*, *j-up*, *h-up* „binden, verbinden, zusammenbinden“ A, S aus **ub*: bats. *j-ub* usw. „Ahle, Pfriem“ mit KE, tab., rut. *r-ub* usw. „Nadel“ mit KE, bats. *ab*, ud. *eb*, tsach. *wēba* „nähen“, tschetsch. *ew-ni* „Naht“.

Inlaut: vgl. Nr. 13. 45.

9. Gilj. *mark* „gießen, ausgießen“ A, S usw., II Nr. 28: bats. *maxk* ds. Gilj. *r* aus dorsalem Spiranten, vgl. I Nr. 87, da die Gruppe *χk* usw. nicht existiert, vgl. oben Nr. 7.

10. Gilj. medial *-moq*, initial *e-mq* aus **e-moq* „schneiden, abschneiden“ A, S, intransitiv *moq-r* A, S: tschetsch. *moq-u* „Messer“ mit nominalem Suffix, vgl. oben Nr. 1, ing. *muq* ds.

11. Gilj. *m-urk-i* „Horn“ A mit Nasalpräfix, Füllaut *r* und nominalem Suffix: ud. *muqqü*, *m^euqq^ea*, ing. *muca*, tschetsch. *maca*, darg. *muka-ki* ds., alle mit Nasalpräfix gegenüber lakk. *qi*, ulych. *qä*, mingr. *ka*, georg. *r-ka* ds. mit liquidem Füllaut.

Für auslautendes *-m* vgl. Nr. 22. 29. 43. 60. 63.

2. Apikale

12. Gilj. *teγ* S, *then* A „Kohle“ aus **tekin*: tschetsch. *tävin-ig* „dunkel“ mit Adjektivsuffix aus **täq'in*.

13. Gilj. *təvus*, *təus* „Kupfer“ S: darg. *dubssi*, lakk. *düssi* ds. aus **duvssi*. Lakk. *ü* beruht auf Kontraktion, wie angegeben. Bemerkenswerte Koinzidenz von Metallnamen, vgl. unten Nr. 20.

14. Gilj. *txu-s* „Bett“ A mit dem Suffix des nomen instr., I Nr. 40 usw., an *txu* aus **tux* „schlafen“: bats. *toh^e* ds., *toh^e-is* „schlafen, einschlafen“, wörtlich „schlafen bleiben“, kontrahiert tschetsch. *th^eus*, ing. *th^eovs* „einschlafen“.

15. Gilj. *tls* „Himmel“ A, S aus **tla*, weiter aus **tal*, *dal*: bats. *dal*, tschetsch. *dele*, lakk. *zal* „Gott“. Wie bereits oft erwähnt, gibt es keine alten stimmhaften Verschlusslaute im Giljakischen. Semantisch vgl. jeniss. *ēs* „Himmel, Gott“ usw., ferner oben I Nr. 254 und 308.

16. Gilj. *tol* in *tol-rol* „nackt“ S: awar. *tol* „sich ausziehen“, davon abgeleitet z. B. *tolohočon* „nackt“.

17. Gilj. *tolx-tolx* „schwanken, taumeln“ A: tschetsch., ing. *talχ* „schwanken“, ing. *tolχa-a* „schwenken, schwingen“, komponiert mit *-a* „machen“.

18. Gilj. *toq-roq* „sich heranschieben, kriechen“ A, S: tschetsch., *taq* „kriechen, sich schleppen“. Dazu wohl auch gilj. *tavə-i* „Krebs“ A mit nominalem Suffix, wörtlich „Kriecher“ aus **tavk-i*: vor gilj. *i* gibt es keine hinterdorsalen Konsonanten.

19. Gilj. *tot* „Arm“ A, S: bats. *t'ot'* „Hand“.

20. Gilj. *tota* „Silber“ S: bats. *t'ateb*, ing. *dotu* aus **t'otu*, tschetsch. *deti* ds. usw., vgl. Lit. 28, Nr. 42. Eine weitere Übereinstimmung in der Bezeichnung eines Metallnamens, vgl. oben Nr. 13.

21. Gilj. *tur* „hervorragen, emporragen, hervorstehen“ A : tschetsch., ing. *tol* „hervorragen, heraussehen, überlegen sein“.

22. Gilj. *tam-k* S, *təm-k* A „Hand“ aus **tam* : tschetsch. *t'am* „Flügel, Griff, Stiel“, lakk. *t'imu* „Feder, Kamm, Sonnenstrahl“, tscherk. *tam-e* „Flügel“. Semantisch vgl. darg. *d-uka-la* „Flügel“ zu ostkauk. **k'a* „Hand“, vgl. Lit. 28, Nr. 67, oder rut. *χəli* „Flügel“, tab. *χel* usw. „Hand“. Zum Suffix gilj. *-k* vgl. I Nr. 62 usw.

23. Gilj. **tuk* in *mux-tuk* „Maus“ A : nordkauk. **daç'a* ds., vgl. Lit. 28, Nr. 55, georg. *tagv-i* usw., bask. *sagu* ds., vgl. Lit. 29, Nr. 66. Das Kompositum gilj. *mux-tuk* erinnert an tschetsch. *muk-dayk* „Ratte“ mit *dayka* „Maus“, siehe oben, im zweiten Teil. Die ersten Kompositionsglieder tschetsch. *muk-* und gilj. *mux-* aus **muk*, weil die Gruppe *kt* nicht existiert, sind unklar, trotz langer Erwägung und Bemühung : tschetsch. *-oqqun* usw., lakk. *qqun* „groß“ ist ein anderes Wort, das Simplex tschetsch., ing. *muk* aber ist in meinem lexikalischen Material, das weit umfangreicher ist als die für beide Sprachen publizierten Wörterbücher, nicht belegt.

24. Gilj. *tə* „Tür“ in *taf-tə* „Haustür“ S, *rhə* „Tür“ A, S : ostkauk. **t'* „öffnen“ in lakk. *t'i-t'i* ds., *r-at'* „Spalte, Schlucht“, ferner abch. *t'* „öffnen“, bask. *a-te* „Tür“.

Inlaut : vgl. Nr. 20. 47.

Auslaut : vgl. Nr. 1. 19. 61.

25. Gilj. *thə* „Wuhne“, *rha* „aufschneiden, zerschneiden, spalten“ A, S, *tha-gu* „spalten lassen“ A, *rhə-f* „Wunde“ A, S, wörtlich „Schnittstelle“ : ostkauk. **t'* „schneiden“ in artsch., kür., tab., agh. *a-t'*, darg. *art'* ds. mit sonorem Füllaut.

26. Gilj. *thər* „blicken, betrachten, ansehen“ aus **tat* : tschetsch. *ted* „beobachten, wahrnehmen“, vgl. Nr. 1. Tschetsch. *ε* ist durativ gegenüber *a*.

27. Gilj. *thxə* „auf“ A, S, *tha-x* S, *thə-x* A „Stirn“, wörtlich „Oberes“, mit nominalem Suffix : tschetsch. *t'a*, ing. *t'e* „auf, hinauf“. Zum postkonsonantischen gilj. *x* vgl. I Nr. 22 usw.

28. Gilj. *thox* „niederdrücken, zusammendrücken“ : tschetsch., ing. *toχ* „werfen, schlagen, schießen, gießen, streuen“.

29. Gilj. *thom* „Fett, Butter, Öl“ A : tschetsch., ing. *t'um* „Knochenmark“, Pl. ing. *t'omaraš*, tschetsch. *t'amarš*. Semantisch vgl. z. B. darg. *maħa* „Mark“, tsach. *maca* „Fett“.

30. Gilj. *ot* „nähen“ S, *j-ot* ds. A, *ph-ot* ds. A, S mit reflexivem Präverb, deverbale *ph-ot-i* „Faden, Schnur“ mit nominalem Suffix A, S : nordkauk. **t'o'* „nähen, binden, zusammenbinden“ in ulych. *d'e* usw. „nähen“, tab. *e-t'u*, kür. *t'u* usw. „binden, zusammenbinden“, vgl. Lit. 28, Nr. 99. Die kaukasische Labialisierung ist wie im Baskischen, da labialisierte Konsonanten nicht existieren, vokalisch umgesetzt und in gilj. *ot* antizipiert.

31. Gilj. *otai* „eng werden“ A, d. i. *otai* aus **kotai* : bats. *koti*, kür. *g'eti* „eng“.

Für inlautendes *-r-* vgl. Nr. 69.

Für auslautendes *-r* vgl. Nr. 21. 26. 34. 41. 44. 82.

3. Sibilanten

32. Gilj. *caqa* „fest, stark, kräftig“ A : awar., darg. *c'aq'*, bats., tschetsch. *č'ay-* „fest, stark“, vgl. I Nr. 184.

33. Gilj. *ec* „Holz“ A : tschetsch. **eč* in *d-eč-ig* ds. mit KE und nominalem Suffix, ing. *d-āča*, *d-āxča* „Holz, Brennholz“.

Für auslautendes -c vgl. Nr. 4.

34. Gilj. *chxevr-* aus **ceur* : awar. *šur* „kriechen“, vgl. I Nr. 213.

35. Gilj. *cho* „Fisch“ aus **cor* I Nr. 214 : tschetsch. *č'ara* ds. Während der anlautende sonore Konsonant der zweiten Silbe auch mit dem der permischen Wörter übereinstimmt und als gilj. **r* rekonstruiert werden kann, ist seine Entsprechung in den anderen ostkaukasischen Wörtern unklar, awar. *č'usa*, agh. *č'ek'*, tab. *čec'*, ud. *čāli*. Möglich wäre da die Annahme verschiedener Suffixe an einem Wort aus Konsonant plus Vokal, so daß gilj. *cho* die archaische Form bewahrt hätte.

36. Gilj. *chu* „Familienangehörige“ A : ostkauk. **ču* in lakk. *ču*, awar. *či* „Mensch“, die suffixal zur Bezeichnung von Angehörigen dienen.

37. Gilj. *si* „was“ A : nordkauk. **ši* „wer, was“, vgl. Lit. 28, Nr. 12.

Ainu :

38. Ainu **sino* „spielen“ usw., I Nr. 232 : awar. **san* in *-asan-d* „spielen, sich belustigen“ mit dem durch das KE bedingten sekundären prothetischen Vokal, der aus der Wurzelsilbe antizipiert ist, und frequentativen Suffix.

39. Gilj. *spi* in *mu-spi* „Landestrick, -tau, -seil“ A, wörtlich „Bootstrick“ aus **sip* : awar. *ssip* „Strick, Gürtel“.

40. Gilj. *as* in *ph-as* „sich ausziehen“ A mit reflexivem Präverb aus **ʷas*, *kas* : lakk. *k'ač'e'a*, tab. *γāc'*, kür. *qgec'-il*, bask. *as* „nackt“.

41. Gilj. *h-esqr* „Kehle, Schlund, Gurgel“ mit sekundärem Anlaut und dadurch bedingter Metathese aus **seqr* : awar. **šeq'r*, Gen. *šurq'r-ul*, Nom. *šeq'er* ds. mit epenthetischem Vokal in der zweiten Silbe aus dem Wurzelvokal wegen der im Auslaut sonst untragbaren Konsonantengruppe.

42. Gilj. medial -*əz*, initial *j-əz* „rufen“ A, S aus **ac* : tschetsch. *az* „Stimme“ aus **ac'*.

Für auslautendes -s vgl. Nr. 2. 13. 46. 55. 58.

4. Vorderdorsale

43. Gilj. *kam* in *jas-kam* „lehren“ A, S, wörtlich „etwas lehren“ mit dem vokalisch an den folgenden Vokal assimilierten Nomen *jas* aus *jes* „Sache“ V Nr. 136 : tschetsch., ing. *ʷam* „lernen, sich gewöhnen“ aus **q'am*. Zu der Komposition vgl. tschetsch. *huma* „Sache“ bei „essen“, also „etwas essen“ und gilj. *jas-qam* S, *jas-qm* A „wegnehmen“ aus *jes* plus deskriptivem *qam* „nehmen“, vgl. die ähnlichen expressiven Wurzeln z.B. lat. *capere*, awar., darg. *χap* „fassen, packen“, ung. *kap* „greifen, langen, bekommen“ usw.

44. Gilj. *ker* „nicht wollen, sich weigern, zurückschrecken“ A, S : tschetsch., ing. *qer* „fürchten“, *qer-am* „Furcht, Gefahr“.

45. Gilj. *keva* „Schlafbank“ S : kür. *q'eb*, agh. *ɔaw* „Wiege“ aus **q'aw*.

46. Gilj. *kis* „schmutzig“ A : awar. *ɣiz* ds. Awar. *ɣ* wechselt mit und stammt aus türk. *q* in Lehnwörtern. Lehnwort aus mong., türk. *kir* „Schmutz“ ?

47. Gilj. *kuti* „Loch, Höhle“ A, S, *qhoti* „Nest, Höhle“ A : lakk. *kkut'* „Loch“ aus **gut'*, artsch. *gundi*, awar. *gvant'o*, *gvando*, *gvend* „Grube“ mit antekonsonantischem nasalem Füllaut. Lakkische lange stimmlose Verschußlaute gehen auf kurze stimmhafte zurück.

48. Gilj. *ku* „Tag“ A, *pila-gu* „Feiertag“ A, wörtlich „großer Tag“, *m-ug-f* „Tag“ A, S, insbesondere bei der Zeitrechnung, „Mittag“ usw., mit Nasalpräfix und Suffix der nomina loci aus **uk*, *nə-ux* „heute“, vgl. I Nr. 95 : awar. *q'o* „Tag“ usw., vgl. Lit. 28, Nr. 28, bask. **gu* in *e-gu-n* „Tag, heute“ usw.

49. Gilj. *ek* „bitten“ A : bats. *-ek* „rufen“.

50. Gilj. *h-əjk* A, *h-əjɣ* S „Hase“, vgl. I Nr. 22, aus **aki*, *əyi* : awar. *ɔank'*, Obliquus *ɔank'i-* ds., ob mit nasalem Füllaut aus **ɔak'*, ist unklar, da seine ostkaukasische Etymologie unbekannt ist.

Es gibt noch ein Wort in S *osk* „Hase“, das wohl aus gold. *toksa* ds. entlehnt ist : Metathese, da inlautend gilj. *ks* nicht existiert. Zum Anlaut vgl. I Nr. 173 usw.

51. Gilj. *uk* „hinausgehen, herausfließen, laichen“ A, S aus **ug* : lakk. *-ukh* „herausgehen, hervorgehen“ aus **-ug*, vgl. Nr. 47.

Inlaut : vgl. Nr. 11.

Auslaut : vgl. ferner Nr. 7. 9. 23.

52. Gilj. *kheli* „mager, abgemagert, abgezehrt, dünn (sein)“ A : agh. *k'ile*, lakk. *kε'ula*, artsch. *k'ala*, rut. *q'al*, tab. *č'illi* „dünn“.

53. Gilj. **ku* usw. „töten“ I Nr. 267 : ostkauk. **k^o* ds. in lakk. *-ik'u*, darg. *-ibk'*, tab. *jik'u* usw. Vgl. Nr. 30.

54. Gilj. *khū* „Pfeil, Kugel“ A, S : tschetsch., ing. *p-χo* ds. mit sekundärem labialem Anlaut, der aus dem ursprünglich labialisierten Konsonanten ostkauk. **x^o* resultiert wie in den Wörtern für „Ader“, „fünf“ usw.

55. Gilj. *khuz-i* „Schlinge“ A aus **kus* : tschetsch. *kors* ds. mit liquidem Füllaut aus **kos*. Gilj. *rz* existiert nicht und *-rs* im Auslaut auch nur dann, wenn *-s* Suffix ist, also nicht zur Wurzel gehört, wie es hier der Fall ist.

56. Gilj. *go* „Hilfe“, *go-nu* „(nach) Hilfe ausschauen, blicken“, *ro* „helfen“ A : tschetsch. *ɣo* „Hilfe“. Vgl. I Nr. 87 usw.

57. Gilj. **ag* „anziehen“ in *h-ag-s* „Kleid, Kleidung“ A mit sekundärem Anlaut und Suffix des nomen instrumenti : lakk. *aχχ* mit Präverb *l-* „anziehen, aufhängen“.

58. Gilj. *ogs* „schicken“ A aus **kos* : tschetsch., ing. *qoss* „werfen“. Gilj. *qs qhs χs* existieren nicht. Semantisch vgl. z. B. lat. *mittere* oder bask. *i-gorr-i* „schicken“ usw., svan. *k'var* „werfen“.

59. Gilj. *j-ug* „hineingehen, geraten in, fallen in, untergehen (Sonne)“ A, S, *og* „hineingehen, eindringen, sich einnisten“ A : lakk. *-uχχ* „hineingehen“.

60. Gilj. *uəm-u* „Krieg, Krieg führen“ A, S aus **t(x)um*, ainu *tum-i* „Krieg“: tschetsch., ing. *t'om* „Kampf“. Zum Anlaut gilj. Null aus stimmlosem Verschlußlaut vgl. Nr. 50, I Nr. 173 usw.

Inlaut: vgl. ferner Nr. 7. 12, für den Auslaut Nr. 5. 84.

61. Gilj. **xat* in *e-xat*, *e-xar* „denken“ S: tschetsch. *χet*, ing. *χet* „scheinen, vorkommen“ aus **χat*. Zu tschetsch. usw. *a* vgl. Nr. 26.

62. Gilj. *xe* „anziehen (Kleider)“, *xe-ʒ* „Kleid“ A mit nominalem Suffix: awar. *χχe* „anstecken, antun“.

63. Gilj. *xem* „Korn, Körnchen“ A: ostkauk. **x^oem* in awar. *xom*, *xon* „Same“, artsch. *LLwin* aus **x^oim*, darg. *hwi*, bats. *xu*, tschetsch. *hu* „Korn“. Die Labialisierung ist verloren gegangen, da es im Giljakischen keine labialisierten Konsonanten gibt.

64. Gilj. *xə-z* „graben“ A, S, *kħə-s* „Grube“, *xə-mz* „vergraben, begraben“ A aus **xa*: bats., tschetsch. *aχ* „pflügen“, artsch. *j-aχ*, lakk. *-iχχ*, abch. *χə* „graben“. Das Suffix gilj. *-s* ist produktiv, vgl. I Nr. 40 usw., die beiden anderen dagegen nicht mehr, sondern versteinert. Dazu auch gilj. *qħa-rh* „Schaufel“ A, wörtlich „Graber“, genau wie ung. *ás-ó* „Spaten“ zu *ás* „graben“.

65. Gilj. *xu* „sein, sich befinden“ A, S: nordkauk. **xu* „sein, werden“, vgl. Lit. 28, Nr. 80.

66. Gilj. *ax* „zu essen, zu trinken geben, bewirten“ S, medial *-əə*, initial *j-əə* ds. A: bats. *-aq'*, tschetsch. *-a* „essen“ aus **aə/aq'*.

67. Gilj. *ix* „warten“ S, *h-iə-z* ds. A: awar. *-ix* „sehen“. Zu gilj. *-z* vgl. *xə-z* Nr. 64.

68. Gilj. **ux* „nähen“ in *n-ux* „Nadel“ mit nominalem Nasalpräfix, *uə-s* „Knopf“ mit dem Suffix von I Nr. 40 usw., *əə* „nähen, annähen“ A, ferner **xu(v)* in *xuva* „Faden“, *vəə-xuva* „Draht“, wörtlich „Eisenfaden“, vgl. I Nr. 65, *xeva* „Strick“ A: ostkauk. **x^o* „nähen“ in lakk. *-ur-uχχ*, tab. *iχu*, tsach. *ix^o*, rut. *rix* ds., lakk. *χχ-al* „Faden“. Auch hier gibt es die nominale Bildung mit nasalem Präfix in tschetsch. *n-aχa* „Nadel“. Man sieht, die Labialisierung ist im Ostkaukasischen teils erhalten, teils aufgegeben, andererseits vokalisiert umgesetzt und zwar antizipiert im lakkischen Verbum und gilj. **ux* oder nach dem Wurzelkonsonanten belassen im tabassaranischen Verbum und gilj. **xu(v)*: verschiedenartige Entwicklungen, die alle auch im Baskischen wohlbekannt sind.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 3. 14. 17. 28. 81. 85.

5. Hinterdorsale

69. Gilj. *qarə-rh* S, *kəd-r* A „Rücken“ mit nominalem Suffix aus **qar(a)*: lakk. *qere*, artsch. *χar(a)*, agh., rut. *χal* „hinter“. A *dr* ist normal dißimiliert, da die Folge zweier *r* unmöglich ist.

70. Gilj. *qo* „krank sein, weh tun“ A, S, *qo-la-f* „Krankheit“ mit adjektivischem und „abstraktem“ Suffix: awar. *q'o-b* „Fieber“ mit auslautendem KE. Dazu wohl auch kott. *hō* „krank, Krankheit“ aus **kō*: kott. *h* entspricht regulär und geht zurück auf älteres jen. *k*, vgl. III Nr. 7a.

71. Gilj. **qo*, *qa* „weiß (sein)“ in *qo-nu* „weiß“ S, *qa-la* „weiß, grün,

hell werden, dämmern“ A, S, *qa-na* „weiß“ A, *qa-nə-x* „Weißer“ (von Hasen) S: bats. *k'u-j*, tschetsch. *k'a-j*, lakk. *k^εa-la* „weiß“. Zum Suffix *-la* vgl. II Nr. 30, I passim.

72. Gilj. *oq* „Pelz“, *oqv-r* „Pelzkleid“ A, *oqu-n* „Kleid“ S: bats. *-opχ*, ing. *-uvχ*, tschetsch. *-uχ* „anziehen“.

Inlaut: vgl. Nr. 32. 41.

Auslaut: vgl. ferner Nr. 10. 18.

73. Gilj. *γay* in *e-m-γay-u* „verkürzen“ A mit nasalem Präfix und fakitivem Suffix aus **qaq* „zerbrechen“: bats. *k'ake* „klein, fein“, ud. *qaqa* „zerbrochen“, lakk. *γay* „zerschlagen, zerbrochen“. Dazu gilj. *qoqa* „eisfrei werden“ A, vom Bersten der Eisschollen, und *xug-ju* „aufgetaut“ A. Wohl deskriptiv. Semantisch vgl. lat. *curtus*, wörtlich „abgeschnitten“ oder bask. *motz* „kurz, schneiden“ usw.

74. Gilj. *γaya* „freien, werben“ S: tschetsch. *h^εaxa* ds.

75. Gilj. *χaj* „Tauben“ A: lakk. *x^εi* ds.

Auslaut: vgl. Nr. 76.

76. Gilj. *γax* „Fischmilch“ A aus *γa* „Tier“ und **ax* „Milch“: awar. *r-ax* ds. mit anlautendem KE aus **ax*, da altes **x* als lateraler Spirant awar. *L* erscheint. A *a* beruht auf Kontraktion, einfaches *a* hätte *ə* ergeben.

77. Gilj. medial *-χo*, initial *e-γ* „gebären“ A aus **e-γo*: kür. *χu*, tsach., rut. *-uχ*, darg. *imə*, lakk. *l-ūyi* „geboren werden“. Dazu mit nominalem Suffix gilj. *oγ-la* „Kind“ A, S, *eγ-luη* ds. S, *ex(a)lay* „Tochter“ S, die also mit dem anklingenden türkischen Worte nichts zu tun haben. Semantische Parallelen dafür aus dem Idg., Georg. usw. zu zitieren erübrigt sich.

6. Nasale

78. Gilj. *no* „flechten“ S, ainu *noje* ds.: tschetsch. *nu*, ing. *nui* „Besen, Rute, Gerte“. Semantisch vgl. nhd. *Besen* zu *Bast*, lat. *fascia*, *fascis* usw.

79. Gilj. **nok*, *nuk* „riechen“ usw. I Nr. 303: tab. *nis* „Geruch“ aus **niq'*, kür. *ni* ds.

80. Gilj. *ena*, *en* „ander, fremd“ A, S, d. i. *ɛen(a)* aus **ken(a)*: bats. *gena*, tschetsch. *gen* ds.

Für auslautendes *-η* vgl. Nr. 12.

7. Liquida l

81. Gilj. *lax* „fordern“ A: tschetsch., ing. *lax* „suchen“. Semantisch vgl. z. B. nhd. *ersuchen*.

82. Gilj. *lɛr* „einer Spur nachgehen, entlang gehen, folgen“ A aus **lar*: tschetsch., ing. *lar* „Spur“.

83. Gilj. *al-s* „Beere“ A, deverbales Nomen mit dem Suffix der nomina instrumenti: tschetsch., ing. *-al* „werden, entstehen, hervorgehen, wachsen“.

Inlaut: vgl. Nr. 15. 17. 52. 86, für den Auslaut Nr. 16.

Anlaut:

8. Laryngal *h*

84. Gilj. *həɔ-r* „Laich, Rogen, Ei“ A aus **ɔag(a)*, *kag(a)*, vgl. die Bemerkung zu I Nr. 365: bats. *gaga*, kür. *kkakka* „Ei“ usw., vgl. Lit. 28, Nr. 60. Wohl deskriptiv, vgl. samO. *kegai*, *kegäi* ds., VI 63.

85. Gilj. *həux* „naß, durchnäßt sein“ A aus *(*h*)*aux*: awar. *ha-r-uh* „verfaulen“ mit KE *-r-*.

86. Gilj. *hiula-f* „Höhle des Bären“ S, wörtlich „Versteck(ort)“ mit dem Suffix des nomen loci: tschetsch. *h^εula* „verstecken“, *h^εul-al* „sich verstecken“, vgl. Nr. 7, ing. *h^εulam* „Geheimnis“. Gilj. *hi* offenbar deshalb, weil es hier keine emphatisch mouillierten Konsonanten gibt: ein beachtenswerter Fall der Bewahrung und Umsetzung der Mouillierungskorrelation.

9. Sonorlaut *j*

87. Gilj. medial *aj*, initial *j-aj* „töten“: tschetsch. *-aj* „vernichten, zerstören, auslöschen“.

Auslaut: vgl. Nr. 75.

10. Vokal

88. Gilj. *o*, *u* „Netz“, als Zählwort gebraucht: tschetsch. *ov* „Netz“.

V. Lehnwörter

1. Aus dem Tungusischen

1. Gilj. *paɟjon* „Feind, Heer, kämpfen“ S: gold. *bajgoan* „Feind“.

2. Gilj. *paj* „schlecht, unnütz, umsonst“ A, S: gold., neg., ud. *bai* ds.

3. Gilj. *pama*, *poma* „sich verirren“ S: gold., ud., oltscha *pama* ds.

4. Gilj. *pas* S, *pas-q* A „der eine des Paares“, z. B. *pas tamək* S, *təm-kvasq* „die eine Hand“ A: gold. *pasi*, ud. *pahi* „Teil, Stück, Brocken, Glied“. Auf Grund des verbreiteten Wechsels *l* *s*, der auch giljakisch, vgl. II Nr. 3 und unten Nr. 143, besonders in der tschuktschischen Gruppe bekannt ist, kann eine entfernte Verwandtschaft mit wog. *pāl* „Seite, Hälfte, der eine des Paares“, mordw. *pel'*, ung. *fél* usw. ds. in der gleichen Funktion erwogen werden, z. B. wog. *sam pāl*, ung. *fél-szem-ű* „einäugig“ usw., vgl. Lit. 30, 42.

5. Gilj. *paɟi* „eine Art Robbe“ A: gold. *pəri* ds.

6. Gilj. *pis-k* „Geier“ A, vgl. I Nr. 62 usw.: oltscha *piču*, gold. *piču-an* ds.

7. Gilj. *pitə* „Buch, Brief“ A: gold. *bičə* „Brief, Urkunde“, *bičelə* „schreiben, zeichnen“ usw., mong. *bičig*, ujb. *bitig* „Schrift, Buchstabe, Brief, Buch“. Gilj. *t* aus *č*, da die Gruppe *ca* nicht existiert.

8. Gilj. *poj* „herausgehen, erscheinen, sich zeigen“ A, S: gold. *pai* ds. Labialer Vokal nach gilj. *p*, vgl. Nr. 3.

9. Gilj. *pos* „Stoff, Zeug“ A: gold. *boso* ds. usw.

10. Gilj. *pota* „Stock-, Trockenfisch bereiten, zum Trocknen aufhängen“ A, S: gold. *bota* ds. Dazu mit nominalem Suffix gilj. *pot-i* „Jukolaöffnung“ A.

11. Gilj. medial *-vuk*, initial *i-fk* „anspannen“, *puh-s* „Hundehalsband“ A : gold. *boke* „binden“.

12. Gilj. *purh* „Staub“ S : gold. *bura-hi*, ma. *bura-ki*, mong. *bor* usw. ds. Vgl. auch finn. *poro*, ung. *por* usw. ds.

13. Gilj. *pha-χ* „Fenster, Glas“ A : gold. *pawa*, *pa*, neg. *paga*, *paha*, ud. *pā* „Fenster“.

14. Gilj. *phal* „Boden“ A, S : gold., neg. *pala-n*, ud. *pala* ds.

15. Gilj. *phi*, *phe*, *ph-*, *v-* „selbst, sich, pronomen reflexivum“ A, S : tung. *bəjə* „Körper, selbst“.

Das Personalpronomen der 2. Sg. gilj. *chi* „du“, Pl. *chə-ŋ* „ihr“ A ist ebenfalls entlehnt : tung. *si* „du“. Die anderen Pron. pers. sind 1. Sg. *ni* A, S, Pl. *ni-ŋ* S, *na-ŋ* A, 3. Sg. *if* A enthält die Stämme antekonsonantisch *i/e-*, antevokalisches *v-* A, *ja(ŋ)* S, Pl. *im-ŋ* A, *izin*, *izn* S. Die Pluralformen haben das Suffix *-n*, *-ŋ*, das der pronominalen Flexion vorbehalten ist. Es fällt nicht schwer, die Wurzeln woanders anzuschließen ; darauf weiter einzugehen, lohnt jedoch kaum, da die deiktischen Elemente expressiver Natur auf vielen Gebieten vorkommen. Neben der erwähnten 1. Pl. gibt es den Stamm *me-* ds. A, S mit den bekannten Suffixen und im possessiven *me-r* „unser“ A, vgl. finn. *me* usw., samO. *mē*, *mī* usw. „wir“.

16. Gilj. *phuf* „Säge“, *fuv* „sägen“ A : gold. *po* „sägen“, *po-po-n* „Säge“, oltscha *pupu*, *pufu* ds. usw.

17. Gilj. *va* „fechten, ringen, kämpfen, Säbel“ A : ma., ew., gold., ud. *wa* „schlagen, töten“.

18. Gilj. *valc* „belügen, betrügen“, *valcs* „Betrug“ A : ew. *ulāk*, lam. *olāk* „Lüge, Betrug“, ew. *ulākkitče*, lam. *olākči* „lügen, betrügen“. Gilj. *c* setzt palatales *k'* voraus.

19. Gilj. *varu* „fehlschießen, vorbeischießen, vorbeistechen“ A, S : ew. *ura*, *uru-čy* ds.

20. Gilj. *vel* „Sommerlachs“ A aus **pel* : alt. *pāl* „salmo taimen“ usw. „eine Lachsart“, vgl. Lit. 23, 11 : „ein alter uralaltaischer Lachsname“.

21. Gilj. **et(a)* in *v-et*, *v-eta* „sich anziehen“ A, S mit reflexivem Präverb, vgl. Nr. 15 : ma. *etu-ku*, gold. *t-etu* „Kleidung“ usw. Die versehentlich stehen gebliebene Nummer ist nach Nr. 49 zu setzen.

22. Gilj. *vo* „Dorf“ A, S : gold. *bo*, *boa*, ud. *bua* „Ort, Land“, ew. *buga* „Ort“ usw.

23. Gilj. *evrq* „Zunder, Feuerschwamm“ A, S aus **berg* : gold. *borakta*, *burakta*, lam. *bur*, ud. *bu* ds.

24. Gilj. *ova* „Mehl“ A : gold., neg. *opa*, orotsch. *upa*, ma. *ufa* ds.

25. Gilj. *fi* „sich befinden, sich aufhalten, verweilen, leben“ A, S : tung. *bi* „sein, vorhanden sein, leben“.

26. Gilj. *malgo* „viel“ A : gold. *molxo* „reichlich“, neg. *malxu-n*, *malaxo-n* „viel“.

27. Gilj. *mayg* „stark“ A : ma., gold., ud. *mayga*, ew. *manya*, *maņa*, lam. *may* ds.

28. Gilj. *məmio* „eilen“ S : ew. *məniw*, lam. *mənu* „zur Eile antreiben“. Die Folge gilj. *m* - *m* ist aus *m* - *n* assimiliert.

29. Gilj. *meucu* „Gewehr“ A : gold. *meoča-n*, ud. *mäusa* ds.

30. Gilj. *mə* „hören“ A aus **məd* : tung. *mədə* „erkennen, bemerken, fühlen“, mong., burj. *mede* „wissen, kennen“, jukag. *medi* „hören, erfahren, erkennen“, *medu* „hören, ertönen“, vgl. noch mordw. *mar'a* „hören“. Zum Auslautverlust der Media im Giljakischen vgl. I Nr. 206 usw.

31. Gilj. *məu* „tanzen“ A : gold. *məu* „schamanisieren“ aus chin. *mīu* „tanzen“, vgl. Lit. 31, Nr. 93.

32. Gilj. *mqa* „tausend“ in *ne-mqa* ds. A, wörtlich „eintausend“ : gold. *meyga-n*, ud. *miŋga*, mong. *miŋyan*, tü. *myŋ* ds. Zum Formalen vgl. I Nr. 6.

33. Gilj. *mu* „sterben, tot“ A, S : ma., ew., gold., ud. *bu* „sterben“, chin. *mu* ds.

34. Gilj. *mur-ŋ* S, *murh* A „Pferd“ : ma., gold., mong. *morin*, ew. *moryn*, *muryŋ* ds., ein verbreitetes Wanderwort, vgl. *Lingua* 5, 131 Nr. 30.

35. Gilj. **amta* in *j-amrha* „probieren, kosten“ S : ma., ew., gold., mong. *amta* „Geschmack“. Gilj. *m* und labiale Verschußlaute plus *t* existieren nicht.

36. Gilj. *h-əm* A, *h-ajmu-ŋ* S „alt“, *h-əjm* „alt sein, alt werden“ A mit sekundärem Anlaut, *əj* „alt“ A, S, medial *h-əjm*, initial *j-əjm* „wissen, kennen, verstehen“ A : ma. *əfu*, mong. *ebü-gen* „alter Mann, Greis“. Semantisch vgl. z. B. tung. *sa* „wissen“, *sa-gdy* „alt“ usw.

37. Gilj. *omə* „kämmen“ A aus **omrə*, *morə* : gold. *morya* „dichter Kamm“, dazu *mərħə* „auf beiden Seiten gezählter Kamm“. Die Gruppe *mrg* existiert im Giljakischen nicht, daher ist die inlautende Liquida elidiert worden.

38. Gilj. *tafch* „Salz“ A : ma. *dab-sun*, gold. *dao-sun*, mong. *dabu-sun*, ew. *davu-gun* ds. Das alte Suffix konnte von der entleihenden Sprache nicht berücksichtigt werden.

39. Gilj. *taj* „Pfeife“ A, S : gold., ud. *dai*, neg. *daji* ds., letzten Endes aus chin.

40. Gilj. *taxta* „zornig werden“ A, S : gold., ud. *tagda* ds. Dorsale plus apikale Verschußlaute existieren giljakisch nicht.

41. Gilj. *tamx* „Tabak“ A : gold. *damahi*, ud. *dami*, mong. *tamaki*, ew. *damga* ds. usw.

42. Gilj. *tes* „ganz“ A : gold. *teas*, ud. *teäsi* ds. Ähnlich ist — zufällig ? — samJur. *tāsa*, *tās* ds.

43. Gilj. *təlgə* „Märchen erzählen“ S, nicht mit STERNBERG, Anm. zum Text 17, 43, zu gilj. *təla* „weit, fern“, sondern entlehnt aus gold., ud. *təluŋu* „Märchen“.

44. Gilj. *təŋ-s* „Lampe“ A : ud. *dəŋə* ds., letzten Endes aus chin. *teŋ* ds.

45. Gilj. *tər* „Tisch“ A : gold. *dərə* ds.

46. Gilj. *toxt* „einwilligen, übereinkommen, einverstanden sein, sich verabreden“ A : gold. *tokto* ds. Vgl. die Bemerkung zu Nr. 40.

47. Gilj. *tor* „Gesetz, Herrschaft, Macht“ A : ma., gold., orotsch. *doro-n* „Gesetz, Zeichen, Stempel, Siegel“.

48. Gilj. *tur* „Erbse“ A : gold. *turi*, ud. *tuli* ds., ma. *turi* „Bohne“.

49. Gilj. *tur* „Figur, Form“ A : gold. *duru-n*, ud. *dū* „Erscheinung, Form, Bild“, mong. *dūri* „Erscheinung, Aussehen“.

50. Gilj. *thu* „Hundeschlitten“ A : gold. *to-ki*, ud. *tu-xi*, ew. *tolgo-ki* ds.

51. Gilj. *tho-* „fünf“ : gold. *toya* ds. usw., vgl. I Nr. 6.

52. Gilj. *tho-x* „Elentier“ A, S mit nominalem Suffix, *tlayi* S, *cho-lyi* A „Rentier“ aus **to-layi* : gold., orotsch. *to*, ew. *tō-kī* „Elentier“. Gilj. *-layi* ist als Simplex nicht belegt.

53. Gilj. **tugu, tu* „Feuer“ in *thuyu-r* S, *thuq-rh* A ds., *rhu-v* „verbrennen“ A, S, wörtlich „Feuer machen“, *rhu-sk* „räuchern“ A, *rho-i* „ausräuchern“ A, *thu-f* „Rauch“ A, *thu-t* „Herdrand“ S : ew. *togo, toyo, towo*, ma. *tuwa*, gold. *tawa*, ud. *tō* „Feuer“, vgl. auch ural. **tul* ds. in finn. *tuli* usw., samJur., Jen. *tu*, T. *tui*, O. *tü* usw.

54. Gilj. *rəyzlə* „wiegen“ A : gold. *dəysə* „Waage“, *dəysələ* „wiegen“ usw., letzten Endes aus chin. Vgl. die Bemerkung zu Nr. 38.

55. Gilj. *eru* A, *ru* S „ziehen, herausziehen“ : ew. *yrū* „ziehen“.

56. Gilj. *ər* „Zeit“ A : gold. *əri-n*, ud. *āli* ds.

57. Gilj. *ur* „Insel“ S : ew. *bur* ds. Der anlautende stimmhafte Labial ist spirantisch geworden und dann in gilj. *u* aufgegangen.

58. Gilj. *rhanga* „viel“, *n-rhanq* „ein-hundert“ A : gold. *tangu*, ma. *tangō* „hundert“. Vgl. burusch. *tha* ds.? Zu der Bedeutung „viel“ vgl. z. B. jeniss. *oan* „sieben, viel“.

59. Gilj. medial *-rhu*, initial *i-rh* „schleifen“ S : ma. *iru-n*, *iri* „Linie, Kante, Furche“, mong. *ir* „Schneide, Schärfe“, daher wohl auch tschuktsch. *irg, irv* „scharf, spitz“, *r-irg-äv* „schärfen, schleifen“ mit faktitivem Präverb und Verbalsuffix.

60. Gilj. *caŋi* „Herr, Vorgesetzter, Besitzer“ A, S : gold. *žangea*, neg. *žangin*, ud. *žange* ds.

61. Gilj. *cef* „Essen, Speise“ A aus **cev-f* : gold. *žəp*, lam. *žəb*, ew. *žəw* „essen“.

62. Gilj. *ceu* „Eiskruste“ A aus **ceg* : ew. *čega* ds., ferner vgl. mong. *sōŋ* „Frühjahrseis, das fließabwärts schwimmt, lose Eisstücke“, kir. *seŋ* „Eis-scholle“, samO. *soŋ, soŋa, soŋo, šok, čoŋa* „Eiskruste“.

63. Gilj. *cma* „im eigenen Dorf zu Gast gehen“ S aus **cima* bzw. **cema* : gold. *žema* ds.

64. Gilj. *chafq* „Eßstäbchen“, *safq* „mit Eßstäbchen essen“ A : ud. *safugu*, ma., mong. *sabqa* „Eßstäbchen“, gold. *sarbi* „Gabel“ aus **sagbi*.

65. Gilj. *chal* „lügen“ S, *chalq* „schlau“ A : gold. *žale-n* „Betrug, betrügen“, *žalki* „klug“.

66. Gilj. *cham* „Schaman“ A, S : gold. *sama-n*, ud. *sama* ds. usw.

67. Gilj. *chay* „Jukolastange“ A : gold. *san* ds.

68. Gilj. *čay* „weiß“ A : gold. *čagžea-n*, mong. *čagan*, samO. *čag*, *t'āg* usw. ds. Neben *čay* steht **čay* ds. in *e-zya-γv* „Wäsche waschen“ A, wörtlich „weiß — d. h. rein, sauber — ausdrücken, auswringen“, worin *-zya-* aus **čay* und *-γv* aus *γav* „ausdrücken, auspressen“ usw., vgl. I Nr. 219.

69. Gilj. *charb* „Seide“ A : ma. *suberi* „eine Art Seidenzeug“, *suri* „Seidengewebe“ usw., gold. *saurə*, ud. *səulə* „Seide“. Da eine Form mit auslautendem *-ru* in dem verfügbaren Material nicht belegt ist, ist gilj. *-rb* offenbar durch Metathese aus *-b(ə)r* = ma. *-ber-* entstanden : gilj. *br* existiert nicht.

70. Gilj. *chxa* „Geld“ A : gold. *žeha*, ud. *žehā* ds.

71. Gilj. *chiyr* „sich quälen“, *siyr-u* „quälen, ausbeuten, betrügen“ A, S : gold. *siŋg-ərə* „quälen, ausbeuten“, *siŋg-in* „sich quälen“. Vgl. die Bemerkung zu Nr. 38. 54.

72. Gilj. *chmə* „bezahlen“ A, S, *chmə-s* „Bezahlung“ A aus **t(a)ma* : gold., ew. *tama* „bezahlen“, *tama-n* „Bezahlung, Preis“, ud. *tama* „bezahlen“, *tama-ni* „Preis“. Die Gruppe *tm* existiert giljakisch nicht. Das Wort ist auch ins Tschuktschische entlehnt, vgl. Lit. 18 II Nr. 6.

73. Gilj. *chyr* „Gras“ A, S aus **siyar* „Gras, grün“ : ew. *siya-rin* „gelb, graugelb“, *siya-ma* „gelb, grau“. Gilj. *sy* existiert im absoluten Anlaut nicht. Die Farbbezeichnungen „grün“ und „gelb“ gehen oft zusammen.

74. Gilj. *chox* „Blut, Saft“ S, „Saft, tauen, schmelzen“ A, *chaχ* „Wasser“ A, S : gold. *səksə*, ew. *sāksə*, *šökša*, ud. *sakeä* usw. „Blut“. Gilj. *ks* kommt inlautend, *kh*, *g*, *x*, *q*, *qh* und *χ* plus *s* gar nicht vor, daher mußte die alte Konsonantengruppe vereinfacht werden.

75. Gilj. *seta* „Zucker“ A : gold. *seata*, ud. *sata*, ma. *šata-n* ds.

76. Gilj. *sikə* „Jacke“ A : gold. *sikə*, ud. *sigə* ds.

76a. Gilj. *osk* s. oben IV Nr. 50.

77. Gilj. *ajziŋ* „Gold“ S : ma., gold. *ajsin*, ud. *ajsi* ds.

78. Gilj. *ka* „Stahl“ A : orotsch. *ga*, gold. *gan*, ud. *gəŋa* ds. usw. aus chin. *kəŋ* ds.

79. Gilj. *keŋ* „Wal“ A : oltscha *kəŋga*, *kena* ds., gold. *kəŋgi* „Walross“.

80. Gilj. *aki* S, *əkən* A „älterer Bruder“ : tung. *aki-n* ds. Vgl. auch wog. *aki* ds.

81. Gilj. *uk* „Seepferdchen“ A : gold. *uki* ds. Erinnt an das weit verbreitete Wanderwort tschuktsch. *myk* ds., syrj. *myk* „cyprinus leuciscus, Weißfisch“ usw., vgl. Lit. 3, 14, Nr. 83 und Lit. 23, 61.

82. Gilj. *khəsk* „Katze“ A : neg., orotsch. *kəskə*, gold. *kəksə*, ud. *kəjgə* ds. Deskriptiv, vgl. russ. *koška* ds. usw.

83. Gilj. *ega* „Kuh“ A : gold. *eha-n*, ud. *jeħā* ds.

84. Gilj. *xəfc* „sich beschweren, sich beklagen“ A : gold. *hapse* ds. Labiale Verschußlaute plus *c*-Laute existieren nicht, auch nicht in- und auslautendes gilj. *ps*.

85. Gilj. *xes* „sagen, erzählen“, *khes* „Nachricht, Kunde, Neuigkeit“ A, S : gold. *həsə* „Wort, Rede, Sprache“.

86. Gilj. *xəl, xər* „vogelförmiges ovales Schöpfgefäß“ A aus **kal* : gold. *kala* „großer Kessel“. Vgl. auch samO. *kala* „Tasse, Schüssel, Schöpfgefäß“.

87. Gilj. *xoñ* „Hammel“ A : gold. *honi-n*, dazu vgl. noch mong. *qonin*, tü. *qoñ* usw. ds.

88. Gilj. *xoton* S, *xota* A, ainu *kotan* „Stadt“ : gold. *hoton*, ud. *xoto*, mong. *gotan* ds., ein in Ortsnamen allgemein bekanntes Wort.

89. Gilj. *oxt* „Pulver, Arznei“, *j-oxt* „sich behandeln, heilen lassen“ A : ma., gold., ud. *okto* „Pulver, Arznei“. Vgl. Nr. 40 und 46.

90. Gilj. *qota* „Körbchen“ A : tung. *huta-kān* „Sack, Beutel, Tasche“ mit diminutivem Suffix. Daher auch samO. *kota* usw. „Sack“.

91. Gilj. *qhal* „Geschlecht, Sippe, Familie“ A, S : gold. *hala* ds.

92. Gilj. *χaza* „Schiere“ A : gold., ud. *haža* ds.

93. Gilj. *χo* „Flasche“ A : gold. *xō* „Glasflasche, Kupfergefäß zum Wärmen von Brantwein“.

94. Gilj. *naj* „Harpune werfen“ S : gold. *naj* „Griff der Harpune“.

95. Gilj. *naxn* S, *nax* A „Schlafbank, Pritsche“ : ma. *naxan*, gold., neg. *nakan* ds.

96. Gilj. *nama* „gut“ A : gold. *nam-nam* „fähig, tüchtig“.

97. Gilj. *nañ, yañ* „Fichte“ S : gold. *naŋta, ŋanta, wayta*, orotsch. *nanta* mit Assimilation des velaren Nasals an den folgenden apikalen Verschlusslaut aus **naŋta*, ew. *ŋanta* ds. Da die Gruppe *ŋt* giljakisch nicht existiert, mußte sie vereinfacht werden. Der Auslaut gilj. *-ñ* aus **-n* plus nominalem Suffix *-i*.

98. Gilj. *naŋr* „leihen, Darlehen“ A : gold., ud. *naŋda* „Schuld“. Vgl. Nr. 54.

99. Gilj. *nəŋ* „gehen, fahren“ A, S : ew. *ŋən* ds. Zum Konsonantismus vgl. etwa korj. *niŋ*, tschuktsch. *ŋin* „jung“ u. ä. im Tungusischen.

100. Gilj. *nug-i* S, *nug-i* A „erster, vorderer, zuerst“ : lam. *ñög* „vorangehen, führen“, *ñög-i* „vorderer“ usw., ew. *ñōrā* „anführen, vorangehen“, ud. *ñō* „vorangehen“. Vgl. auch samJur. *ñur* „vorderer“, *ñur-tej* „erster“, *ñur-te-ye* „anfangs, zuerst“. Zu dem hier ziemlich auffälligen Anlautwechsel vgl. I Nr. 307 usw., zu dem von *g r* I Nr. 87 usw. oder ud. *gəgbi* gegenüber ew. *gərbi*, lam. *gərbə*, gold. *gərbu* „Name“, gold. *agben, arben* „erscheinen“.

101. Gilj. *antx* „Gast“ A : gold. *anda-ha* ds. zu mong., ma., ew., gold., ud. *anda* „Freund“.

102. Gilj. *ne* „aufsetzen, aufladen, auf dem Rücken tragen“ A, S : gold. *ne* „legen, auflegen, anlegen, stellen“.

103. Gilj. *ñixə* S, *ñigə* A „danken“, *ñixə-la* „dankbar“ mit adjektivischem Suffix aus **b(a)ñixa* : ma. *baniha* „Dankbarkeit“, orotsch. *bañega, bañiya* „ich danke“, gold. *bañe-la* „Dank, danken“. Der Schwund der ersten Silbe im Giljakischen beruht auf der Wirkung des Akzents, der in den Texten STERNBERGS überall auf dem Suffix, der letzten Silbe dreisilbiger Formen, liegt.

104. Gilj. *ni-* „Tag“ in *ni-xu* „den Tag verbringen, über Tag bleiben“ S : gold. *ini* „Tag“. Vgl. auch tib. *ni* „Tag, Sonne“. Der zweite Bestandteil der Komposition ist gilj. *xu* IV Nr. 65.

105. Gilj. *nohi* „Gans“ A : gold. *nuŋna*, ew. *nuŋna-ki*, ud. *nuŋn'ai* ds. Die Gruppe *ŋn*, die da nicht existiert, mußte zu gilj. *n* vereinfacht werden.

106. Gilj. *ani* S, *añ* A „Jahr“ : ma. *anija*, ew. *anya-ni*, ud. *aya-ni* ds.

107. Gilj. *ŋak* „Kieselstein, Feuerstein“ S : ew. *ñəkə* ds. Zum Anlaut vgl. I Nr. 316 usw.

108. Gilj. *loci* „russisch“ A : gold. *loča*, ew. *lōča*, *lūča*, ud. *lusa*, lam. *ñučī* ds.

109. Gilj. *loq* „Scholle“ A : gold. *loxa* „Wels“. Dazu kamtsch. *yloq*, korj. *il'aq* „kleiner Fisch, russ. *byčok* ; Stockfisch, russ. *treska*“ ? Es handelt sich allerdings um verschiedene Fische.

110. Gilj. *luk* „zerzaust“ S : gold. *luku* ds.

111. Gilj. *lulumurəŋ* „rund“ S ist ein Kompositum aus den selbständig nicht belegten Teilen *lulu* : gold. *lulu* „glatt, eben“ und *murəŋ* : gold. *murū* „Kreis, rund“, *murū-ma* „rund“, ew. *murū-mə*, *murū-ktə* ds. usw., woran auch wog. *mūrəŋ* ds. lebhaft erinnert.

112. Gilj. *luŋ* „Bohrer“ A : gold. *luŋu*, ud. *loŋo* ds.

113. Gilj. *alə-alə* „bunt“, *aləa-s* „Glasperle“ A : gold. *aləa-n* „bunt“.

114. Gilj. *əlv* „bedecken“, *əlv-s* „Dach“ A : ew. *əlbə* „bedecken“.

115. Gilj. *olgoŋ* „Schwein“ A : gold. *olgean*, ma. *ulgijan*, neg. *orgin* ds.

116. Gilj. medial *-ələ*, initial *j-ələ* „öffnen“, *j-alə* „verraten, aufdecken“ A : gold. *ñ-exale*, *ñ-ixəli* „öffnen“. Gilj. *lə* ist durch Metathese entstanden, da die Gruppen *xl* und *χl* nicht existieren. Gold. *n-* vor Vokal — vor *e* und *i* immer palatal — ist sekundär, z. B. auch in *n-asal*, ma. *jasə*, ew. *ěsa*, *ěša*, ud. *jehā* „Auge“, vgl. ew. *hīmat*, *ñēmat* „schnell“ usw. und ähnliche Fälle im Lamutischen.

117. Gilj. *v-eləqju* „nackt sein, nackt“ A, S : gold. *ñ-eləqxu*, *ñ-eləko* „nackt“, vgl. Nr. 116. Zum Anlaut gilj. *v-* vgl. Nr. 15. 21 usw.

118. Gilj. *jogo* „Watte“ A : gold. *joha*, orotsch. *juxa*, neg. *joxa-n* ds.

119. Gilj. *jogo* „Jakute“ A : gold., ud. *joko*, neg. *joxo* ds.

120. Gilj. *jozo* „Schlüssel, Schloß“ A : gold., orotsch. *joso* „Schlüssel“.

121. Gilj. *aŋ* „Schildkröte“ A : gold. *aŋa-n* ds.

122. Gilj. *hal* „Halsband, Halsriemen für Hunde“ A : gold. *hala* ds.

123. Gilj. *hərə* A, *ərə* S „kaum, mit Mühe“ : gold. *xərə* ds.

124. Gilj. *hon-f* „Frühling“ A mit dem Suffix der nomina loci : gold. *hun* „März“.

125. Gilj. *hontq* „Sack, Beutel“ A, S aus **hontaq* : neg. *hotaxa-n*, orotsch. *xutaha* „Sack aus Fischhaut“, ud. *xut'a* „Tasche“ aus **xutak*. Nasaler Füllaut vor Konsonant wie in IV passim.

126. Gilj. *huxt* „Mantel“ A, S : gold. *huktu* „wattierter Wintermantel“. Vgl. Nr. 40. 48. 89.

2. Aus dem Mongolisch-Türkischen

127. Gilj. *pax* „Tinte“ A : mong. *beke* „Tinte, Tusche“ usw.
128. Gilj. *tagv* „aufwinden, haspeln“ A : mong. *toki*, tü. *toq* „weben“.
129. Gilj. *tax* „Epidemie“ A : mong. *taq-ul* ds., tü. *toq* „anhaften“.
130. Gilj. *tək-rək* „schweigen, still sein“ S aus **tek/tik* : tü. *tik* „still, ruhig“, woher z. B. auch wotj. *tek* ds.
131. Gilj. *tər* „Waise“ A aus **tur* : tü. *tul* „alleinstehend, Witwe“.
132. Gilj. *tləgi* „Luchs“ A : mong. *silegü-sün* ds., tü. *siläüsün* usw., daher auch wog. *selevsen* ds. Gilj. *tl* stammt aus der Gruppe *sl*, die die mongolische Form voraussetzt, die hier aber nicht existiert.
133. Gilj. *sand* „sich ärgern, verdrießen“ A : mong. *sanda* „in Unordnung, verworren sein“.
134. Gilj. *saryu*, *saryo* „sich ausruhen“ S : mong. *žalqayu*, kalm. *zalxū* „faul, träge, müde, apathisch“. Gilj. *r* aus *l*, da die Gruppe *ly* nicht existiert.
135. Gilj. *su* „waschen“ A : tü. *su* „Wasser“.
136. Gilj. *jes* „Sache, Ware“ A : tü. *iš*, *eš*, *äš* „Arbeit, Geschäft, Sache, Angelegenheit“. Vgl. IV Nr. 43.
137. Gilj. *əs* „Herr, Besitzer, Wirt“ A, S : tü. *es* „Herr, Besitzer“.
138. Gilj. medial *-kna*, initial *e-gna* „schmieren, einschmieren, färben“ A : tü. *kyna*, daraus entlehnt tscherem. *kəna* „Farbe zum Färben, Schminke“, ung. *ken* „schmieren, streichen“.
139. Gilj. *kheŋ* „Sonne“ A, S : tü. *kün* „Tag, Sonne“, das wohl eher in Betracht kommt als chin. *kǎŋ* usw. „Licht“.
140. Gilj. *əgr* „schwarz“ A, S über **agr* aus **kar* : tü., mong. *qara* ds.
141. Gilj. *yaqr* „Schnee“ A : tü., mong. *qar* ds. Da gilj. *ŋ*- im Anlaut nicht sekundär sein kann wie im samJur. und samT., muß er nach I Nr. 17 usw. interpretiert werden, so daß er zum türk.-mong. Anlaut stimmt. In dem Auslaut *-qr* dürfte das diminutive Element stecken, vgl. I Nr. 273 usw., insbesondere 236.
142. Gilj. *qhav* „trocken“ A, S, ainu *kau-ri* ds. : mong. *qay*, tü. *qaq* ds. Zum Auslaut vgl. I Nr. 190 usw.
143. Gilj. *qhol*, *qhos* „Hals“ A, S : mong. *qoyul*, kalm. *χöl* „Kehle, Luft-röhre“. Vgl. oben Nr. 4 usw.
144. Gilj. *xa* „schießen“ A : mong. *qa* ds.
145. Gilj. *xolv* „betrügen“, *qholv-s* „Betrug“ A aus **qol(u)g* : mong. *quluy* „stehlen“, *χulū* „Dieb“ usw. Zum Auslaut vgl. oben Nr. 142 usw.
146. Gilj. *nuxc* „Halfter, Zugriemen“ A, ainu *e-naxt(o)* „Riemenende des Hundegeschirrs“ : mong. *noytu*, *noyta*, daher auch gold. *nuksur*, mit sekun-

därem Anlaut *luksur*, *nuskul*, *oltscha nusku* „Halfter“. Daher ist ebenfalls entlehnt mingr. *naχvta*, *naχuta* ds.

147. Gilj. *hezū* „barfuß“ A : mong. *ničū-gen* „bar, nackt“.

148. Gilj. *yat* „messen“ A aus **yat/yar* : mong. *gar* „Hand, Arm“, tü. *qary* „Arm“, ew. *γālə* „Hand“, *γāt-mī* „mit der Hand winken“. Zum Anlaut *γ-*, *g-* usw. vgl. Nr. 144 usw., ferner auch z. B. tschuktsch. *γač*, korj. *gač* „links“, die reduplizierte Form tschuktsch. *γyl-gyl* „Rauch“ usw. Gemessen wird die Länge ursprünglich in naturgegebener Weise nach Unterarmen oder Ellen.

149. Gilj. **el* in *h-el-el* „glänzen, leuchten“ S, mit diminutivem Suffix *h-elq-elq* ds. A : tü. *jal* „flammen“.

3. Aus dem Russischen

150. Gilj. *kins* „Teufel“ A, *kis* „Gott“ S : russ. *knjaž* „Fürst“. Daher ist entlehnt auch jéniss. *kíns* „Götze“, *kūs* „Götze, Geist“, *kyns* „Russe“, vgl. Lit. 1, 79 Nr. 15, die mit dem giljakischen Wort übereinstimmen. Die Gruppe gilj. *kñ* kommt anlautend nicht vor.

Moderne Wörter und internationale Termini, die aus dem Russischen entlehnt sind, brauchen hier nicht vorgeführt zu werden.

VI. Deskriptive Wörter

1. Tiere und Tierlaute

1. Gilj. *phēq* „Huhn“ A, vgl. z. B. gold. *pākko*, *pōkko* „Hahn, Huhn“, ostkauk. **peq* in tab. *pes*, agh. *pāo* „Huhn“.

2. Gilj. *teo-teo* „eine Art Schnepfe“ A, *teo-zeo* „Eule“ S, vgl. z. B. kamtsch. *to-to* „Schnepfe“ oder kür. *t'ib*, darg. *t'uma*, abch. *t'ə* „Eule“. Semantisch vgl. bask. *moso* „Schnepfe“, *mozolo* „Eule“.

3. Gilj. *ograu* „heulen (vom Wolf)“ A, *oxrəv* „Zobel“ S, vgl. z. B. wog. *vuxər*, *ogor* „Gebrüll des *mēŋkw* genannten Teufels“, tü. *oγur* „brüllen“.

4. Gilj. *tutut* „Turteltaube“ A, vgl. z. B. lat. *turtur* usw.

5. Gilj. *re* „quak“, *ra-l* „Frosch“ A, vgl. tasm. *ralā*, lat. *rana* ds., lakk. *arnu* „Kröte“.

6. Gilj. *puk* S, *pək* A „Kukuk“. Verbreiteter ist wohl die Benennung nach seinem Ruf, ung. *kakuk*, finn. *käki* usw. Ähnlich gilj. *kikun* „Uhu“ A, vgl. neugriech. *kukkōs* „Kukuk“, *kukkubagia* „Eule“.

7. Gilj. *qhar* „Rabe“ A, vgl. samJur. **kar* ds., ahd. *krāen* „krächzen“, *krāja* „Krähe“ usw.

8. Gilj. *taṣ* „Schmetterling“ A, vgl. rut. *dāb-dāb-il* ds.

9. Gilj. *puj* S, *pəj* A „fliegen“, *pəj-ŋa* „Vogel, Ente“ A, wörtlich „fliegen-des Tier“, *phēŋgr* „Fliege, Insekt“ A, vgl. tagal. *pakpak* „Flügel schlagen“ usw.

10. Gilj. *cevr-q* „Vogel“ A, S mit diminutivem Suffix, vgl. bask. *txori* ds. mit diminutivem *x* oder tscham. *č'or* „Sperling“, god. *č'oru* „Vogel“ usw.

11. Gilj. *ax* S, *əx* A „bellen“, *ey-ey* „husten“ A, *vaj*, *vəj* „bellen“ A, vgl. einerseits bats. *aχ*, tschetsch. *əeχ* „bellen“, andererseits nhd. *wau-wau* usw.

12. Gilj. *the* A, *che* S „singen, schreien (von Tieren), brüllen, wiehern, piepsen“, *rhe-u* „auf einem Instrument spielen“ A, *thəy-rəy* „eine Art Geige“ A, *thəz-ju* „lärmen, krachen“ A. Zum Suffix *-ju* vgl. I Nr. 23 und im Folgenden.
13. Gilj. *au-ju* „miauen“ A.
14. Gilj. *kex* „Möwe“ A, *kəx-kəx* „Schwan“ A, vgl. griech. *kauaks*, *kēuks* „Möwe“, gold. *kuku*, griech. *kuknos*, tschetsch. *γuryaz*, tasm. *koχā* „Schwan“.
15. Gilj. *keg-ju* „grunzen“ A, vgl. tschetsch. *həqa* „Schwein“ usw.
16. Gilj. *tarkraχ* „Auerhahn“ A, vgl. etwa wog. *šerkəs*, oss. *cərgās* „Adler“.
17. Gilj. *zaq* „Meise“ A, vgl. georg. *č'axč'aχ* „schreien (Vögel)“.

2. Naturlaute und Geräusche

18. Gilj. *kerr-ju* „rauschen (Blätter im Wind)“ A, *keryas* „Birke“ A, *keryq* „Meer“ A, S, vgl. *svan*, *q'ər-ial* „brausen“.
19. Gilj. *ku-ju* „rauschen, lärmen“ A, vgl. abch. *q'o'q'a* „knallen“.
20. Gilj. *kurg-ju* „knistern, zirpen“ A, vgl. ung. *csikorog*, *nyikorog* „knarren, knistern, knirschen“.
21. Gilj. *kex(ə)z* „knirschen“ S, vgl. finn. *kahista* „rascheln, knistern“ usw.
22. Gilj. *kaur-kaur* „knistern, knirschen“ A.
23. Gilj. *qor-qor* „kochen“ A, S, vgl. tü. *gurgur*, abch. *g'ara* „Geräusch des Kochens“.
24. Gilj. *hur-ju* „donnern, knallen“ S, vgl. ostkauk. **q'q'uγ* ds. usw.
25. Gilj. *var-par* „blitzen, flattern (Flagge)“ A, vgl. awar. *piri* „Blitz“, mingr. *parpali*, ital. *farfalla* „Schmetterling“ usw. und die weit verbreitete Wurzel *par* „fliegen“.
26. Gilj. *fu* „blasen, anzünden“, *u* „brennen“ A, S, vgl. kott. *fu* „blasen, anzünden“, mordw. *puv* „blasen“ usw., norw. *puffa* „Rauch ausblasen“, nhd. *pusten* usw., ferner gilj. *puti-s* „Besen“, *vuci* „fegen“ A, vgl. ostj. *pačə*, lapp. *páššy* ds. usw., ngadju-dajak *papas* „Besen, fegen“.
27. Gilj. *phəf-jo*, *phəv-jo* „pfeifen“, *phəv-s* „Pfeife“, *pega-ju* „pfeifen“ A.
28. Gilj. *awə* S, *əw* A „Stimme“, vgl. ostj. *vw* „schreien, brüllen“.
29. Gilj. *vuu* „schreien, heulen“ A, vgl. abch. *uu* „heulen“, darg. *wəw* „schreien“.
30. Gilj. *qax-jo* „brüllen“ S, *xəqa* „schreien“ A, vgl. awar. *ah*, tschetsch. *-əχk* ds.
31. Gilj. *ηəcə-ju* „winseln, piepsen“ A, vgl. tü. *inčqir* „weinen, schluchzen, wimmern“, ung. *nyöszörög* „winseln“.
32. Gilj. *qo* S, *qo-ju* A „schreien“, *qoo-r* „Lärm, Getöse“ S, vgl. lakk. *oo* „Schrei, Ruf“.
33. Gilj. *qla-i* „sprechen, reden, schwatzen“ A, S, vgl. tschuktsch. *quli* „Stimme“, *qola* „rufen“ usw., bask. *kalaka* „Geschwätz“ usw.
34. Gilj. medial *olag*, initial *j-olag* „schreien, rufen“ A, vgl. *hola*, *hallo*, ferner gilj. *qvalə-ju* „lärmen“ A, *qocu-ju* „heiser brüllen“ A, vgl. abch. *γ'ac'o'ə* „jammern, wehklagen“.
35. Gilj. *haga* A, *eqəjev* A, *exnav* S „lachen“, vgl. einerseits *haha*, awar., lakk. *ɔaɔa* ds., andererseits awar. *-eL* ds. aus **ex* usw.

36. Gilj. *cer-jo* „weinen“ S, vgl. wog. *šärr* „kreischen, schreien“, tschuktsch. *terg*, georg. *t'ir* „weinen“.

37. Gilj. *pxarə* „stöhnen, seufzen“ S, vgl. tscherk. *pahe* „stark schluckend, erstickt weinen“.

38. Gilj. *lu* „singen“ A, „schamanisieren“ S, *lu-3* „Lied“ A s. IV 62, vgl. wog. *luj*, ostj. *loj* „Gesang“, tib. *g-lu* ds., finn. *laulu* ds., *laulla* „singen“.

39. Gilj. *qhoyqh* „Glöckchen“ S, vgl. samK. *koyoro*, jeniss. *koyelakh* „Glocke“, ung. *kong* „dröhnen, hohl klingen (Glocke)“. Dazu vielleicht auch gilj. *qongaldəldəl* „Libelle“ A.

40. Gilj. *hava-f* „Lungen“ A, wörtlich „Atem-Ort“, vgl. indones. *həgab* „nach Luft schnappen“.

41. Gilj. *ɣarqa* „schnalzen“ A, vgl. span. *chascar* ds. usw.

42. Gilj. *ci* „schweigen“ S, vgl. tib. *ži* „Ruhe, ruhig, ruhig werden“, bask. *ixo* „st, pst!“ *ixil* „ruhig, still“ usw., abch. *ššə* „still“.

43. Gilj. *coz-jo* „flüstern“ S, *cor-jo* „schweigen“ S, vgl. tscherk. *c'ut'* „schweigen, sich nicht mucksen“.

44. Gilj. *xra* „kratzen, ritzen“ A, *eyri* „nagen“ A, vgl. georg. *χvr*, *γrv* ds., ferner gilj. *γov* „zeichnen“ A.

45. Gilj. *ɣarp* „kratzen“, *qharp-i* „Huf“ A, vgl. tscherk. *χ^oərbə* „scharren“.

46. Gilj. *xedr*, *xerr* „reiben“ A, *qhar-qhar-s* „Rechen“ A, vgl. darg. *qars* „kratzen“.

47. Gilj. *rəc* „schaben“, *təc-s* „Schabeisen“ A, vgl. indones. *kis-kis* „schaben“, *kas-kas* „kratzen“.

48. Gilj. *tək* „Springseil“, *tək-r* „springen“ A, *təx* „tanzen“ A, vgl. lakk., artsch. *t'ank'* „Sprung“, darg. *t'äh* „springen“, abch. *t'əg^o* „hopp“.

49. Gilj. *porp* „Kreisel“ A, vgl. ung. *pergetyű* ds., *pereg* „kreisen“.

50. Gilj. *vaɣ* „hobeln“ S, vgl. samJur. *war*, K. *pharg* „hobeln, schaben“.

51. Gilj. *ciu*, *cəu* „Lärm, Geräusch“ A, S, vgl. artsch. *č'išši* „Lärm“, kür. *ččüq* „einen Laut von sich geben“, lakk. *č'u* „Stimme“.

52. Gilj. *coɣi-soɣi* „schütteln“ A, vgl. ung. *csóvál* „schwingen, schütteln, wedeln“.

53. Gilj. *ɣijo-ɣijo* „schwenken“ A, vgl. indones. *gajay* „schwingen“, *gajuy* „schweben“, *gujay* „baumeln“.

54. Gilj. *guku* „schütteln“, *kuku* „fallen (Blätter)“ A, vgl. awar. *k'owok'* „schütteln“.

55. Gilj. *və-pə* „schaukeln, wiegen, einlullen“, *pə-pə* „Interjektion, die die Laute des Einlullens wiedergibt“ A, S, vgl. wog. *āpa* „Wiege“.

56. Gilj. *taf* „poch, pochend, klopfend“ S, *laf* „klapp, bums“ S, *cafa* „plumpsen“ S, *chev* S, *chav-ju* „klatschen, schlagen“, *chfəv-s* „Hammer“ A.

57. Gilj. *chxam* „packen, ergreifen“ A, *cəvu* ds. S, *chfu-x* „Faust“ A mit nominalem Suffix.

58. Gilj. *chong-q* „zerbrechen, abgehauen werden“ S, *chong-s-q* „Iltis“ A, wörtlich „Zerbrecherchen“, *cosq* „zerbrechen“ A, S, vgl. wog. intransitiv *sakw-al*, transitiv *sakw-ät* ds.

59. Gilj. *cago* „Messer“, *caqv* „aufspießen“ A, vgl. dido *t'aq*, hin. *t'oq* usw. „Messer“.

60. Gilj. *tuk* „Axt“ A, *ruk* „stoßen“ A, *toq-roq* „abreißen, abschneiden“ S, vgl. samJen. *tuka* usw., jeniss. *tuk* „Axt“, abch. *t'əq'* „ratsch, Geräusch des Abschlagens“, georg. *t'ak'* „stoßen, schlagen, stechen“ usw.

61. Gilj. *khe* „Axt, abhauen, abschlagen“ A, vgl. abch. *q'a*, darg. -*äq*, awar. -*ak* „schlagen“.

62. Gilj. *ci* „harnen“ S, vgl. gold. *čieči* ds., *čigən* „Harn“, span. *chis* usw.

63. Gilj. *aq* „cacare“ S, d. i. **caq*.

64. Gilj. *tv-aj* „spucken“ A, S mit *aj* „machen“, vgl. bask. *tu, tu egin* ds., tü. *tüp*, npers. *tuf* usw.

65. Gilj. *j-az, h-az* „beißen, zuschnappen“ A, S aus **ac*, vgl. darg., tab. *q'ac'*, kür. *k'as* ds.

66. Gilj. *sam* „in den Mund stopfen“ S, vgl. wog. *sumr* ds., georg. *č'am* „essen“ usw.

67. Gilj. *phoya* „anschwellen“, *phoq-i* „Fischblase“ A, vgl. ostj. *poŋx-t* „anschwellen“, *poŋx-at* „Geschwür“, samO. *pūkka* „Blase“.

68. Gilj. *prarq* „aufplatzen“ A, vgl. finn. *ratkata* „reißen, bersten“, *purskahtaa* „platzen“.

69. Gilj. *psacəu* „zerdrücken, zerquetschen“ A, vgl. engl. *mash* ds., nhd. *ma(n)tschen*, georg. *č'əčq'* „zerdrücken“ usw.

70. Gilj. *poḱu-lət* „sich krümmen, krumm werden“ A, wörtlich „Buckel machen“, vgl. mong. *böke* „Rücken“, *bökiün* „bucklig, Buckel, Höcker“ usw., tscherem. *püŋər* „bucklig, schief, krumm“ usw.

71. Gilj. *pəl-bəl* „rollen, purzeln“ A, S, *pəly* „umfallen, umstürzen“ A, S, vgl. ahd. *bolōn* „rollen“, franz. *bille* „Kugel“, nhd. *Ball* usw.

72. Gilj. *qorq-rh* „Kehle“ A mit nominalem Suffix, vgl. georg. *q'orq'-i*, agh. *q'urq'* usw., eine weit verbreitete expressive Bildung.

73. Gilj. *catə* „Brunnen“ S, *catə-j* „Wuhne“ S, *chac-f* „Sumpf“ A, wörtlich „nasser Ort“, *chaf-chaf* „feucht“ A, vgl. bats. *t'at'* „naß, feucht“ usw., wog. *tat'* „naß machen“.

3. Lallwörter der Kindersprache

74. Gilj. *ətək* „Vater“, *utku* „Mann“, *ataḱ* „Großvater“, *əchik* „Großmutter“ A, *atk* „Wolf“ S, vgl. die weit verbreiteten Lallwörter *ate, tate* „Vater“.

75. Gilj. *əmək* „Mutter“, *umgu* „Frau“ A, *ma-l* „cunnus“ S, *mo-mo* „saugen“ A, S, vgl. das Lallwort *mama*, artsch., kür. *mam*, darg. *mama* „weibliche Brust“ usw.

76. Gilj. *apək* „Schwiegervater“ A, vgl. ung. *apa* „Papa“ usw.

77. Gilj. *nanak* A, *nenx* S „ältere Schwester“, vgl. ung. *néni* „ältere Schwester, Tante“.

78. Gilj. *nen-q* „Puppe“ A, wörtlich „Kindchen“, vgl. tschuktsch. *ŋin*, korj. *niŋ* „jung, Jüngling“, tschuktsch. *nānānā* „Kind“.

Andere wahrscheinlich deskriptive Wörter sind erwähnt I 219 und V 68, ferner I 123 ? IV 43. 73. 84 und V 82.

VII. Anhang : Samojedisch und Ostkaukasisch

Neben der Entsprechung der giljakischen und samojedischen Wörter für „kriechen“ I Nr. 213 steht ihre Koinzidenz mit dem awarischen Wort IV Nr. 34 ebenso wie die Paare derselben Art in I 184 und IV 32, I 232 und IV 38, I 267 und IV 53, während eine Beziehung auf permische Wörter in I 214 und IV 35 und auf ein mordwinisches in I 303 und IV 79 erwähnt ist. In jenen vier Übereinstimmungen können ohne den Umweg über das Giljakische natürlich die samojedischen und ostkaukasischen Wörter auch unmittelbar zusammengestellt werden. In der Tat sind einige andere Fälle dieser Art bei der Arbeit sozusagen als Nebenprodukt zufällig beobachtet worden. Da sie strenggenommen nicht zum Thema dieser Abhandlung gehören, sind sie in diesem Anhang untergebracht.

1. SamO. *nehe*, *niñ* usw. „Angelwurm“ : tschetsch. *n^eani* „Wurm“.
2. SamO. *šime*, *šiwa* usw. „Asche“ : tschetsch. *čim* ds.
3. SamO. *tar(e)* „Wolle“, K. *ther* „Haar, Wolle“ : tschetsch. *t'arya* „Tierhaare, Wolle“.
4. SamO. *kor* „tief“, adverb. *kor-k*, *kor-ŋ* ds. : tschetsch. *k'or-gu-n*, tsach. *k'ora* ds.
5. SamO. *ol* „anfangen“ : bats., tschetsch. *ol* ds.
6. SamJur. *sēra*, *siera*, T. *seru*, Jen. *sira*, K. *seri* „Witwer, Witwe“ : tschetsch. *žero* ds.
7. SamT. *forbu* „Schaum“, lautgesetzlich aus **porbu* : awar. Obliquus *polp-i-*, Rectus *poloŋ* ds. aus **polp* mit hier notwendiger Vokalepenthese nach dem Vokal der ersten Silbe, vgl. IV 41. Zum Auslautvokal T. -u : es gibt kein Wort mit der Konsonantengruppe samT. -rb im Auslaut.
8. SamO. **koš* „schlecht“ in *koš-ka*, *koš-tal*, *koš-ege-dil* : awar. *kveš* ds.
9. SamO. *kāme* „ausgebreitete Arme“, *kāma-l* „umarmen“ : lakk. *k'ama* „Arm-, Handvoll“.
10. SamO. *kās* „Baumrinde“ : lakk. *q^eanša* „Rinde“ mit antekonsonantischem nasalem Füllaut.
11. SamO. *purga* „Rauch“ : lakk. *purk'i* ds.
12. SamO., Jur. *pise*, T., Jen. *fisi* „lachen“ : lakk., darg. *piš* ds. Deskriptiv ?
13. SamO. *šōñ*, *šūñ*, K. *šāŋ*, Jur. *šun* usw. „Nabel“ : lakk. *c'un*, awar. *cc'ino* usw. ds.
14. SamO. *anke*, *ānke* usw. „Schlaf“ : darg. *hank'* ds.
15. SamO. *ten*, K. *then*, T. *tāŋ* usw. „Sehne“ : artsch. *tenne* „Ader“, lakk. *tunnu* „Sehne“.
16. SamJur. *hīrt'e*, Jen. *nīd'e* „Augenbraue“ : darg. *nīd*, ud. *net'* ds.
17. SamJur. *sañ* „naß sein“, *sañui* „naß“ usw. : ud. *š^eain* „naß“. Ud. -in, weil es da kein palatales *ñ* gibt.
18. Auffällig ist endlich, daß sowohl die samojedischen Wörter für „Zahn“ und „Leim“ als auch die ostkaukasischen Wörter für „Zahnfleisch“ und „Leim“ identisch sind oder einander sehr nahe stehen : samO. *čeu* „Zahn, Leim“ usw.,

vgl. Lit. 16, 83 Nr. 73, und awar. *sino*, lakk. *sina* „Leim, Zahnfleisch“. Das ist eine interessante bemerkenswerte Parallele in semasiologischer Hinsicht, die woanders für denselben Bedeutungskreis wohl nicht leicht nachzuweisen sein wird.

Diese wenigen Proben mögen genügen. Weitere Untersuchungen werden möglich sein, wenn der Wortschatz der samojedischen Sprachen besser bekannt sein wird, als es gegenwärtig der Fall ist.

Zusammenfassung

In den obigen Kapiteln I bis VI mit 723 Nummern — insgesamt 729 weniger 6 doppelt gezählte, s. Anhang — ist der giljakische Wortschatz, soweit er bekannt ist, weitgehend erfaßt, wobei nicht vergessen werden darf, daß von den noch dazu kommenden zahlreichen Ableitungen und Weiterbildungen nur da und dort einige erwähnt worden sind, vgl. z. B. I 153, III 1, IV 68, da es hier in erster Linie darauf ankommt, die Wurzeln anzugeben. Auch sind in Kapitel VI bei den deskriptiven Wörtern zahlreiche einzelne unter ein Stichwort zusammengefaßt.

Bei der notwendigen Interpretation des Materials ohne zu viele Wiederholungen ist mit zusätzlichen Bemerkungen gespart: es wäre natürlich möglich gewesen, eine Menge lautliche, semantische u. a. Parallelen aus anderen Gebieten hinzuzufügen, etwa die bekannten indonesischen Entsprechungen beim I 87 zitierten Wechsel von Dorsalen und *r* usw. oder die semantische Parallele des Indochinesischen für „Jahr, alt“ I 153 usw., aber das alles würde an dieser Stelle viel zu weit führen und außerdem die Wirkung der Wortgleichungen beeinträchtigen und abschwächen. Es wird sich jedoch empfehlen, namentlich für den Vokalismus und Konsonantismus die bereits Lit. 3, 46 ff. dargelegten Verhältnisse der tschuktschischen Gruppe zu berücksichtigen.

Außer dem Giljakischen erscheinen in 43 Nummern von Kapitel I Ainuwörter, 17 zusammen mit giljakischem Material: Nr. 6. 15. 86. 129. 149. 204. 210. 225 f. 231. 241. 246. 248. 267. 291. 315. 328, die übrigen allein: Nr. 41-47. 102-105. 110. 140-144. 230. 232 f. 260-262. 295. 308 f. und 364.

Den weitaus größten Teil machen die giljakischen Übereinstimmungen mit dem Uralischen aus, von denen 125 auf das Samojedische, 84 auf das Wogulische, davon 19 zugleich auf das Ostjakische, und auf einzelne Sprachen entfallen: 10 ostj., 7 mordw., 5 lapp., 2 perm. und je 1 finn. und ung. Der Rest geht durch mehrere Sprachen bzw. Gruppen hindurch.

Die Übereinstimmungen brauchen hier nicht im einzelnen gegeneinander abgewogen zu werden, sonst müßte das Material wiederholt werden. Jedoch dürfen vielleicht als charakteristische Proben hervorgehoben werden das Kompositum „Frau-Mann“ für „Mensch“ Nr. 315, das Zahlwort „zehn“ Nr. 6, der Metallname „Eisen“ Nr. 65, die termini technici „Schleifstein“ Nr. 100 und 206, „Bast“ Nr. 139, „Fischzaun“ Nr. 166, „Harpune“ Nr. 220, „Holzzaun“ Nr. 249, „Schlinge“ Nr. 257, die Pflanzennamen Nr. 131. 154. 168. 245. 277 und 300, die Fischnamen Nr. 29. 49. 214. 280, dazu „Rogen“ Nr. 118, ferner die Wörter für „Kopf“ 38, „Auge“ 313, „Ohr“ 101, „Schläfe“ 180, „Mund“ 353,

„Kinnlade“ 146, „Bart“ 82, „Brust“ 93, „Flügel“ 162, „Handfläche“ 210, „Rücken“ 79. 112, „Knie“ 341, „Blut“ 241. 326, „Warze“ 361 und endlich das für „Winter“ 153. Bemerkenswert scheint auch zu sein, daß arktische Termini gerade zu dem Lappischen stimmen, 3 für „Robbe“ 170. 253. 304 und „Viel-fraß“ 269.

Im Hinblick darauf, daß das Giljakische die immerfort deutlich erkennbare, ältere umfangreichere Formen reduzierende Tendenz zur Einsilbigkeit hat, welche offenbar erst in seiner fernöstlichen Lage infolge dort sehr verständlicher Einflüsse wirksam geworden ist, lohnt ein Hinweis auf Strukturen wie KVKKV 307 mit der speziellen Bedeutung „steiler Hang“, KVKV „Ufer“ 63, „nahe“ 88 usw. oder ähnlich aus ainu „Maus“ 165, „Himmel, Gott“ 308, obwohl auch Koinzidenzen weniger umfangreicher Gebilde, z. B. Nr. 85. 302 und viele andere keineswegs zu verachten sind. Überblickt man das ganze Kapitel, so wird evident, daß das Giljakische ebenso wie die tschuktschische Gruppe enge Beziehungen zu der uralischen hat, wobei kein Zufall sein kann, daß gerade seine östlichen Gruppen, das Samojedische und Ob-ugrische, mit zusammen 219 Fällen um mehr als die Hälfte aller anderen Sprachen, nämlich 64 %, besonders stark beteiligt sind. Es ist daher wahrscheinlich, daß auch die Giljaken einst viel weiter im Westen Asiens, etwa zwischen Irtysch oberhalb von Tobolsk, mittlerem Ob und Jenissej, gesessen haben und zuerst von uralischen, dann von altaischen Stämmen aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen immer weiter nach Osten bis in das Rückzugsgebiet an der Amurmündung und auf Sachalin verdrängt worden sind.

Kapitel II schließt sich eng an I an und gehört insofern zu ihm, als dort beim uralischen Material bereits viele Parallelen aus der tschuktschischen Gruppe angegeben worden sind.

Das dritte Kapitel enthält einige wenige Beziehungen zu der Gruppe der jenisseischen Sprachen. Sie lassen sich aus nachbarlichen Berührungen verstehen. Wenn man auch einige Wörter als Lehnwörter gelten lassen könnte, so trifft das gewiß nicht zu für Nr. 1-3, 8-10, welche bereits die Hälfte des Ganzen ausmachen.

Kapitel IV enthält wohl insofern eine wirkliche Überraschung, als von insgesamt 88 Fällen 52, also weit mehr als die Hälfte, darunter 13, die auch mit einer oder mehreren anderen ostkaukasischen Sprachen zusammengehen, zentralkaukasische Beziehungen aufweisen. Das Zentralkaukasische, nämlich Batsisch, Inguschisch und Tschetschenisch, im nordwestlichen Daghestan gehört zum Ostkaukasischen, was seit langem bekannt ist. Ebenso bekannt ist aber, daß der Wortschatz jener drei Sprachen nicht selten isoliert ist, d. h. — wenigstens bisher — keine ostkaukasische Etymologie hat. Das kann einerseits an den in mancher Hinsicht unzureichend erforschten verwandten Sprachen liegen — es gibt leider immer noch ostkaukasische Gruppen und Einzelsprachen, deren Lautlehre, Morphologie, Syntax und Lexikon sehr wenig bekannt sind —, es kann andererseits aber auch andere Gründe haben. Aus dem hier dargebotenen Material, bei dem es sich nicht um Lehnwörter handelt, ergeben sich zu dem Giljakischen in Westasien klare Beziehungen mannigfacher Art. Dadurch wird die oben in Kapitel I gezogene Schlußfolgerung

stark gestützt. Es ergibt sich ferner die plausible Tatsache, daß ostkaukasische Stämme, die gegenwärtig im zentralen Kaukasus ansässig sind, einst weiter nordöstlich, etwa in der Gegend und östlich der Uralischen Pforte gesessen und sich erst später unter dem Druck von Wanderungen anderer Stämme in das Rückzugsgebiet des Kaukasus aufgemacht und dort niedergelassen haben.

Außer den oben bereits erwähnten Fällen sind festzustellen 27 ostkaukasische, 12 awarische bzw. 11, da Nr. 46 unsicher ist, 6 lakkische, davon 2 mit Entsprechungen in anderen Sprachen, und 5 aus anderen ostkaukasischen Sprachen. Über das Ostkaukasische ist hier mit voller Absicht nicht hinausgegangen.

Die seinerzeit ermittelten ostkaukasischen Entsprechungen der tschuktschischen Gruppe, Lit. 3, 59 ff., sind mit 34 viel geringer an Zahl. Unter ihnen befinden sich u. a. 8 zentralkaukasische, 10 lakkische und 4 awarische, ein in dieser Hinsicht bescheideneres Ergebnis als unser Kapitel IV hier. Dagegen sind die uralischen Entsprechungen der tschuktschischen Gruppe, 456 an Zahl, nach neuer Berechnung auf Grund von Lit. 3 und Lit. 18, denen des Giljakischen überlegen. Weitgehende Schlüsse können daraus freilich nicht gezogen werden, aber die bisher unbekannten Beziehungen des Giljakischen und Ost-, speziell Zentralkaukasischen, die zahlreich sind und von denen außer den Bezeichnungen für Körperteile, Tiere, termini technici besonders die beiden Metallnamen Nr. 13 und 20 hervorragen, verdienen gebührende Beachtung.

Kapitel V untersucht die Lehnwörter aus dem Altaischen und Russischen. Daß die tungusischen zahlreich sind, ist zu erwarten, da das Giljakische am unteren Amur, nördlich und südlich dieses Stromes, und ebenso auf Sachalin von tungusischen Sprachen, in erster Linie Goldisch und Negidalisch, umgeben lebt. Nr. 4 und 42 können als Musterbeispiele dafür dienen, daß die Untersuchung der Lehnwörter vor irrigen auswärtigen Vergleichen bewahrt, auch wenn sie sich für fernere ältere Zusammenhänge, von den gebenden Idiomen aus gesehen, als richtig erweisen sollten, was durchaus im Bereich des Möglichen liegt.

Kapitel VI ist den deskriptiven Wörtern gewidmet, die sich aus lautlichen Gründen genealogischen Vergleichen im allgemeinen zu entziehen pflegen. Einige Parallelen dazu — auch hier konnte nur eine Auswahl gegeben werden — mögen ähnliche anschauliche Bildungen auf anderen Sprachgebieten illustrieren.

Die Gründe, die den Anlaß zu dem Anhang: „Samojedisch und Ostkaukasisch“ gegeben haben, sind dort erläutert.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß eine kurze Betrachtung der Zahlwörter unter I 6 und der Pronomina personalia unter V 15 zu finden ist.

Wirft man rückschauend einen Blick auf das Ganze, erkennt man, daß das Giljakische sich, wenn man die Elemente und Lautgesetze kennt, durchaus analysieren läßt. Aber das richtige Verständnis deutlich erkennbarer Ableitungen (wie IV 14), ursprünglich zahlreicher Komposita, die als solche längst nicht mehr empfunden werden, mit zum Teil stark kontrahierten Formen (wie I 314. 315) und ursprünglicher Bedeutungen (wie I 344) und überhaupt eine weiter gehende Interpretation, kann nicht mehr mit internen Mitteln allein, sondern erst durch fremde Hilfe erreicht werden.

Literatur

1. Zuletzt K. BOUDA, Die Sprache der Jenissejer. *Anthropos* 52.1957, 65 ff.
2. B. COLLINDER, Jukagirisch und Uralisch. Uppsala Universitets Årsskrift 8.1940.
J. ANGERE, Die uralo-jukagirische Frage. Stockholm 1956.
3. K. BOUDA, Die Verwandtschaftsverhältnisse der tschuktschischen Sprachgruppe. Salamanca 1952.
4. — — Das Tschuktschische, Beiträge zur kaukasischen und sibirischen Sprachwissenschaft. *AKM* 26.1941, 1 ff.
5. R. JAKOBSON sagt „paläosibirisch“ in *Paleosiberian Peoples and Languages*, a Bibliographical Guide. New Haven 1957.
6. W. GRUBE, Giljakisches Wörterverzeichnis, 1892; s. JAKOBSON l. c., Section 2: Gilyak Nr. 38.
7. L. J. STERNBERG, Materialy po izučeniju giljackogo jazyka i fol'klora. S. Petersburg 1908.
8. E. A. KREJNOVIČ, Nivchskij (giljackij) jazyk in *Jazyki i piśmennost' narodov severa* 1934, 181 ff.; vgl. meine Anzeige *ZDMG* 91.1937, 217 ff.
9. — — *Fonetika nivchskogo (giljackogo) jazyka*. Moskau 1937.
10. B. PILSUDSKI, Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Cracow 1912.
11. P. NAERT, La situation linguistique de l'Aïnou, I. Aïnou et indo-européen. Lund 1958.
12. K. DONNER, Über die anlautenden labialen Spiranten und Verschußlaute im Samojedischen und Uralischen. *MSFOu* 49.1920.
13. C. C. UHLENBECK, Oude aziatische contacten van het eskimo. Amsterdam 1941, *Med. Ned. Akademie van Wet., Afd. Letterkunde*, N. R., Deel 4, 7.
14. K. BOUDA, Beiträge zur Erforschung des baskischen Wortschatzes 1-3. *BRSVAP* 10-12.1954-56.
15. K. WULFF, Über das Verhältnis des Malayopolynesischen zum Indochinesischen. Kopenhagen 1942.
16. K. BOUDA, Die finnisch-ugrisch-samojedische Schicht des Jukagirischen. *UJ* 20.1940, 71 ff.
17. H. PAASONEN, Die finnisch-ugrischen S-Laute. *MSFOu* 41.1918.
18. K. BOUDA, 2. Teil von oben 3, erscheint in „Homenaje J. M. DE BARANDIARÁN“.
19. T. LEHTISALO, Über die primären ururalischen Ableitungssuffixe. *MSFOu* 72.1936.
20. Y. H. TOIVONEN, Zur Geschichte der finnisch-ugrischen inlautenden Affrikaten. *FUF* 19.1928.
21. W. STEINITZ, Geschichte des finnisch-ugrischen Vokalismus. Stockholm 1944.
22. FALK-TORP, Norwegisches und dänisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1910-11.
23. I. N. SEBESTYÉN, Az uráli nyelvek régi halnevei. *NyK* 49.1935, 1 ff.
24. F. BARNUM, Grammatical Fundamentals of the Innuit Language as Spoken by the Eskimo of the Western Coast of Alaska. Boston 1901.
25. K. BOUDA, Tibetische Etymologien. *Orbis* 5.1956, 203 ff.
26. — — Die Sprache der Buruscho. *Eusko-Jakintza* 4.1950, 37 ff, 337 ff.
27. — — Die tibetisch-kaukasische Sprachverwandtschaft. *Lingua* 2.1950, 140 ff.
28. N. TRUBETZKOY, Nordkaukasische Wortgleichungen. *WZKM* 37.1930, 76 ff.
29. K. BOUDA, Baskisch und Kaukasisch. *Zschr. f. Phonetik* 2.1948, 182 ff., 338 ff.
30. — — Der Dual des Obugrischen. *JSFOu* 47, 2 (Sonderdruck).
31. W. SIMON, Tibetisch-chinesische Wortgleichungen. Berlin 1930, *MSOS* 32.

Falconry as Followed by the Tribals in Biru

By VICTOR ROSNER

Contents:

Introduction	
Analysis of the Sport of Falconry	
1. The Birds	
<i>a)</i> The falcons	
<i>b)</i> The hawks	
<i>c)</i> Procurement of the birds	
<i>d)</i> The training period	
2. The Equipment	
<i>a)</i> For the birds	
<i>b)</i> For the falconer	
3. The Quarry	
4. Falconry as Pursued by the Tribals in Biru	
Conclusion	

Introduction

I first came in contact with tribal falconers in Biru, on the southernmost rim of the Chhota Nagpur plateau, in the state of Bihar, in the Republic of India. Biru is the local name for the greater part of the sub-division of Simdega in the collectorate of Ranchi. As the Kharria name suggests Biru is a country of low hills averaging 1500 ft. above sea level.

The people of Biru are mostly aboriginals belonging to the scheduled tribes of Uraon, Munda, Kharria, Kawar, Gonr, and Bhokta.

"Trapping and netting are the pastimes of the Bhokta, flying hawks the sport of the Gonr", so say the people of Biru. It is the Gonr who makes the best falconer. It is thanks to him and his ilk that hunting with hawks is alive in Biru today.

It was KRIPA PRADHAN GONR, once a falconer royal in the durbar of the Raja of Jashpur ¹ who taught his fellow tribesmen in Konoskeli to hunt with birds of prey. From Konoskeli the sport spread to the neighbouring villages of Bagdega and Dongijharia.

¹ Jashpur used to be an Indian State in the Eastern States Agency; it is now part of Madhya Pradesh in the Republic of India.

The Kawars of Khinda, a village on the borders of Jashpur, but within the territory of Biru, tell me they have always flown hawks. It is as much their sport as that of the Gonrs.

Analysis of the Sport of Falconry

1. The Birds

The birds of prey used for falconry in Biru may be grouped under two heads :

- a) The long-winged raptors (the falcons) ;
- b) The short-winged raptors (the hawks).

a) The falcons

As a group the falcons are not popular with the tribals in Biru. The nature of the land, cut up as it is by deep valleys, and covered with forests, is no encouragement to fly the long-winged raptors. These ask for open stretches of country to be flown with any success.

The method of falconry adopted by the tribals is another reason that precludes the use of the larger falcons. They are unwieldy to handle, heavy to throw, cumbersome to carry around on a pole balanced on a man's shoulder.

KRIPA PRADHAN GONR of Konoskeli was the only falconer I met who flew a peregrine falcon (*Falco peregrinus*). It was wild-caught whilst "trussing" a ruddy shelduck (*Tadorna ferruginea*) over the river Sunk. Both birds fell in the river. They were picked up by KRIPA PRADHAN. The falcon was a male bird, the tiercel of European falconers. Known to the tribals as *jurra*, it is the *shasheen* of Northern India. The female of the species is the *baz*.

b) The hawks

In Biru the birds of prey that find favour with tribal falconers are the short-winged raptors. These are known by the general Hindi word *sikra*, a hawk. The tribals of Biru also use this word *sikra* in its broad meaning. I have also heard the Sadani word *chechan* meaning a very special type of hawk, identified with the goshawk of Western² austringers (*Astur badius*).

The goshawk of Biru is a reddish brown bird weighing up to 2 lb. and measuring 12 inches in length. The tribals in Biru distinguish three distinct types of goshawk by their predominant colouration :

- dauri chechan* with light grey wings ;
- rakti chechan* with an over-all red plumage ;
- kari chechan*, which is speckled.

Besides the goshawks I have seen two trained sparrow hawks (*Accipiter nisus*) known locally as *besra*. These are smaller in build than the goshawks and are distinguished by their short tails.

² Austringer is the word reserved for the men who attend the true hawks as distinct from falconers who fly falcons.

DHAN KUMAR of Dongijharia, an Uraon, in whose company I often went hawking, always flew a *besra*. He told me, as a group, the sparrow hawks were far better hunters than the goshawks. Unlike other hawks that must be flown hungry to kill, a *besra* can be hunted on a full stomach. The tribals believe that a *besra* hunts for the love of the sport, a *chechan* must be driven to kill by hunger.

From personal experience I have had more sport with DHAN KUMAR's *besra* than with any of the *chechans* flown by the Gonn austrians of Konoskeli and the Kawars of Khinda.

c) Procurement of the birds

Hawks and falcons can be bought from falconers among the tribals. A trained bird will cost up to Rs. 5/—. Young untrained birds may be had for Rs. 1.50 np.

The usual way of obtaining a hawk is to take it as a fledgling from a nest. Such birds are known to the tribals as *posowa* or hand-reared birds. They are the most common type to be found among the falconers of Biru.

As opposed to the *posowa* there is the *jarad*, an adult wild-caught hawk or falcon taken with bird-lime in a trap baited with a chicken or a mouse. The bird-lime used is a mixture of *gadh* or milk tapped from the Banyan tree (*Ficus bengalensis*) and *dhuan* or resin from the Sal tree (*Shorea robusta*) boiled in *jatingi* oil (*Guizotia abyssinica*).

This mixture is smeared on slivers of bamboo 12 to 18 inches long planted round the bait. As a trap it is effective though often harmful to the wings of the bird.

Of the two types tribal falconers prefer the *posowa* or hand-reared bird to the *jarad* or wild-caught hawk. For one thing the *jarad* takes a longer time to train and settle down, and it does not thrive long in captivity. Tribal falconers have told me that of the two the *jarad* is by far the better hunter and more pleasant to fly than the *posowa*.

d) The training period

Hewaiek or manning. — Training a hawk or falcon comprises two distinct stages though they run concurrently. The tribal austranger begins with what he calls *hewaiek*, a Sadani word that means "to make accustomed to". In its broadest sense the word could mean "to tame". This stage is known to western falconers as "manning" with the meaning of getting the bird accustomed to handling on the part of its trainer.

The tribal austranger begins by teaching his hawk to sit quietly on its perch, to allow itself to be stroked and handled. To this end he carries his hawk about with him wherever he can conveniently do so: I have seen a hawk perched on its bamboo pole in the shade of a tree whilst its owner was busy ploughing or grazing his cattle. I have met tribal austrangers sitting by their hawks in the market place, not with a view to selling them but for the sake of *hewaiek*, getting them accustomed to their surroundings.

A *posowa* or fledgling taken from a nest grows up in this environment of men and animals and all that they involve. It is easily tamed.

Such is not the case with the *jarad* or wild-caught bird. To achieve this first stage in its training the tribal austringer "seals" its eyes. This is done by stitching its eye-lids together, blinding the bird for some time. Each eye has only one stitch. The tribals are not aware of the hood worn by falcons and hawks in the west, and in other parts of India where falconry is still in vogue³.

Sikhaiek, teaching. — After taming his falcon or hawk a tribal falconer teaches his bird two things :

- 1) to return to its perch ;
- 2) to fly the way suited to its owner.

1) To return to its perch. — In Biru a hawk or falcon is trained to return to the *tain* or bamboo pole, its habitual perch. It is whilst on this perch that the hawk is fed. It is only after a hawk has made a kill that its owner will stoop down to take it up with his hands and return it to its perch. On all other occasions he will hold out the *tain* before it.

I have seen DHAN KUMAR's *besra*, or sparrow hawk, which had flown off to a tree after an unsuccessful attempt to make a kill, swoop down to a mouse dangled on its *tain* by its owner. I have watched a tribal austringer recover his *chechan* or goshawk which had strayed into a clump of vitex (*V. peduncularis*) by holding out the *tain* to it. It was a matter of seconds before the hawk stepped on its perch to be lifted up and fastened to the *tain*.

2) To fly the way suited to its owner. — After a hawk or falcon has been taught to return to its perch or *tain*, it is introduced to a lure, a live or dead quarry on a line. The tribal falconer may use a chicken, a mouse or a lizard as a lure. In the initial stages of the training the tribal austringer holds his hawk on a line as well. With one hand — the left — he throws out the lure and with the other he throws his hawk. The length of the line increases until the time comes when the hawk is flown loose. The quarry always remains attached to the line. A tribal austringer throws his hawk as a man would a javelin.

I have seen the lure used with a live lizard by MANGRA GONR of Konoskeli to recover a hawk that had flown away and would not be enticed down to its *tain*. After throwing the lizard up to the hawk which was perched on a high tree I saw the bird swoop down to take the lizard and come down to earth. It then allowed itself to be handled and fastened to its *tain*.

From this incident, and the fact that tribal falconers always carry a lure around with them, I gather that they are not over-particular about training their birds to return to their perch. A lure on which they have been trained to fly will suffice to recover a wayward hawk.

³ In Rajasthan falconry is at its best in India to-day.

2. The Equipment

a) For the birds

Paudhi. — Every sport has its necessary gear and thus it is that falconry has, through the ages, accumulated a certain equipment necessary for its proper pursuit. Among the tribals of Biru who fly hawks and falcons, a trained bird is held by two *paudhi*, known in the west as *jesses*. These *paudhi* are lengths of cord seven to nine inches long attached to the feet of the hawk. They are in two parts, a woven band of cotton, generally coloured red, grasping the feet with the lengths of cord attached. The *paudhi* are made from the fibre of the *sanai* plant (*Crotalaria juncea*).

It is by means of these *paudhi* that a hawk is fastened to its perch or *tain*. The loose ends of the *paudhi* always remain fastened, even when the bird is in flight.

Rawa. — The only other equipment worn by a hawk flown by a tribal austringer in Biru is a *rawa*, a tiny bell tied with cotton thread to the feathers of the tail above the vent.

The *rawa* was not popular enough in Biru to be used on every hawk. KRIPA PRADHAN GONR of Konoskeli told me he found no use for it. Across the border of Biru in Jashpur the *rawa* was more common. The *rawa* is more decorative than useful, carrying as the attaching thread does tassels of red, yellow and green known to the tribals as *pudhina* with the broad meaning of something "tasty" or "extra".

These *rawa* or hawk bells are cast by local *malars* or metal-workers, from an alloy of brass and aluminium. I had occasion to send some of these local hawk bells cast in the village of Mundaltoli ⁴ by a *malar* to a falconer in England. He found them too heavy for use but declared them, in workmanship and timbre, equal to the ones cast for the same purpose in Holland. The bells I handled were all 2 oz. in weight.

b) For the falconer

Tain. — The *tain* or bamboo pole used as a perch for a hawk is as much part of a falconer's equipment as it is necessary for his bird. When he is not carrying it balanced on his shoulder or using it to beat the bushes for quarry, it is planted solidly in the ground or pushed under the eaves and rafters of his hut as a perch for his hawk.

The *tain* is of solid hill bamboo (*Bambusa vulgaris*), five feet in length, a half to three quarters of an inch in diameter. One end is armed with a spike in iron known locally as the *khutna*. This spike allows the pole to be pushed into the ground deep enough to make the *tain* a steady perch for the hawk.

The *tain* may end in a length of iron a foot long decorated with what is known in Sadani as *buta*, a small ball of iron. Others finished in two fork-like appendages. Such additions are ornamental.

What is of use, on this bamboo pole, is the binding of thick cord round

⁴ Mundaltoli is a tribal village in the Simdega sub-division.

a length of the *tain*, towards the upper end, affording a comfortable foot hold for the legs of the hawk or falcon.

Bhawarkali. — Attached to the perching end of the *tain* is a *bhawarkali* or swivel. It is to this swivel that the *paudhi* or jesse are attached.

Most of the swivels I have seen in use in Biru were made by a local blacksmith from iron. Some tribal falconers make their own swivels out of bamboo which are as effective as the ones forged from iron.

Hathna. — The gauntlet of horse-hide worn by falconers in Europe finds its counterpart among the tribals of Biru in the *hathna*, also called *hatha*. A piece of quilted cloth eight inches square, enough to cover the palm of a man's hand, such is the *hathna* of tribal falconers. It is fastened by one corner to the wrist by means of a cord, or two ends are brought together round the wrist and buttoned.

The *hathna* safeguards the wings of the bird, besides being a protection for the hand. It is only worn when the hawk is actually flown. It hangs loose from the wrist when not in use during hunting.

The Gonrs of Konoskeli had a way of making their *hathnas* pleasing and appealing by using coloured cloth, usually in shades of red. The Uraons and Kawars were more sober in their taste and kept to tribal homespuns in white.

Dhothi. — A triangular basket of bamboo, with the apex rounded off to form an opening, known locally as a *dhothi*, hangs from the left shoulder of a tribal falconer. In it he puts the quarry killed by his hawk. In it he carries lizards, mice and frogs. In the hollow stopper he keeps his *hathna*, his *doiri* or line for a lure.

Doiri. — Every tribal falconer carries a length of cord with him — from 25 to 50 feet and more — to serve as a lure. At one end he ties a lizard, mouse or frog, or even a dead "quarry" killed by his hawk. The other end is secured to his wrist. He throws the lure before his hawk to entice it to return to him, should other methods fail.

Kukur. — Terriers and spaniels have always been associated with falconry in the west. Such dogs are trained "to beat the bush and brake" and raise quarry for the falcon or hawk. From old sporting prints going back to the 17th century, illustrating the sport of falconry as it was followed in England, I observe that the spaniels ran loose.

The tribal falconer also uses a dog, *kukur*, more often in Jashpur than in Biru, not so much "to beat the bush and brake" but "to point" or indicate the presence of quarry. The dog used for this purpose is the ordinary village "pie" dog which makes a very good hunting dog. The dog runs loose and is closely followed by the falconer.

The tribal falconers tell me that the advantage of a dog is, that if the quarry takes fright at the whistle of a hawk and does not rise, it is forced to break cover at the approach of a dog.

Dang. — A long thin pole eight to ten feet in length, in the manner of a fishing rod, with a loop of horse-hair at one end is also part of the equipment of a tribal falconer. With it he snares lizards and grasshoppers, the ordinary diet of a trained hawk.

3. The Quarry

Gundri. — The usual quarry at which hawks are flown in Biru are quail, known to the tribals as *gundri*. The most common species is the grey quail (*Cortunix cortunix*). They associate in pairs.

Lawa. — I have also found other and smaller species of quail in the *dhothi* of tribal falconers. There was the black-breasted rain quail (*Cortunix coromandelicus*), the jungle bush quail (*Pedicularia asiatica*) and bustard quail (*Turnix suscitator*), all three species known locally as *lawa*.

The only other bird I have seen besides quail was a single specimen of a bay-backed shrike (*Lanius vittator*). Tribal falconers have told me they have flown their hawks at *teetar* or black partridge (*Francolinus francolinus*), *perua* or blue rock pigeon (*Columba livia*), *sarhair* or whistling teal (*Dendrocygna javanica*). These are about all the species a goshawk or *chechan* can tackle and kill.

4. Falconry as Pursued by the Tribals in Biru

Time. — Tribal falconers start flying their hawks towards the end of the monsoon, early in September. This is the time when the highland fields of millet or *gundli* (*Panicum milliare*) have been reaped. It is the time when quail and partridge move down from the scrub jungle to feed in these highland fields.

Hawking comes to an end in February when ploughing starts again in the low rice fields. Partridge and quail return to the scrub to breed and nest.

The time for falconry extends over a period of six months with the best hunting to be had during two, January and February. All the main crops have been reaped by then, the fields are fallow, and teeming with quarry.

As regards the time of the day tribal falconers sally out in the early afternoon when the cattle are taken out to graze for the second time in the day. Quail and partridge have fed and are lying up in the stubble in the fields and they are easily located. The hunting continues till an hour before sunset, lasting in all from four to five hours.

A tribal falconer may go out hunting with his hawk or falcon three times a week, more usually on a Sunday afternoon when others go fishing. If he goes out forty to fifty afternoons in the season he has done well.

Locating a suitable hunting ground. — A tribal austringer will look over the ground before he starts flying his hawk. He can tell by the signs he sees whether the location will yield any quarry.

I have often walked over a field with DHAN KUMAR URAON of Dongijharia. His sharp eyes soon picked up the sand-bath of quail among the stubble. Their droppings, stray feathers in the grass came readily to his eyes. These were signs that augured well.

A falconer who uses a dog need not go to this trouble of scanning the ground. He cannot afford to put his dog into a field without being ready to follow it up with his hawk in hand.

Raising the quarry for the first time. — The whole process of hunting with a hawk or falcon comprises two distinct stages for the tribal falconer. In the first instance he moves into a suitable field with his hawk held by its *paudhi* and sitting in his right fist. With his left hand he moves his *tain* or bamboo pole before him beating the stubble and tussocks of grass in an attempt to raise quarry. He notes where quarry may have gone to cover.

Planting his *tain* in the ground, he now ties on his *hathna*, if he has not done so already. With an overhand reach he takes hold of his hawk with his left hand, his thumb and fingers clasped round the bird.

The tribal austringer now transfers his hawk to his right hand, holding it as one would a javelin ready to be thrown, with the palm of the hand turned upwards. The open palm covered by the *hathna* envelops the hawk with the tail lying on the side of the thumb and index finger. The body of the hawk is cradled in the palm of the hand. The legs lie stretched out along the tail with the *paudhi* hanging down. The head and neck move freely.

Raising the quarry for the second time. — With his hawk in his right hand ready to be thrown, the tribal austringer cautiously approaches within range where the quarry has gone to cover after having been raised for the first time. He raises the quarry for the second time, and as the birds jump up before him he throws his hawk towards them.

Twenty feet seems to be the maximum throwing range for a hawk as trained for falconry the tribal way. Beyond that range there is little hope of making a kill.

I came to know, through a falconer in Jashpur, that if a hawk is thrown with too great a force there is danger of bringing about its death. This can happen when the quarry rises out of throwing range and the austringer makes an extra effort to register a kill.

A tribal falconer who uses a dog to help him in this sport of falconry has to work faster than if he hunted alone with his hawk. The dog, as one falconer put it, "must be a good one" to work well and sure.

The kill. — If the throw has been successful, the hawk will bring down its quarry held tight in its talons. It makes no effort to fly off when the austringer approaches to take the kill from it. This is effected by straightening the legs of the hawk which takes a crouching position over its kill, with its wings spread out, and with its curved beak tearing at the breast of its kill.

The best afternoon I had in the company of a tribal austringer — DHAN KUMAR of Dongijharia — was the time his *besra* or sparrow hawk killed six brace of grey quail (*Cortunix cortunix*). It brought down five birds in succession, missed at the sixth throw, flew off to a *mahua* tree (*Bassia latifolia*, Roxb.), was recovered, flown again to make seven more kills. Twelve, DHAN KUMAR told me, was about the maximum number of kills his *besra* could make without tiring or losing interest. A goshawk or *chechan* would average ten kills on an afternoon.

Conclusion

Falconry — the hunting with birds of prey trained for the purpose — is not a way of *shikar* the tribals in Biru have always known. It would be more popular than it is to-day.

The nature of the equipment, excluding as it does, the use of leather, seems to point to its high caste Hindu origin. We have an indication of this in the case of KRIPA PRADHAN GONR who brought the sport to his village of Konoskeli from the court of the Hindu Raja of Jashpur.

Most of the Zemindars or landlords in Biru, before the Abolition of the Zemindari System in 1955, were Hindus. Personally, I only found one Zemindar, the Chhatriya Sardar of Bagdega of the royal house of Biru, who indulged in the sport of falconry. The Sardar flew a *besra* or sparrow hawk. The other Hindu Zemindars I met, including the Raja Sahib of Biru, had taken to hunting with a gun.

That falconry has persisted through the years in Biru, and been adapted to suit local circumstances, augurs well for the future. Flying falcons and hawks has never been the pastime of the multitude, wherever it has been in vogue. It will always remain among the tribals the sport of the few.



a) Demonstrating how the hawk is held for throwing. b) Front view of a hawk held ready for throwing. The *paudhi* on the legs are shown, as also the *hathna* covering the palm of the falconer. c) Goshawk on fist, ready to be taken for the throw (first stage). d) Showing the method of transferring the hawk from the fist to the palm of the hand.



a) Goshawk with bamboo swivel. b) Goshawk on *tain*. The *bhawarkali* or swivel is seen below the perch. c) Tribal falconer carrying his goshawk (rear view). d) Showing the way in which a tribal falconer carries his hawk. A *dhoti* hangs at his hip (side view).

Vorgeschichtliche Ritzzeichnungen in Stein und Fels Nordjapans

Die Fischgravierungen von Akita

Von JOHANNES MARINGER

Inhalt

Einführung	4. Alter
1. Funde	5. Beweggründe
2. Technik	6. Herkunft
3. Stil und Formen	Zusammenfassung

Einführung

Während des letzten Jahrzehntes haben Ritzzeichnungen, an verschiedenen Stellen Nordjapans entdeckt, die Aufmerksamkeit der Vorgeschichtsforscher erregt. Die Gravierungen geben nahezu ausschließlich Fische wieder, die auf großen Steinblöcken angebracht sind und einmal an einer Felswand.

Zum Teil gehen die Entdeckungen in die Vorkriegsjahre zurück. Nach einer alten Chronik einer Fundgegend war der dortige Bildstein schon vor einem Jahrhundert bekannt. Sofern auch die übrigen und, möglicherweise, selbst andere als die heute bekannten schon in früheren Zeiten wahrgenommen waren, müssen die Plätze doch alleamt wieder in Vergessenheit und die Steine unter Erde und Gestrüpp geraten sein.

Die heute bekannten Fischgravierungen verteilen sich über ein Gebiet, das der gegenwärtigen nordjapanischen Präfektur Akita entspricht. Diese erstreckt sich 160 km entlang des Japanischen Meeres in wechselnder Tiefe von 60 bis 100 km landeinwärts. Außer dem langen, flachen



Abb. 1 : Karte der Präfektur Akita mit Fundstätten der bisher entdeckten Bildsteine.

Küstenlandstreifen ist sie gebirgig, jedoch von zahlreichen Flüssen durchschnitten, die mehrere kleine und größere Talebenen herausmodelliert haben. Am dichtesten liegen die Fundstellen bei der Stadt Yajima im südlichen Teil der Präfektur, an der Schnittlinie von Küstenebene und Gebirge. Die anderen verteilen sich auf das gebirgige Hinterland (Abb. 1).

Ob diese regionale Begrenzung ein bloß regionales Brauchtum widerspiegelt oder, wie die Häufung bei Yajima vermuten läßt, auf den Eifer lokaler Forscher zurückgeht und uns hier Spuren eines über ganz Nordjapan oder entlang der Japanischen See verbreiteten Brauches entgegentreten, müssen zukünftige Forschungen zeigen. Tatsächlich sind schon aus zwei anderen Gebieten, der Präfektur Fukui und der Insel Hokkaido, Gravierungen, darunter auch solche von Fischen, bekannt geworden¹.

Hier werden nur die Fischgravierungen der Präfektur Akita behandelt. Insgesamt sind bis heute acht Fundstellen bekannt. Deren Verteilung läßt

¹ Der Fukui-Fund ist m. W. nicht veröffentlicht worden. Nach brieflicher Information und Photographien zu urteilen, sind an dem Stein noch andere Gravierungen, darunter auch die einer sitzenden Figur mit einem Kind im Arm. In der Form wirkt sie ganz buddhistisch. Zu ihrer Rechten findet sich zweimal eine Anrufung, dazu das Datum: Tenpo 4. Jahr (= 1833). Beide Inschriften sollen nach lokalen Forschern später sein als die Figur. Unter der Figur steht noch eine weitere Inschrift, die zwei Lesarten hat, von der eine in christlichem Kontext auch in Südjapan, in Kyushu, einem Zentrum der frühen japanischen Christenheit und dem Gebiet eines noch heute existierenden apokryphen Christentums, vorkommen soll. Man möchte daher in der Figur eine von den Christen der Verfolgungszeit, also 16. oder 17. Jahrhundert, unter buddhistischer Verkleidung dargestellte und verehrte Madonna mit dem Kinde erblicken. Mit dieser Deutung sind auch die Fischdarstellungen als geheime christliche Symbole interpretiert worden, zum Teil wurden auf ihnen christliche Zeichen wie Omega und Geißel gesehen. Es ist aber fraglich, ob die frühen japanischen Christen die symbolische Bedeutung des altchristlichen Fischbildes gekannt haben. Nach Professor J. LAURES S. J. †, einem der besten Kenner der frühen christlichen Kirche Japans, hat es in der Gegend von Fukui (Hauptstadt der gleichnamigen Präfektur), wo die Gravierungen gefunden worden sind, in alter Zeit immer nur ganz wenige Christen gegeben, und niemals residierte dort ein Priester oder auch nur ein Katechist, und es dürften sich später kaum noch Reste von Christen dort erhalten haben. Von daher ist es unwahrscheinlich, daß die sitzende Figur eine buddhistisch getarnte christliche Madonna darstellt. Ich halte es durchaus für möglich, daß die Fischgravierungen mitsamt den fragmentarischen als Omega und Geißel gedeuteten bedeutend älter sind und vielleicht mit denen Akitas zeitlich und brauchtumsmäßig zusammenhängen. Auch die Wandbilder der Fugoppe-Höhle bei Otaru, Hokkaido, sind noch nicht publiziert worden. Eine große Veröffentlichung war geplant. Es ist aber nur ein Vorbericht in japanischer Sprache mit dem englischen Untertitel „Wall Engravings of the Fugoppe Cave in Hokkaido, Japan, Excavated in 1951“ (Sapporo 1953) erschienen, der Aufsätze mehrerer japanischer Forscher vereinigt. — Gegen 200 Gravierungen sind an den Wänden, die aus Sandstein bestehen, gezählt worden; einige weisen Rotfärbung auf. Als oberste Grenze ihrer Anbringung kommt auf Grund der Grabungsbefunde die Zeit um 500 n. Chr. in Frage. Wieweit sie in ältere Zeiten zurückreichen, ist nicht klar, da die Grabungen noch nicht bis auf den untersten Kulturhorizont gelangt waren. Jedenfalls sind auch Scherben der vorgeschichtlichen Jōmon-Periode angetroffen worden. Die stark schematisierten anthropomorphen Darstellungen mögen jünger sein als die naturalistischen Fischfiguren. In Otaru selbst ist noch eine andere kleine Höhle, die Temiya-Höhle, an deren wenig tiefen Rückwand ähnliche schematische Gravierungen zu sehen sind. Man hat sie gewöhnlich als alte Inschriften bezeichnet.

keinen Zweifel, daß wir es mindestens mit einem regionalen Brauch, d. h. mehr als einem bloß lokalen, zu tun haben.

Bisher sind über diese Gravierungen einzig kurze Fundmeldungen und Berichte erschienen ².

Nach allem betrachte ich die zusammengetragenen Daten noch für zu dürftig, um eine abschließende Darlegung dieser frühen Kunstäußerungen und des dahinter sich bergenden Brauchtums zu geben. Hauptzweck des Aufsatzes ist, diese seltenen und kaum über die Grenzen Japans hinaus bekannten Gravierungen vorgeschichtlicher Ansetzung einem weiteren interessierten Fachkreis vorzulegen.

1. Funde

a) Maesugi, bei Yajima, Bezirk Yuri, Präfektur Akita

Der Stein von Maesugi (Taf. 1g) wurde im Jahre 1931 am Osthang des Berges Chôkai (2230 m) in etwa 110 m Höhe entdeckt. Die Stelle ist rund 2 km von Yajima entfernt. Auf der Oberseite des zum Teil in der Erde und

² Sie stammen aus der Feder lokaler Forscher, sind japanisch geschrieben und in Organen veröffentlicht, die außerhalb Japans kaum zugänglich sind. — T. KITA, Akitaken-ka ni hakken serareta Sakana no Sekimen-Kokumon ni tsuite (Entdeckung einer in Stein angebrachten Fischgravierung in der Präfektur Akita), Akita Kôkokaishi (Zeitschrift der Archäologischen Gesellschaft Akitas), 3. 1931, Nr. 5, pp. 1-6. R. KIKUCHI, Gyokoku ishi — Sake ishi — o hakkutsushite (Zur Ausgrabung eines fischgravierten Steines — Lachs-Steines), Yajima-machi Kôminkanhô (Mitteilungen der Yajima-Stadtverwaltung), 1953, Nr. 1, p. 1. T. Mûro, Sakeishi-Iseki Hakkutsu Hôkoku, Akita-ken Yuri-gun Yajima-machi (Bericht über die Ausgrabung an der Fundstelle des Lachs-Steines bei Yajima, Bezirk Yuri, Präfektur Akita), Yajima-machi Kyôiku-Iinkai (Bildungsausschuß der Stadt Yajima), Yajima 1954. Diese kleine Broschüre enthält 14 Seiten Text auf Japanisch und 6 Tafeln. Ders., Akitaken-ka ni okeru Gyokei Senkoku (Steine mit Fischgravierungen in der Präfektur Akita), Nippon Kôkogaku-kyôkai Ihô Beppen 4. 1955, Dai 15 kai Sôkai Kenkyûhappyô Yôshi (Auszüge aus den Verhandlungen des 15. Jahrestreffens der Japanischen Archäologenvereinigung in der Keiô Universität, Tokyo, 30. April bis 1. Mai 1955), pp. 5-6; Ders., Akitaken-ka no Gyokei Senkoku-seki (Fischgravierte Steine der Präfektur Akita), Sekki Jidai (The Stone Age), 3. 1936, pp. 58-62). — Ich selbst habe kurz über ihre mögliche Verbindung mit der Arktischen Kunst Nordasiens auf einem Kongreß in Tokyo (1954) referiert und jüngst über sie in Verbindung mit lokalen Traditionen geschrieben: J. MARINGER, Kyokuhokutai Gampe-kiga to Seihoku Nippon no Ganseki Chôkoku (Felsbilder der arktischen Zone und Felsgravierungen in Nordwestjapan), Proceedings of the Joint Meeting of the Anthropological Society of Nippon and the Japanese Society of Ethnology, 9th Session, Tokyo 1954, pp. 172-174; Ders., Vorgeschichtliche Fischgravierungen in Japan und Lokaltraditionen, Antaios 1.1960, pp. 431-436. Siehe auch J. E. KIDDER, Jr., Japan before Buddhism (New York 1959, pp. 51-52.) — Im Frühsommer des Jahres 1954 machte ich mit meinem japanischen Assistenten, Herrn YOSHIKO SINOTO, meinen ersten Besuch in Stadt und Umgebung von Yajima, um die dortigen Bildsteine zu studieren. Damals hatte die Stadtverwaltung soeben vor dem Rathaus einen kleinen Pavillon errichtet, zum Schutze der Steine und auch, um die Besichtigung der Gravierungen zu erleichtern. Einer der Bildsteine war bereits von seiner abgelegenen Fundstelle herbeigeschafft und aufgestellt worden. Im folgenden Sommer plante ich eine eingehende Besichtigung der Fundplätze und Bildsteine. Nach einer Nachtfahrt von Tokyo her in Akita angelangt, wurde ich durch einen taifunartigen Regen, der alle Brücken nach Yajima zerstörte und allen

unter dichtem Gestrüpp ruhenden Blockes fielen einem Waldarbeiter zahlreiche Ritzlinien auf, die bei näherer Betrachtung Umrisse von Fischen in wechselnder Größe und Richtung, oft einander überschneidend, erkennen ließen. Einige Figuren sind unvollständig, ob zum Teil vergangen oder nur zum Teil eingeritzt, ist schwer zu entscheiden. Dargestellt sind nur Fische, und zwar ausnahmslos Lachse oder Salme. Aus dem Gewirr der Linien lassen sich zumindest 21 Fische herauszählen. Ihre Größe variiert zwischen 10 und 52 cm, die größeren sind jedoch in der Mehrheit. Der Stein ist ein mächtiger Andesitblock von 1,50 m Länge, 90 cm Breite und 48 cm Höhe. Ursprünglich dürfte er aufgerichtet gestanden haben.

Eine erste Untersuchung erfolgte kurz nach der Entdeckung durch Professor T. KITA von der Tohoku Universität in Sendai. Im Jahre 1939 begann ein Lokalforscher, Herr T. MÛTO, eine neue Untersuchung des Steines und der Fundstelle, die aber infolge des Krieges bald zum Abbruch kam. Erst im Jahre 1953 konnte unter seiner Leitung durch eine lokale Gruppe eine eingehende Untersuchung und Grabung geschehen. Seitlich und zum Teil unterhalb des Bildsteines wurde von einem Punkte einen Meter hangaufwärts bis zwei Meter vor dem Stein ein Graben ausgehoben. Sowohl im oberen wie im unteren Abschnitt kam eine Ansammlung von Steinen zum Vorschein, die beide Steingeräte, zumeist Steinmesser, und einmal eine Topfscherbe enthielten. Die Funde gehören typologisch dem Jômon an, und zwar dessen mittlerer und später Stufe³. Unter der vorderen Steinsammlung wurde sodann noch eine flache Grube von einem Meter Durchmesser und 30 cm Tiefe entdeckt. Sie erwies sich aber als fundleer, und sie bot auch keinerlei Anhalt, welchem Zweck sie einst gedient hatte, ob als Grab, wie T. MÛTO mutmaßte, oder als Behälter, Opfergrube für vergängliche, zumal flüssige Gaben. Im Umkreis bis zu 20 m weit konnten zahlreiche Topfscherben und Steingeräte der gleichen Jômonstufen aufgesammelt werden. Die Sammlung zählte 52 Stücke : 43 Steine, teils typische Geräte, teils bloße Absplisse, 6 Topfscherben, das Bruchstück einer Mahlplatte aus Sandstein und zwei obere Mahlsteine, einer flach, der

Verkehr für unbestimmte Tage lahmlegte, an meinem Vorhaben gehindert. Erst im Frühjahr 1957 war es mir möglich, die notwendigen Studien an Ort und Stelle zu unternehmen, um die Unterlagen für vorliegenden Bericht zu sammeln.

³ Die Bezeichnung „Jômon“ bedeutet wörtlich „Schnur“ und „Muster“ und dient als Name für die neolithische Periode mit vorherrschend schnurverzierter Keramik in Japan. Der Beginn des Jômons muß nach vorliegenden C¹⁴ Daten um 5000 v. Chr. angesetzt werden (SÔSUKU SUGIHARA, *The Stone Age Remains Found at Iwajuku*, Meiji University. Tokyo 1956, pp. 25-26). — Sein Ende wird um 250 v. Chr. angenommen. Bei der langgestreckten Inselkette, welche Japan bildet, müssen aber Beginn und Ende der Periode in den verschiedenen Teilen verschieden sein, und im hohen Norden ist zudem mit einem langen Fort- und Überleben zu rechnen. Zum Jômon und seinen Problemen sei auf die neueren, in westlicher Sprache vorliegenden Publikationen verwiesen : G. J. GROOT, *The Prehistory of Japan*. New York 1951 ; B. S. KRAUS, *An Outline of Japan's Prehistoric Cultures*. *American Antiquity* 18. Part 2, 1953, pp. 12-16 ; R. K. BEARDSLEY, *Japan before History : A Survey of the Archaeological Record*. *The Far Eastern Quarterly* 14. 1955, pp. 317-346 ; J. E. KIDDER, Jr., *The Jômon Pottery of Japan* (*Artibus Asiae*, Supplementum 17). Ascona 1957 ; Ders., *Japan before Buddhism* (*Ancient Peoples and Places*). New York 1959.

andere rund ; von den Steingeräten waren sechs Pfeilspitzen subtriangulärer Form, drei mit konkaver Basis, zwei mit gerader Basis und eine ein unfertiges Stück ; vier waren Kratzer mit Handgriff, dann kamen mehrere Messer und Schaber vor, ein roh zugeschlagenes beilartiges Stück und zwei geschliffene Beile. Die ganze Gruppe war keineswegs einheitlich, sondern setzte sich aus Typen des mittleren und späten Jômons zusammen.

Noch eine andere bemerkenswerte Entdeckung konnten die Ausgräber machen, als sie etwas über zwei Meter vor dem Stein den Grund von Gras und Gestrüpp säuberten. Auf einer sichtlich natürlichen Plattform, einerseits im Anblick des Bildsteines, anderseits mit dem Blick auf die szenische Landschaft zu Füßen des Berges, stießen sie auf einen mit flachen Geröllsteinen belegten Platz, der zwei Meter im Quadrat maß (Taf. 1f). Wie bei der oben genannten Grube ergaben sich auch hier keinerlei Funde, nichts deutete ferner irgendwie auf einen ehemaligen Überbau hin.

Der Maesugi-Bildstein befindet sich heute nicht mehr an seinem alten Platze. Er wurde im Jahre 1954 als erster der um Yajima entdeckten Bildsteine vor dem dortigen Rathaus aufgestellt ; später wurden auch die anderen mit ihm vereint.

b) Ôyachi, bei Yajima, Bezirk Yuri, Präfektur Akita

Der Stein von Ôyachi wurde im Jahre 1952 entdeckt, ebenfalls auf dem Abhang des Chôkai, aber an der Nordseite und in 300 m Höhe. Er ist kleiner und zeigt auch nur eine einzige Fischfigur. Er war unmittelbar nach seiner Entdeckung von der abgelegenen Fundstelle nach Yajima geschafft und dort neben dem buddhistischen Tempel aufgestellt worden. Man hatte ihn fest auf einen Zementsockel aufgesetzt und hatte zugleich den bemerkenswerten Einfall, in die Zementdecke Steingeräte und Scherben des Jômons, die um Yajima herum gefunden worden waren, hineinzubacken (Taf. 2c). Später wurde der Stein von seinem seltsamen Piedestal herabgenommen und zu dem Stein von Maesugi vor dem Rathaus gestellt.

Der Stein ist ebenfalls ein Andesitblock, 65 cm lang, 45 cm breit und 35 cm hoch. Die einzige Fischfigur, die eines Lachses, mißt 25 cm. An dem ursprünglichen Lageort ist neben dem Stein ein geschliffenes Beil gefunden worden. Grabungen sind bisher nicht erfolgt. Im Jahre 1954 zeigte man mir indessen fünf andere Steinobjekte, die im Umkreis von 100 m um den Stein inzwischen aufgelesen worden waren. Es handelt sich um zwei subtrianguläre Pfeilspitzen, eine mit Zunge, die andere mit konkaver Basis, zwei Kratzer mit Handgriff und einen Endkratzer mit Zunge. In Typ und Alter entsprechen diese Stücke mehr oder minder denen von Maesugi.

c) Harigaoka, bei Yajima, Bezirk Yuri, Präfektur Akita

Dieser Bildstein (Taf. 2b) wurde im Jahre 1953 bei Straßenarbeiten nahe Harigaoka, etwa 3 km von Yajima entfernt, unter dem Osthang des Chôkai gefunden. Der gleicherweise aus Andesit bestehende Block mißt $86 \times 68 \times 60$ cm. Auf der einen Seite, die wir als die Ober- oder Vorderseite bezeichnen können, lassen sich zumindest sieben Fische erkennen ; von einem

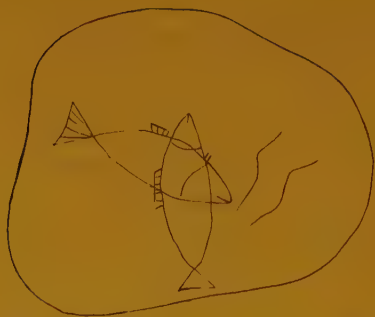


Abb. 2 : Nejô-Bildstein mit zwei sich überschneidenden Fischen und Zeichen für Fluß oder Wasser. Siehe Tafel 2a.

ist nur der hintere Teil dargestellt oder erhalten. Der größte Fisch mißt 32 cm. Sie stellen sichtlich Lachse dar. In der Umgebung des Steines wurden einige Steinmesser und eine dicke Scherbe vom Mitteljômon-Typ aufgesammelt.

d) Nejô, bei Yajima, Bezirk Yuri, Präfektur Akita

Im Jahre 1955 wurde ein vierter Bildstein an den Hängen des Chôkai entdeckt, und zwar auf einer kleinen natürlichen Erhebung am nordwestlichen Abhang. Der Stein ist ein feiner Andesit, seine Maße sind $56 \times 45 \times 12$ cm. Auf der Bildseite sieht man zwei Fische, die einander überschneiden,

und zwei sichtlich gekrümmte Linien, die etwas konvergieren. Sie erinnern an den unteren Teil eines schematisch dargestellten menschlichen Körpers. Im Zusammenhang hier dürften sie aber eher eine Fischreuse oder, was noch wahrscheinlicher ist, einen Flußlauf oder einfach Wasser anzeigen (Taf. 2a).

e) Akinomiya, bei Ogachi, Bezirk Yûshô, Präfektur Akita

Ein alter Bericht, über 100 Jahre alt, erwähnt und beschreibt bereits diesen Stein. In den dreißiger Jahren wurde er, unter einem alten Baum im Gestrüpp verborgen, nahe Akinomiya wiederentdeckt. Akinomiya ist ein kleines Dorf in einer schwer zugänglichen gebirgigen Gegend, etwa 40 km östlich von Yajima. Der Stein wurde zuerst vor einem kleinen buddhistischen Tempel nahebei und später in den Anlagen vor dem Inazumi Kurhaus oberhalb des Dorfes aufgestellt (Taf. 1a + b).

Der Stein ist ein ziemlich feiner Quarzit und mißt $106 \times 65 \times 36$ cm. Die mit den Einritzungen bedeckte Oberfläche ist durch einen Grat in zwei Längshälften geteilt, beide sichtlich von Wasser geschliffen und leicht ausgehöhlt. Die wirren und nicht immer verknüpfbaren Linien scheinen aber ohne Ausnahme Fische darzustellen. Manchmal reißen die Linien ab, so daß nur Teile der Figuren gegeben sind. Indessen lassen sich sechs Fische leidlich gut erkennen. Der größte hat eine Länge von 45 cm, der kleinste mißt nur 10 cm. Am deutlichsten heben sich die Umrisse der beiden größten Fische heraus.

Man erzählt, der Bauer, der den Stein entdeckte, habe nahebei Scherben von Keramik des ausgehenden Jômons aufgesammelt. Sonst sind keine Funde gemacht worden, auch nicht bei neuerlicher Begehung des Geländes.

f) Nanakura, Bezirk Kita-Akita, Präfektur Akita

Die Fischdarstellung von Nanakura ist bisher die einzige, die an einem natürlichen Felsen gefunden wurde. Sie kam zum Vorschein im Jahre 1920, als man bei dem Dorf Nanakura im Nordteile der Präfektur Akita die Umgebung einer Felsquelle von allem Gestrüpp und Moos säuberte und darunter zwei Becken anlegte, um das Trinkwasser zu sammeln. Auf dem Felsstück

zwischen den beiden Becken stellte man Linien fest „von nicht klarer Bedeutung“ nach Professor T. KITA, der als erster von der Entdeckung berichtete. Bei meinem Besuche im Jahre 1957 stellte ich einen Fisch mit Sicherheit fest, andere Linien oder feine Punktreihen blieben zweifelhaft (Taf. 1c + e). Es ist durchaus möglich, daß unter der üppigen Vegetation auf der Felswand ringsherum sich noch andere Zeichnungen bergen. Bisher sind keine Funde vorgeschichtlicher Art bei der Quelle zutage gekommen. Es verdient aber Erwähnung, daß auf dem Rücken des Höhenzuges Spuren einer *chashi*, einer alten Wehranlage oder Fluchtburg der Ainu, festgestellt wurden.

g) Nekko, bei Ôani, Bezirk Kita-Akita, Präfektur Akita

Der Nekko-Stein wurde im Jahre 1954 von einem Bauern gefunden, der ihn zu seinem Hause brachte und vor diesem aufstellte. Dort befindet er sich heute noch. Nekko liegt auf halbem Wege zwischen Nanakura und Akinomiya in dem gebirgigen Hinterland.

Der Stein ist ein Andesitblock von 105 cm Höhe, 63 cm unterer, 43 cm oberer Breite und 50 cm Dicke. Auf der Vorderseite lassen sich ohne Mühe fünf Fischfiguren erkennen, auf der Rückseite ist der Schwanz eines sechsten zu sehen. Die größte Figur ist 32 cm lang, die kleinste 13 cm (Taf. 1d).

In der Umgebung der Fundstelle des Steines sollen Spuren des mittleren Jômons vorliegen.

h) Yabase, bei Tsuchisaki, Hafenvorstadt Akitas, Präfektur Akita

Kurz vor meiner Abreise von Akita im Jahre 1955 hörte ich zufällig von einem Japaner, einem Maler, daß in einem Hause in Yabase nahe dem Hafen Akitas ein Stein mit Fischgravierungen aufbewahrt werde. Er wußte weiter, daß der Stein vor der Öffentlichkeit verborgen gehalten und gemäß alter Familientradition als ein religiöses Objekt behandelt werde. Das Haus selbst soll das älteste Haus in Yabase sein. Über Herkunft und Entdeckung des Steines aber war ihm nichts bekannt. Damals war es mir nicht möglich, nach dem Stein Ausschau zu halten, und später (1957), nach dem Tode des Malers war der Stein nicht aufzufinden.

2. Technik

Alle Darstellungen, mit einziger Ausnahme der in Nanakura, sind durch Einritzen oder Einschneiden ausgeführt worden. Malereien haben sich nie gefunden, auch keine Spuren von Farbe, die darauf hinweisen könnten, daß die Ritzlinien mit Farbe nachgezogen oder die Bildsteine aus dem einen oder anderen Grunde mit Farbstoff, etwa Ocker, behandelt worden wären.

Die Konturen des Fisches an der Felswand von Nanakura müssen mit einem spitzen Gerät eingeklopft oder gehämmert worden sein. Sie erschienen mir bei bloßem Auge und erst recht unter der Lupe als Punktreihen. Die Grübchen gehen sogar ziemlich tief, und weder das darüber rieselnde Wasser der Quelle noch die Vegetation haben sie gänzlich zerstören können. Der Fels ist

ein kalkartiges Gestein und zeigt auch deutlich, wo er um die Quelle herum freigelegt ist, die Spuren nagender Erosion.

Gravierung im generischen Sinn des Wortes umfaßt verschiedene Techniken, sowohl Ritzen und Schneiden wie Reiben und Schleifen in den Stein, und auch Klopfen und Hämmern in Stein oder Fels. Soweit ich mit bloßem Auge und Vergrößerungsglas feststellen konnte, sind die Konturen der Fische auf den Steinblöcken eingeschnitten oder eingeritzt. Das Messer oder Stichgerät muß manchmal neu angesetzt worden sein und ist hier und da auch mal aus der Bahn gefahren. So scheint es, daß zunächst die Umrisse gezogen und danach die Linien durch neues oder stellenweises Nachziehen verstärkt oder vertieft wurden. Einschleifen in den Stein würde wohl breitere und mehr glatte Rinnen ergeben haben. Einhämmern oder Klopfen, Schlag um Schlag, erfordert mehr Zeit und Geduld und kann gewöhnlich auch schlecht die Stellen verdecken, wo die Arbeit abgebrochen und wieder neu aufgenommen worden ist.

Die Einritzungen können sehr wohl mit einem Steingerät ausgeführt worden sein, obgleich ein solches aus Metall leichtere Arbeit geleistet hätte. Ein Metallstichel hätte in dem vorliegenden Steinmaterial wohl ebenmäßigere Linien und engere, mehr spitz auslaufende Rillen erzeugt. Ein sicherer Entscheid muß aber mehr experter Untersuchung mit anderen Mitteln überlassen bleiben. Immerhin, im Jahre 1957 wurde mir in Yajima ein Gerät gezeigt, das zur technischen Ausrüstung eines Jōmon-zeitlichen, also steinzeitlichen Graveurs gehört haben könnte. Es ist ein würfelförmiger Schleifstein von 2 cm Dicke, der nicht weniger als 14 Schleifrillen aufwies. Dieser leicht in einem Beutel am Gürtel zu tragende Schleifstein war, wie man mir versicherte, dicht neben dem Stein von Maesugi gefunden worden. Zweifellos hatte er einstmals zum Anschärfen von Schneiden oder Spitzen gedient. Die Form der Rillen schließt zumindest nicht aus, daß diese aus Stein waren. Sofern die Fundangabe verläßlich ist, dürfte der Fundort darauf hinweisen, daß jener Schleifstein gebraucht wurde, als die Gravierungen oder die letzte Gravierung auf dem Maesugi-Bildstein angebracht wurden.

3. Stil und Formen

Von allen bisher gefundenen Bildsteinen ist der von Maesugi am reichsten mit Gravierungen bedeckt und gewährt uns die meisten Details und Aufschlüsse (siehe Taf. 1g). Auf ihm sind wenigstens 21 Fische, ausnahmslos Lachse oder Salme, dargestellt. Vielfach überschneiden sich die Figuren. Deren verschiedene Größe und Bildstrata geben aber keine verschiedenen Stile zu erkennen, nur einige Formvarianten. Es ist jedoch nicht so, daß die Varianten mehrere Lachsarten anzeigen.

Die Lachse sind in halbnaturalistischem Stil mit nur wenigen Strichen oder Linienzügen hingesezt, welche kühn und beachtlich sicher die spitz-ovalen Körper umreißen. Der trianguläre Schwanz ist entweder durch die sich schneidenden Körperkonturen gebildet oder an die konvergierenden Konturen angesetzt; nur in einer einzigen Figur erscheinen Schwanz und Körper durch eine Querlinie getrennt. Bei den großen Figuren ist der Kopf durch

eine oder zwei, einmal durch drei Linien, die den Kiemenbogen wiedergeben dürften, markiert, und zumindest in einem Falle, weniger sicher in zwei anderen Fällen, ist das Maul durch einen Strich gekennzeichnet.

Nichts deutet auf eine besondere Anordnung der Fische zu zweit oder in Gruppen hin. Offensichtlich haben wir es hier nur mit Einzeldarstellungen zu tun, wie besonders noch durch die Überschneidungen bekräftigt wird. Sodann liegt keine gemeinsame Orientierung vor. Vergeblich sucht man auch nach einer horizontalen Ebene, welche die Oberfläche des Wassers andeuten sollte, darin die Fische schwimmen. Der Eindrucksdruck der offenbar in Abständen angebrachten Fischzeichnungen ist der eines wahren Fischgetümmels, wo die verschiedenen Größen allenfalls auf verschiedenes Alter der Fische oder auf eine gewisse Perspektive hinweisen könnten.

Die vereinzelte Darstellung auf dem Ōyachi-Stein (Taf. 2c) zeigt einen Lachs mit gut geformtem ovalen Körper und Kopf mit langer Maulspalte, der durch eine gebogene Kiemenlinie vom Rumpf geschieden ist. Der trianguläre oder plektronartige Schwanz schließt an die konvergierenden Enden des Körpervals an. Form und Details dieser Lachsfigur kommen im wesentlichen auch auf dem Stein von Maesugi vor.

Die Fische auf dem Stein von Harigaoka (Taf. 2b) weisen samt und sonders die gleiche Form mit gleichbleibenden Details auf. Genau der gleiche Typus findet sich auf dem Maesugi-Stein.

Bei dem Stein von Nejdō (Taf. 2a) haben wir zwei Fische, die sich in mehreren Einzelheiten von den vorgenannten unterscheiden. Die Konturen mit einigen Details bleiben zwar die gleichen, aber bei einem der Fische ist das Schwanzdreieck mit konvergierenden Linien ausgefüllt. Beide zeigen sodann Bauchflossen, und der erstgenannte hat auch eine Brustflosse. Nach den reicheren Details zu urteilen, könnte man hier eine jüngere Stilstufe annehmen, oder soll man an einen Artisten mit mehr realistischem Sinn denken? Sicherlich gibt auch die bisher einmalige Beifügung des Symbols für Fluß oder Wasser oder die Andeutung einer Fischreuse diesem Stein ein mehr realistisches Gepräge.

Der Stein von Akinomiya (Taf. 1a + b) bietet über die bekannten Details hinaus einige neue. So zeigt der Schwanz der beiden größten Fische nicht mehr den geraden Abschluß, sondern hat zwei Schwanzflossen. Ferner zeigt sich bei dem besterkennbaren Fisch auch ein Auge eingezeichnet. Im allgemeinen geben die Figuren von Akinomiya den Eindruck von plumperen und größeren Fischen. T. MŪTO war daher geneigt, in ihnen andere Fische, und zwar Delphine, zu sehen, jedoch haben die Figuren nichts von der kennzeichnenden schnabelförmig vorspringenden Schnauze der Delphine. Man mag sich wohl wieder fragen, ob hier eine mehr realistische Wiedergabe vorliegt oder ob wir es doch mit einer anderen Fischart zu tun haben. Die gespaltene Schwanzform mit den Flossen läßt tatsächlich nicht an Lachse denken, sondern, und das trotz der verhältnismäßigen Größe, an Heringe.

Die Schwanzform mit Flossen bleibt nicht auf Akinomiya beschränkt, sie findet sich auch an der Felswand von Nanakura (Taf. 1c + e). Beide Fundstellen sind mehr als 100 km voneinander entfernt, haben aber andererseits gemein, weit von der Küste ab im gebirgigen Hinterland zu liegen. Für die

																
MAESUGI	10/2	1	1	1	1			3					1	1		
ÔYACHI										1						
HARIGAOKA					5/2											
NEJÔ						1	1									
AKINOMIYA	/3							1	1					1		1
NANAKURA															1	
NEKKO	1/1			3							1					

Abb. 3 : Formen, Vorkommen und Anzahl der gravierten Fische. Die Zahl hinter dem Querstrich gibt die undeutlichen und unvollständigen Figuren an.

Richtigkeit der Deutung auf Heringe könnte immerhin sprechen, daß, wie in Akinomiya versichert wird, sowohl Lachse wie Heringe zum Laichen den dortigen Fluß hinaufdringen.

Auf dem Stein von Nekko (Taf. 1*d*) stellen wir noch ein anderes Detail fest. Bei einem Fisch zeigt sich eine auffallende Abstumpfung der Schnauze. Dieser Einzelzug mag indessen rein zufällig sein, vielleicht, daß der Gravierstichel auf einen Widerstand im Stein gestoßen und abgebogen war.

Die aufgezählten Verschiedenheiten, die in Abb. 3 übersichtlich zusammengestellt sind, machen eine beachtliche Reihe aus. Selbst wenn man einräumt, daß die eine oder andere zufällig ist, von dem Zeichner unbeabsichtigt war oder durch teilweise Zerstörung verursacht sein mag, so bleiben doch — auf Grund der unterschiedlichen Schwanzformen — drei Typen : der mit dreieckigem, der mit plektronartigem und jener mit gespaltenem Schwanz. Die beiden ersten gehören unzweifelhaft Lachs- oder Salmdarstellungen an, während bei dem dritten Typ an Wiedergaben von Heringen gedacht werden darf. In jeder Gruppe läßt sich eine Tendenz zu mehr realistischer Darstellung durch Einfüllen oder Ansetzen kleiner Details beobachten. Auf allen Steinen mit mehreren Figuren überschneiden sich diese Varianten. Doch ist es mit den gewöhnlichen Mitteln nicht möglich, zu unterscheiden, was obere und mittlere Bildstrate ist. Jedoch die Tatsache, daß die realistischeren Figuren besser erhalten sind, dürfte wohl auf deren spätere Anbringung, mithin auf jüngere Stilformen hinweisen.

Insgesamt fallen die Gravierungen in den Rahmen einer primitiven halb-naturalistischen Kunst. Die Fische sind mehr oder minder in bloßen Umrissen dargestellt. Offenbar waren die alten Künstler oder Zeichner mit einer generellen Ähnlichkeit zufrieden, die genugsam die Art der Fische zu erkennen gab.

4. Alter

Das Alter der Gravierungen ist nach T. MÛTO Mittel- bis Endjômon. Er stützte seine Datierung darauf, daß Topfscherben und Steingeräte von Mittel- und Spätjômon-Typ teils in der näheren oder weiteren Umgebung, teils unmittelbar bei und unter den Steinen gefunden wurden, wie im einzelnen im Abschnitt über die Funde berichtet wurde. Allerdings kann der Einwurf gemacht werden, das Vorkommen von Jômon-Relikten bei oder im Umkreis der Steine könne rein zufällig sein und sei daher nicht beweiskräftig, solange ein direkter Zusammenhang nicht erwiesen ist. So haben einige japanische Vorgeschichtsforscher MÛTOs Unterlagen als zu schwach bezeichnet und neue, eingehendere Untersuchungen gefordert ⁴.

Die bloßen Gravierungen werden wohl kaum je ihr eigentliches Alter enthüllen. Spezielle Untersuchungen mögen ein mehr oder weniger rezentes Alter ausscheiden oder erweisen. Ich habe die Steine unter diesem Gesichtspunkt untersucht, aber bei den einfachen Mitteln von Taschenlampe und Vergrößerungsglas möchte ich meinen Ergebnissen keinen endgültigen Wert beilegen. Doch hatte ich den starken Eindruck, daß die Zeichnungen nicht rezent sind und recht wohl in die späte prähistorische Zeit zurückgehen könnten.

Schließlich lassen sich auch einige gute Indizien zugunsten des vorgeschichtlichen Alters anführen. Einmal haben wir es mit wiederholtem Vorkommen von Jômon-Relikten, nicht mit einem singulären Fall zu tun. Hingegen liegt keine ähnliche Häufung moderner Relikte vor. Sodann haben sich die Bildsteine wie auch die Scherben und Geräte des Jômons immer an abgelegenen Stellen und in einigen Fällen hoch in den Bergen gefunden, wo sicherlich selbst vorgeschichtliche Menschen kaum je siedelten. Das Vorkommen der vorgeschichtlichen Relikte in der schon hervorgehobenen Mehrmaligkeit erklärt sich wohl nur dadurch, daß bei besonderen Anlässen die Leute bei den Steinen zusammentrafen oder einzelne gelegentlich diese abgelegenen Stellen aufsuchten. Die Fundsituation bei Maesugi, wie sie geschildert wurde, kommt doch wohl dem Nachweis eines direkten Zusammenhanges so nahe, wie er kaum anders gedacht werden kann. Auch ist es eigenartig oder bezeichnend, daß die Relikte nie älter sind als Mitteljômon und auch nicht jünger als das Endjômon.

Nach allem erscheint die vorgeschichtliche Datierung der Gravierungen begründeter als ihre Ansetzung in historischer Zeit. Das Vorkommen von Relikten des mittleren und späten Jômons könnte auf einen lange geübten Brauch hindeuten. Wie aber schon bemerkt, stellt Nordjapan ein Rückzugsgebiet dar, in dem einheimische Mitteljômon-Kulturen sich mit mehr fortgeschrittenen Jômon-Kulturen aus den südlichen, an die Yayoi-Leute verlorengegangenen Gebieten vermischten. Somit dürfte das Nebeneinander der Typen in Nordjapan dafür sprechen, den Brauch in die Spätstufe des Jômons einzuordnen.

⁴ Zusätzliche Bemerkung der Herausgeber der Zeitschrift Sekki Jidai (The Stone Age), 3.1956, p. 62, zu dem Aufsatz von T. MÛTO.

5. Beweggründe

Die inhaltliche Beschränkung der Gravierungen im wesentlichen auf Fische, Lachse oder Salme und mutmaßlich Heringe, läßt keinen Zweifel daran, daß sie hinter dem Brauch standen. Von jeher sind gerade diese Fische ein begehrtes Nahrungsmittel gewesen, nicht zuletzt weil ihr Fang, und zwar ihr Großfang, an die Saison des Laichens geknüpft ist, wenn riesige Schwärme derselben in die Flüsse eindringen und oft ihren Weg tief landeinwärts nehmen. Zumal für den Jômon-zeitlichen Menschen, der noch keinen Reisbau kannte, müssen solche Zeiten ein erregendes und glückhaftes Erlebnis gewesen sein. Die Bildsteine sind ja, wie wir gehört haben, immer landeinwärts und zum Teil tief landeinwärts angetroffen worden und stets in der Nähe von Flüssen. In Yajima wurde mir allerdings gesagt, daß an dem dortigen Fluß heutzutage keine nennenswerte Fischerei betrieben werde. Hingegen erzählte man mir in Akinomiya, im Gebirgshinterland, daß etwas flußabwärts, bei Ômagari, in jedem Oktober Schwärme von Lachsen und auch Heringen erscheinen und von der Lokalbevölkerung gefangen werden. Aus Anlaß dieses Ereignisses findet dort alljährlich ein besonderer Markt mit Festfeiern statt. Es war mir leider nicht möglich, etwas über Riten zu erfahren, die Licht auf die Gravierungen geworfen hätten. Selbst bis nach Akinomiya dringen einzelne Fische hinauf, denen von der Dorfjugend eifrig nachgestellt wird.

Es leuchtet bald ein, daß die Fische nicht in müßigem Spiel, als Erinnerung oder zur Ergötzung, in die Steine gezeichnet worden sind. Seltsamerweise hat sich um den Stein von Akinomiya eine derartige Legende gebildet. So wurde mir erzählt, im 16. Jahrhundert sei ein kränkelder buddhistischer Priester von Sendai an der pazifischen Küste herübergekommen und habe sich an der Stelle der heutigen Kuranlagen eine Klausur gebaut, um die heilende Wirkung der dortigen heißen Quellen zu genießen. Mit sich brachte er einen jungen Novizen, der die Botengänge ins Tal hinunter zu machen hatte. Dieser konnte angeblich die guten Fische seiner Heimat nicht vergessen und halb aus Verlangen, halb aus Zeitvertreib soll er ihr Bild in Steine am Wege geritzt haben. Wenn es sich so verhielte, müßte man wohl entlang dem Talpfad mehrere gravierte Steine erwarten. Bisher ist es aber trotz eifrigen Suchens immer bei dem einen Stein geblieben. Die abgelegenen und eher schwer zugänglichen Stellen, an denen die Bildsteine gefunden worden sind, deuten auf andere Beweggründe hin, die wohl kaum profaner Art waren. Das Durcheinander der Fische, das Fehlen einer gemeinsamen Orientierung und auch der vielleicht intentionelle fragmentarische Charakter der Figuren zeigen zur Genüge, daß sie nicht zur Ergötzung der Augen angebracht wurden.

Von den heutigen Umwohnern werden die Steine nie als rezent angesprochen, sie gelten im allgemeinen als Denkmäler aus alter Zeit, die sogar mit einer gewissen religiösen Scheu betrachtet werden. Bezeichnend dafür ist, daß der Stein von Ôyachi zuerst auf einem eigens bereiteten Postament vor dem buddhistischen Tempel in Yajima aufgestellt worden war. Gleiches war mit dem Stein von Akinomiya geschehen, bevor er in den neuen Kuranlagen

Aufstellung fand. Als ich 1957 nach Akinomiya kam, fand ich auf dem Sockel des Bildsteines kleine Steine von Japanern niedergelegt, wie dies sonst bei Statuen Buddhas und der Götter an den Wegseiten geschieht. Dieser Brauch, *ishiage* genannt, gilt als eine Ehrfurchtsbezeugung der Vorübergehenden.

In der Gegend von Yajima haben die mehrfachen Funde die Erinnerung an alte Traditionen wachgerufen. Noch heute soll eine alte Redensart nicht ausgestorben sein, nach der ein Fischer, der 1000 Lachse gefangen hat, einen Fisch in einen Stein schneiden muß. Diese Redensart hinwieder hält die Erinnerung an einen älteren, bis in das Ende der Tokugawa-Ära (1603-1867) geübten Brauch fest. In einem bestimmten Heiligtum der Gegend pflegte man einen Lachs oder eine Stele, die „Tausend-Lachse-Stein“ hieß, als Weihgabe niederzulegen. Die runde Zahl „Tausend“ steht offenbar für eine große Menge. Über den Anlaß solcher Weihungen oder Opfer konnte ich nichts erfahren.

Es könnte nun scheinen, daß die Bildsteine selbst solchen historischen Bräuchen ihr Dasein verdanken. Dagegen sprechen aber die vorgeschichtlichen Funde und das Fehlen historischer, rezenter Funde in ähnlicher Häufung. Wir werden viel eher annehmen dürfen, daß schon in früheren Jahrhunderten solche Bildsteine bekannt waren, vielleicht auch andere, als uns heute vorliegen. An ihnen mögen sich ältere, nie ganz vergessene vorgeschichtliche Bräuche neu belebt haben.

Die lokalen Traditionen in der Gegend von Yajima weisen auf Dank- und Weiheriten in oder an einer Kultstätte. Wenn wir uns nochmals die Fundsituation von Maesugi vor Augen führen mit dem reichverzierten Bildstein, hoch am Berghang, mit einem kancelartigen Vorsprung, welcher einen beherrschenden Überblick über das flache Vorland mit dem Flußlauf darin bietet, mit den Steinansammlungen und eingeschlossenen vorgeschichtlichen Stein geräten oberhalb und unterhalb des Bildsteines, unter der vorderen die flache Grube, die eine Opfergrube für flüssige Opfergaben gewesen sein könnte, die Topfscherben und Steingeräte im Umkreis, erstere möglicherweise von Libationsgefäßen, dann vor allem der kleine steingepflasterte Vorplatz, so dürften wir da eine Menge Einzelzüge zusammen haben, die das Bild der vorgeschichtlichen Kultstätte rekonstruieren.

Nicht genug damit, auf mein Fragen nach dem Namen des Berghanges mit der kleinen Kuppe kam hinter dem heute geläufigen Namen Maesugi (*mae* „vor“ und *sugi* „japanische Zeder“) noch ein anderer und älterer Name zum Vorschein: Ebisumori. *Ebisu* ist heute der Name eines der volksbeliebten „Sieben Glücksgötter“, und zwar des Gottes des Reichtums und Glückes, der besonders von Händlern und Geschäftsleuten verehrt wird. Dazu passen aber eigentlich wenig seine beiden Attribute, nämlich eine lange Angelrute über der rechten Schulter und ein großer Fisch unter dem linken Arm. Diese weisen wohl mehr und noch darauf hin, daß *Ebisu* einstmals ein Glücksgott für Fischer war. Der Name Ebisumori (*mori* „Wald“, also Wald des *Ebisu*) dürfte für das Hangstück mit der kancelartigen Kuppe die Tradition an eine diesem Gotte geweihte Stätte, seinen Wohnsitz oder Stätte seiner Verehrung, festhalten.

Die Gravierungen und mit ihrer Anbringung verbundene Kulthandlungen hängen unverkennbar mit den Großfängen von Lachs und wohl auch Hering

zu Zeiten der Laichzüge zusammen, die für eine Periode noch wesentlich aneignender Wirtschaft die große, von einer Gottheit geschenkte Zeit war. Dafür, daß der Gott die Schwärme in ihre Flüsse gelenkt und ihnen den Großfang gegeben hatte, wurde ihm gedankt und vielleicht auch vorher um seine Gunst geworben. Die Beifügung des Zeichens für Fluß auf dem Stein von Nejô legt nahe, daß man auch um die Lenkung der Fischschwärme in die Flüsse bat. Offenbar wurde nicht jedes Jahr ein neues Fischbild eingeritzt, sondern nur in außerordentlichen Glücksjahren. Das Übereinander der Figuren weist auf mehrmalige Anbringung, anderseits sind der Figuren zu wenige für alljährliche Neuzeichnung.

6. Herkunft

Vorerst erscheinen diese Fischgravierungen auf ein Gebiet im nordwestlichen Japan beschränkt, welches von den Grenzen der heutigen Präfektur Akita umschlossen wird. Mit den erwähnten Wandgravierungen der Fugoppe-Höhle in Hokkaido und den Gravierungen auf einem riesigen Felsblock in der mitteljapanischen Präfektur Fukui haben sie jedenfalls das eine gemeinsam, daß sie in der Nähe des Japanischen Meeres vorkommen. Diese Tatsache legt die Mutmaßung nahe, daß irgendwelche Einflüsse, direkte oder indirekte, über das Meer vom asiatischen Kontinent her hinter dieser „Kunst“ stecken.

Sowohl archäologische wie auch philologische Spuren weisen auf Einflüsse, die vom asiatischen Festland her zumindest Hokkaido erreicht haben. Nach japanischen Forschern können diese von der Mündung des Amur über Sachalin entlang der Westküste oder quer über das Meer gekommen sein. Im Falle der Fugoppe-Höhle und ihrer Wandbilder denkt man jedenfalls an eine neue ethnische Gruppe, die aber nicht nach Honshu gelangt sei ⁵. Einige Jahrhunderte später erreicht auf der erstgenannten Route eine andere ethnische Gruppe die Ostküste Hokkaidos, um sich dort festzusetzen und die Moyoro-Kultur zu begründen. Von ihrem Entdecker und Erforscher wird sie als ursprünglich in der nördlichen Mandschurei beheimatet angesehen ⁶.

Sofern die Fischgravierungen in der Akita-Präfektur wirklich ohne Zusammenhang mit einer älteren Bilderschicht der Fugoppe-Höhle sein sollten, darf man an direkte Anregungen quer über das Meer denken. Ob aber nicht doch die zwar unsicheren Spuren in der Präfektur Fukui einen der Westküste entlang sich ausbreitenden Brauch anzeigen, der nordwärts über Hokkaido (Fugoppe-Höhle) und Sachalin auf das amur-mandschurische Gebiet zurückgeht? Zwar sind meines Wissens in diesem Teil des asiatischen Festlandes noch keine Felsbilder oder Gravierungen auf Stein entdeckt worden. Hingegen kommen solche in Nordasien vor, die an den Kreis der Arktischen Kunst anschließen. Neben Fischen werden wohl in größerer Zahl Tiere, Jagdtiere und

⁵ MASAO MORI, Die Kultur der Fugoppe-Höhle und alte Kulturen des asiatischen Kontinents. In: Wall Engravings of the Fugoppe Cave in Hokkaido, Japan, Excavated in 1951. Sapporo 1953, pp. 13-17 (japanisch).

⁶ KIOE YONEMURA, Moyoro Shell-Mound. The Abashiri Municipal Museum, 1950 (japanisch mit englischem Untertitel und Auszug).

auch Menschen dargestellt. Das Alter dieser Kunst würde nicht einer Verknüpfung der beiden weit auseinanderliegenden Vorkommen widersprechen. Aus den gleichen Gebieten Nordasiens sind kleine Fischplastiken bekannt, die angeblich als magische Glücksbringer an die Fischnetze gebunden wurden. Ähnliche Fischfiguren aus Stein sind bisher in zwei Exemplaren aus Siedlungen des japanischen Jômon bekannt geworden⁷. So ist es durchaus möglich, daß auch die Idee, Fische auf Steine und in Felsen zu gravieren, von Nordasien nach Japan gelangt ist. Die Beschränkung auf Fisch-, namentlich Lachsdarstellungen mag sich aus der besonderen Bedeutung des Lachses für die allgemeine Ernährung erklären⁸.

Schließlich sei an das Vorkommen der Fischgravierung bei Nanakura an der Felswand unterhalb einer ehemaligen Ainu-Höhenfestung erinnert. Zwar sind Herkunft, Verbreitung und Anteil der Ainu an der prähistorischen Vergangenheit Japans noch vielumstrittene Probleme, unter den japanischen Forschern zumal. Nach J. E. KIDDER⁹ muß das späte Jômon des Nordens in bedeutendem Maße ein Produkt der Ainu gewesen sein. Von allen alten Volkselementen Japans stellen die Ainu anerkannt das aggressivste und zäheste Element dar, die einzige zum Zusammenschluß gelangte Gruppe, welche sich den Eindringlingen vom Süden hart widersetzte und noch viele Jahrhunderte bis in die historische Zeit hinein den Japanern Widerstand leistete, zunächst im nördlichen Honshu, zuletzt in Hokkaido. Es dürfte daher die Frage angebracht sein, ob die Gravierungen nicht auf die Ainu zurückgehen. Bisher sind aus Hokkaido, wenn wir von den beiden Höhlen bei Otaru absehen, noch keine ähnlichen Gravierungen, zumal auf freien Steinblöcken angebracht, gemeldet worden. Das besagt nichts gegen eine mögliche Existenz solcher Bildsteine, deren Auffinden bei der Unansehnlichkeit der Einritzungen und vor allem in dem unwegsamen Gelände des waldreichen Hokkaido wohl mehr dem Zufall überlassen ist. Forscher in Hokkaido sollten dieser Möglichkeit Beachtung schenken, besonders in Gebieten entlang Flüssen, die von Lachsen zum Laichen aufgesucht werden; vielleicht kann auch Befragen unter den Ainu auf eine Spur verhelfen.

Zusammenfassung

Die letzten drei Jahrzehnte haben in Nordjapan eine ganz neue Fundgruppe erbracht: Gravierungen, nahezu allein Fische darstellend, auf freien Steinblöcken und einmal bisher an einer Felswand. Das Fundgebiet beschränkt

⁷ G. J. GROOT, *The Prehistory of Japan*. New York 1951, Pl. XXXVI. Von einem zweiten in Nordjapan gefundenen Exemplar erfuhr ich kurz vor meinem Verlassen Japans. Wo der Fund beschrieben oder abgebildet ist, konnte ich nicht erfahren.

⁸ Lachse zählten zu den häufigst an den Küsten und in Flüssen Nordjapans vorkommenden Fischen. Natürlich waren vor allem die Laichzeiten Großfangzeiten. Nach japanischen Vorgeschichtsforschern soll der Lachs eines der Hauptnahrungsmittel der Jômon-Leute Nordjapans gewesen sein. So mochten sie Gegenstand besonderer Riten und bildlicher Darstellung werden, wie es anderswo mit Jagdtieren geschah. Siehe auch J. E. KIDDER, Jr., *Japan before Buddhism*. New York 1959, p. 51.

⁹ J. E. KIDDER, Jr., *The Jômon Pottery of Japan*. New York 1957, p. 132.

sich vorerst noch auf die heutige Präfektur Akita an der Japanischen See. Da zweifellos glückliche Fundzufälle und besonderer Eifer lokaler Forscher zur Entdeckung beigetragen haben, darf mit einem ursprünglich weiteren Verbreitungsgebiet gerechnet werden. Ähnliche Funde in Hokkaido und im westlichen Mitteljapan mögen diese Annahme stützen.

Die Beifunde von Steingeräten und Scherben mittleren und späten Jômon-typs, teils neben und teils in der näheren Umgebung der Bildsteine gemacht, weisen auf ein vorgeschichtliches Alter hin, wohl ein spätes Jômon, was im nördlichen Japan rund dem letzten vorchristlichen Jahrtausend entsprechen dürfte.

Die Fundlage der Bildsteine: zumeist an abgelegenen, unwegsamen Stellen im Walde, am Berghang, näher der Küste zu, aber nicht selten tief landeinwärts in Gebirgsgegenden, aber immer in der Nähe von Flüssen, welche von den dargestellten Fischen, nämlich Lachsen oder Salmen und vermutlich noch Heringen, alljährlich zum Laichen aufgesucht wurden und noch werden — all das deutet auf Zusammenhänge mit den Großfängen dieser Fische zur Zeit der Laichsaison hin, letztlich Zusammenhänge kultischen Charakters. Diese Deutung kann durch alte lokale Traditionen gestärkt werden, demnach wir es wohl mit Dank- und vielleicht auch Bitriten an einen Fischglücksgott zu tun haben. Eine Fundstelle, die von Maesugi, dürfte uns sogar in ihrer Fundsituation und ihrem alten Lokalnamen den einstigen Kult weitgehend enthüllen.

Die Lage am Japanischen Meer, sowohl der Gravierungen in der Präfektur Akita wie der von Fukui und in Hokkaido, lassen an eine Herkunft von dem gegenüberliegenden asiatischen Festland denken, letztlich an Verbindung, zumindest ideelle, mit der Arktischen Kunst. Der Weg kann von der Amurmündung über Sachalin und Hokkaido nach der japanischen Hauptinsel Honshu geführt haben oder direkt über das Meer.

Schließlich darf auch an eine Bindung dieses Brauchtums an das Ainu-Volk gedacht werden, das im späten Jômon jedenfalls in Nordjapan ansässig war, dort in kämpferischer Abwehrstellung wahrscheinlich seine uns bekannte völkische oder stammesmäßige Eigenart ausbildete. Demnach kann zur weiteren Aufhellung dieser Kunst und seines Brauchtums zukünftiger Forschung in Hokkaido besondere Bedeutung zukommen ¹⁰.

¹⁰ Ich fühle mich vielen Personen, die mir auf meinen verschiedenen Exkursionen zu den Fundstellen halfen, zu Dank verpflichtet. Es ist unmöglich, hier alle mit Namen anzuführen. Ein besonderes Gedenken sei hier dem verstorbenen Herrn TETSUSHIRO MÛTO bezeugt, der mich stets über seine Forschungen orientiert hat.



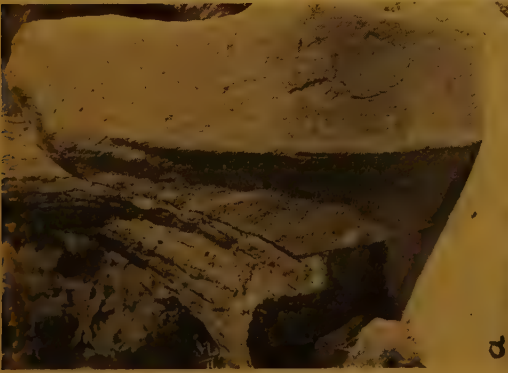
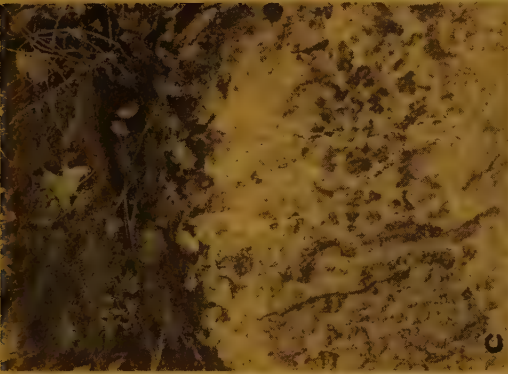
a, b Bildstein von Akinomiya.
c+e Felsbild bei Nanakura: *c* Fisch-
gravierung zwischen den beiden
Becken, mit Kreide leicht nachge-
gezogen.

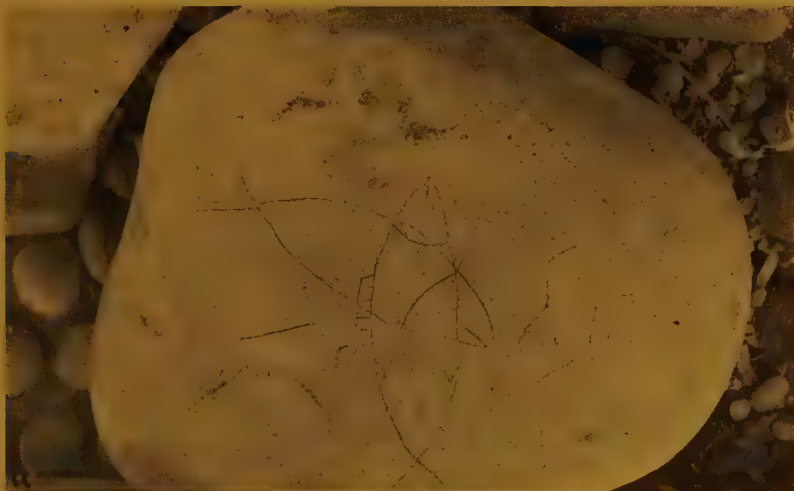
d Bildstein von Nekko.

e Quelfassung, bei deren Anlage
die Gravierung entdeckt wurde.

f Mit flachen Rollsteinen belegter
Platz vor dem Maesugi-Bildstein.

g Maesugi-Bildstein bei der Aus-
grabung. Gravierungen mit Kreide
nachgezogen.





- a* Nejô-Bildstein mit vermutlichem Zeichen für Wasser oder Fluß.
b Bildstein von Harigaoka.
c Oyachi-Bildstein auf Zementsockel mit eingebackenen prähistorischen Scherben und Steingeräten.

Stone Circles in Northern Japan

By MARTIN GUSINDE and CHIYE SANO

Contents:

Introduction

1. Some Historical Remarks
2. Stone Circles of Oyu
3. Stone Circles of Otoe
4. Other Stone Circles of Hokkaido
5. The Builders
6. Conclusion

Preface. My trip through the northern section of Honshu and throughout Hokkaido in the summer of 1959 had a twofold objective, namely to renew friendships with several Ainu families whom I had visited in 1955, and to view and inquire into some of the so-called prehistoric stone circles.

In Oyu, Akita Prefecture, I had the pleasure of meeting Mr. T. SUWA, a long-time resident of that town, who had discovered and made known to the general public, almost three decades ago, the existence of the stone monuments nearby. In the neighborhood of Otaru, Hokkaido, Mr. NAOKICHI NAKAMURA, who has been exploring the stone monuments there for many years, was my guide to some of the seven sites at Nishizaki-yama, also to Mikasa-yama and Jichin-yama. In Sapporo I met again my old friend, Dr. S. KODAMA, professor of Anatomy and Anthropology at the University of Hokkaido. He was kind enough to give me a copy of a monograph just published four weeks before by the renowned archaeologist Dr. KAZUCHIKA KOMAI. It is entitled "Otoe", and contains the results of K. KOMAI's ten years' conscientious field-work among the stone circles of Northern Honshu and Hokkaido¹. It was the desire to make this research, as well as that of other Japanese scholars, available to scientists who do not read Japanese, that prompted me to prepare this paper, and I have been fortunate in having the invaluable cooperation of Dr. CHIYE SANO, Lecturer in the Anthropological Institute at Nanzan University.

The stock-taking of all details relating to the stone monuments in Northern Japan is still in its initial stages, and it is not possible yet to draw any definite conclusions concerning their origin. We have some suggestions, however; and with all due respect for the work done by K. KOMAI and others, we cannot agree with their theory that the stone circles were tombs built by Ainu. Instead, we propose the following:

- 1) That the stone circles in Japan are a special type of megalithic monument.
- 2) That they were not built by Ainu.
- 3) That they were probably built by Tungusic invaders.

¹ KAZUCHIKA KOMAI, *Otoe, a Study on the Stone Circles of Hokkaido* (in Japanese, summary in English). Tokyo 1959.

These are still only suppositions based on slim evidence. But we believe that the evidence is strong enough to warrant further investigation, and we hope that other researchers as well as ourselves will follow it up. (M. G.)

Introduction

The assumption of a very wide distribution around the globe of megalithic culture has been winning more and more support from archaeologists in recent years. Megalithic monuments of various types have been found in Europe, in Africa, and in parts of Asia from the Mediterranean to the Polynesian islands ².

It should not surprise us, therefore, if megalithic monuments were to be found also on the Japanese islands. Traces of cultures, both prehistoric and historic, are numerous in the Japanese archipelago, and we are inclined to think that the stone circles belong to the megalithic world of thought, and are not an isolated product of a culture indigenous to Japan.

"Stone Circles" of course do not include circle-like arrangements of stones which have been found on top of a simple grave, or which were fortuitously brought together by the blind forces of nature. One of these fortuitous arrangements, for example, has been discovered in the neighborhood of Tokyo ³. Another site of this kind is at Hachimambara near the highway crossing Sagae, Yamagata Prefecture. It is now under the protection of the local authorities as an object of cultural value. GUSINDE visited this spot in November, 1959, and learned from an aged teacher there that about 36 years ago, in 1922, when laborers were excavating sand on this spot, at the depth of about 130 cm, 21 heavy stones were unearthed, of various shapes and sizes and measuring from 80 to 140 cm in length. There seemed to be no pattern in their arrangement. Had they been brought to this spot by forces of nature or by man for a certain purpose? Nobody could tell. Professor GIKEI HORIBA, for one, believed that they were a monument of some kind, erected for the same purpose as the stone circles in Northern Japan; but opinions of experts differ ⁴. It is too late now to find out the truth, because a few years ago workers moved the stones and arranged them in an irregular circle. This arrangement was a deliberate imitation of the genuine stone circles which are admired in the northern districts. At some distance from the above mentioned spot at

² DOMINIK WÖLFEL, *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*; in: F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*, I, pp. 161-538. Wien 1951. — ROBERT HEINE-GELDERN, *Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien*. *Anthropos* 23.1928, pp. 276-315. — PAUL ARNDT, *Die Megalithenkultur der Nad'a (Flores)*. *Anthropos* 27.1932, pp. 11-63. — GLYN DANIEL, *The Megalith Builders of Western Europe*. London 1958. Cf. VICTOR ROSNER, *Dolmens in the Anamalai Hills*. *Anthropos* 54.1959, pp. 169-182; also: GISELA ODERMANN, *Holz- und Steinsetzungen in Australien*. *Paideuma* 7.1959, pp. 99-114.

³ M. ABÈ, E. OHONO, R. TORII, *Chichibu-chiho ni okeru Jinruigakuteki Ryoko* [Anthropological trip in Chichibu District]. *Jinrui-Gaku-Zasshi* [Journal of Anthropology] 10.1894, pp. 293-308.

⁴ *Sagae. Kyodo Kenkyu Zosho* [Local Study Series]. Edit. by Yamagata-Ken *Kyodo Kenkyu-Kai*, July 1932.

Hachimambara, neolithic pottery of a common type has been discovered and is displayed in the small museum of the same village. The villagers believe that the stone circles in Northern Japan, which served as a model for the artificial arrangement of stones in their own village, date back to a very remote period and that they might have served as centers for feasts, councils, or religious meetings.

Another object of somewhat dubious nature is the stone fence at Kogoriyama in the valley of Okitama, near Takahata, Yamagata Prefecture. The villagers call it either by its older name, "Jadan", or by the newer one, "Izujinja"⁵. It is composed of erected stone slabs, flat and rectangular, each measuring about 55 × 70 cm, and surrounds an irregular square yard of 10 × 12 m. In the center of the yard are two small stone lanterns of Buddhist style and seven cypress trees, all of rather recent date. In April, 1934, Dr. SHINJI NISHIMURA expressed his belief, based on his discovery nearby of some pieces of pottery of Tunguse origin, that this stone wall had originally been round, and that it had been built during the Stone Age, not by Ainu, but by some Tunguse tribe. K. KOMAI disagrees with this⁶.

Both stone structures in Yamagata Prefecture, dubious as they are, may represent, for all we know, the southernmost limit of the distribution of stone circles. In some central and southern sections of the island of Honshu real dolmens are to be found which were built around the beginning of the Christian era. These are relatively easy to recognize because they are the products of a historical period, and were destined, without exception, for the burial of distinguished personages. They are distinct from the stone circles, however, and it is not our intention to deal with them in this treatise⁷.

The stone circles proper are to be found only in Northern Japan. They can be recognized as intentionally planned and executed constructions, but not monumental or huge as some of the dolmens are. They are often composed of small round stones the size of two fists, laid on the surface of the ground more or less touching each other, with, in some places, a bigger stone or a special arrangement of several stones occupying the center of the circle. Some of the circles are built with big, elongated stones vertically erected with one

⁵ Cf. FR. BIERBÜSSE : *Inu no miya*, Der Hundetempel (eine japanische Mythe). *Anthropos* 54.1959, pp. 229-231.

⁶ All details in *Higashi Okitamagun-shi, jōkan. Okitamabonchi no kodai bunka*, 1, pp. 55-64. Yamagata 1938.

⁷ A. CONRADY, Zu der Frage nach Alter und Herkunft der sog. japanischen Dolmen. *Ostasiatische Zeitschrift* 4.1916. 4. — S. UMEHARA, *Nippon kofun kyodai ishimuro shusei* [Corpus der japanischen Megalithgräber]. *Kokogaku Kenkyu Hokoku* [Report upon Archaeological Research] 14. Kyoto 1937. — MAX LOEHR, summing up, states in "Abriß der Vorgeschichte" (München 1957), p. 148 : "Die Dolmen-, Steinkammer- oder Ganggräber unter mächtigen Erdaufschüttungen, wie sie sich vor allem in Yamato, im Kinai und um die östliche Inlandsee finden, sind die Hauptdenkmäler der gegen 300 n. Chr. einsetzenden Frühen Eisenzeit. Kein erkennbarer Bruch trennt diese schon halb-historische Phase von der Yayoi-Kultur." The monument of Ishibutai, excavated in 1934, belongs to the latest of this kind. It is "one of the most gigantic megalithic corridor-tombs in Japan", and was built in the 6th or 7th century A. D. KOSAKU HAMADA, *Megalith Tomb Ishibutai at Shimanosho in the Province of Yamato*. Kyoto 1937, p. 9.

third of their total height sunk into the ground⁸. The stone circles are considerably extended on nicely chosen spots; they are circular or oval, or even rectangular; and they are clearly built for a religious cult, for special worship of the dead, for civic festivities, or for social gatherings.

It is true that their purpose has not yet been ascertained with any satisfaction. But these stone circles of Northern Japan have so much in common with similar structures in north-eastern Asia and other parts of the world that they can hardly be considered an isolated instance. In Japan they always appear in groups of two or more. Under some of them there were what might have passed as tomb-pits in which corpses could have been deposited in a contracted position. In one or two of them were actually found pieces of bone which could have come from human skeletons.

It is only a few decades since Japanese archaeologists began to investigate the stone circles; and today these monuments have attracted the attention of the general public⁹, and are kept under the careful protection of local authorities.

1. Some Historical Remarks

In 1886 an article on the stone circle at Mikasayama, Oshoro (in western Hokkaido), was contributed to the "Japanese Journal of Anthropology" by SHOZABURO WATASE, a zoologist, the first Japanese scientist to publish reports on the type of monument which we consider a product of the megalithic culture, and the first to apply to it the term "megalithic", obviously in view of the external shape. The Japanese *kanjô resseki* (or *kanjô sekiri*) is a literal translation of "stone circle".

In 1894 GIICHI TAKABATAKE published his report on the stone circles at Otoe, interpreting them as structures whose function was chiefly ritual.

In 1911 the stone monument at Mikasayama was investigated by a British ethnologist, Dr. N. G. MUNRO, who tentatively decided that the vertically erected central stone and some of the surrounding ones must have been used by some ancient people to "survey" the sun on certain days; somewhat later NISHIMURA tried to explain the stones as a monument related to sun-worship.

In 1919 Dr. RYUZO TORII surprised many archaeologists with his conviction that the stone monuments at Otoe were tombs built by some Tungusic people who had either invaded Hokkaido or come by chance upon its shores.

In 1947 K. KOMAI began his methodical field-work at Mikasayama. His first impression was that the stone monuments there were tombs of ancient Ainu (KOMAI, p. 2), and he tentatively classed them with the dolmens and cromlechs of Europe. The next year he began examination of the newly

⁸ The general impression they give is the same as that of the megalith site in the Chingleput District, described in "Ancient India" 15.1959, pp. 4-42, Plate IV.

⁹ The luxuriously illustrated monthly review "Asahi Camera" 12.1959, pp. 27-31, published some gorgeously coloured photos and a short description under the headline "Stone Remains of Oyu".

discovered monuments nearby at Jichinyama, and considered them also, from their general structure, to be classifiable as tombs, in spite of the fact that no artifacts or other remains were unearthed on that site.

In 1950 he was lucky enough to excavate seven more sites at Nishizakiyama, Yoichi (near Otaru). In none of these were discovered any objects that might be distinctly associated with burials, except some pieces of broken Jomon pottery. The same year he went to Kaributo, not far from either Yoichi or Oshoro, where he examined some stone circles which had been discovered there previously. In view of many details, this restless investigator came to be convinced that these structures were definitely tombs. For one thing, underneath the circles of stone were found regular tomb-pits at the bottom of which were discovered one stone perçoir (borer ? KOMAI, Plate 21, No. 9), jade beads and some broken pieces of bone which might have belonged to human skeletons.

Between 1951 and 1958 KOMAI continued research work on the shell-mounds at Oshiranai, Hokkaido. Among the shell-mounds he found a tomb-site with a human skeleton buried in a contracted position. The tomb seemed to be in the tradition of those he had found under the stone circles in other parts of Hokkaido (KOMAI, p. 4). In 1952 he examined the standing stones at the back of the police station in Yoichi, and stone circles on the top of Inamiyama Hill, Koyo, in the village of Otoe. The results of these extensive research activities are contained in his monograph entitled "Otoe" (Tokyo 1959).

Meanwhile other work was being done by SEISUKE OKUNO, who found some standing stones at Naganuma-machi, Yubari-gun, Hokkaido, but was not able to determine their precise nature (KOMAI, p. 5) ; KINSHU OYE, who collaborated with KOMAI in exploring a small site (80 cm in diameter) in Gifu Prefecture ; TSUNEKICHI KONO, SOJI MIYASAKA, and KASHIWA OYAMA, who reported on stone circles in Hokkaido, but did not follow modern methods in excavating them (KOMAI, p. 9).

The first accurate investigation on any considerable scale of prehistoric sites in Hokkaido was conducted by HIROMICHI KONO and other scientists at Shari in 1948-49. Here they discovered genuine tomb-pits containing cremated human bones, stone objects, jade beads, lacquered pieces and earthenware (KOMAI, p. 9). The Shari sites were rather irregular in shape (KOMAI, Fig. 5), but may have had some relationship with the stone circles at Oshoro.

YASUO KITAMIZO excavated similar sites at Nemuro, north-eastern Hokkaido, and MASAO YAMAMOTO explored the monuments at Rausu on the Shiretoko peninsula in eastern Hokkaido (KOMAI, p. 10).

Some stone structures reported from southern Japan, viz., Fukuoka, Nagasaki, and Saga, all in Kyushu, are to be classified with the dolmens found in South Korea and India, and are therefore not discussed in this paper.

2. Stone Circles of Oyu

At the end of 1932, SUEKICHI ASAI, a resident of Oyu-machi, Akita Prefecture, a well-known poet and also a student of local history, noticed several unusual groups of heavy stones where laborers were at work for a readjust-

ment of farmland at Nonakado, Oyu. As he had long been interested in stone circles, he made a big issue of his discovery. The stones seemed to be in a belt of 2 to 3 m in width and 20 m in length, which looked like an arc of a circle ¹⁰.

Excavations were started in June, 1942. In September of the same year another site of similar pattern but of even larger scale was discovered at Manza, only a short distance from the first. The excavations revealed 1,146 stones, 9 stones apparently marking cardinal points, 69 "sun-dial" type arrangements, and so forth. War halted the investigations until July, 1951. Then a special committee was formed of Ministry of Education officials and scientists, including K. KOMAI, who conducted the excavations into 1952, when some shuffling in the set-up of the committee took place ¹¹.

Further excavations revealed several patterns of grouping for 46 stone "circles" (some of which were not circles at all) at Manza and for 44 at Nonakado. On the whole the former site was much better preserved than the latter. Each site was composed of two concentric circles, or belts, comprising small groups of stones arranged with definite patterns. The stones were either standing or laid horizontally. The most striking feature at these sites was the so-called "sun-dial" type of grouping, i. e., with one conspicuous piece standing at the center, and flat-lying, elongated stones laid horizontally around it as if radiating from its base. The most elaborately and carefully worked out specimens of this type were one 2.9 m in diameter, located close to the outer belt at Manza, and one about 2 m in diameter just outside the inner ring at Nonakado.

Another frequently encountered type was a circular or square piece of ground covered by heavy stones with two or more upright pieces at corners or along the circuit. Sometimes these upright stones were placed as if they marked the four cardinal points.

Two groupings at Manza were unique in pattern. In each of them, low stones were arranged in the shape of a horse-shoe, leaving the enclosed ground conspicuously empty. This type was not duplicated at Nonakado.

The outer belt at Nonakado measured about 40 to 42 m in diameter, while that of Manza was 45 to 46 m in outer diameter. The width of the belt at the first site was 4 m at the widest spot, while that at Manza ranged from 3 to 10 m. When measured on the inner edge of the outer ring, however, both sites proved to be of about the same size, being 34 m in diameter. As far as was clearly distinguished, 8 groupings were 1 m or less, 19 were between 1 and 2 m, and 9 were more than 2 m in diameter at Manza. The stone "circles" at Nonakado were either so irregular in shape or so considerably disturbed that they defied accurate measurement. The only one grouping which was preserved relatively intact measured 0.7 m in diameter.

¹⁰ The Stone Remains of Oyu (Oyu-Machi, Kazuno County, Akita Prefecture). A Report on the Archaeological Excavations by The Commission for the Protection of Cultural Properties, II. Tokyo 1953. — *Oyu-Machi Kanjo Resseki Hakkutsu-shi* [Proceedings on the Excavation of the Stone Circles at Oyu]. Edit. by *Oyu Kyodo Kenkyu Kai* [Oyu Society for Study of Local Culture]. Towadamachi, Akita 1958.

¹¹ *Oyu-Machi Kanjo Resseki* [Stone Circles at Oyu]. A Report on the Archaeological Excavation, 2. Edit. by *Bunka Hogo Inukai* [The Commission for the Protection of Cultural Properties]. Tokyo 1953.

The committee selected 9 of the stone "circles" at Manza for excavation. Under 6 of them, they found a small, oval-shaped pit which could have contained a corpse in a contracted position, but they found no skeletal or other remains that might be associated with a burial. Under three others, including the two of the horse-shoe type, they found a number of narrow holes, 20 to 30 cm in diameter. Some of these small but deep holes were found just outside the stone "circles". The meaning or function of these holes could not be ascertained.

At Nonakado, 5 groupings were selected for excavation. Oval-shaped pits were discovered under all of them. The smallest of them was 85×12 cm and 75 cm in depth; the largest one measured $125 \times 70 \times 60$ cm. Another measured $110 \times 88 \times 75$ cm. A fourth was accompanied by a deep but narrow hole, and a fifth was an irregular-shaped pit, which nevertheless could have contained a corpse in a contracted position. The second one mentioned above was accompanied by small holes in four corners, the meaning of which was not clear. No artifacts or other remains were found in those pits.



Fig. a) Location of Stone Circles in Hokkaido and Northern Honshu.

3. Stone Circles of Otoe

In his investigations at Otoe KOMAI found, in all, ten stone circles, more or less arranged along a straight line, extending from N to S (KOMAI, Fig. 11). The smallest circle measured 1.5 m in diameter, two were 2 m, three measured 3 m, three more were 4 m, and one was 5 m in diameter. Six of these were

excavated, and all six revealed a tomb-like pit under them. The smallest pit, under a stone circle with a diameter of 4 m, measured 0.5×1.2 and 1.1 m in depth. It yielded no remains, to say nothing of a corpse or bones. One pit, which was 2.1×1.5 and 0.5 m deep, yielded some broken pieces of red lacquer from the bottom of the pit. Two of them, measuring $1.45 \times 1.45 \times 0.87$ m and $1.0 \times 1.4 \times 1.0$ m respectively, yielded one jade bead in the north-western corner of the pit-bottom. Also one obsidian arrow-point was discovered in the surrounding ground of one of them. In another pit, measuring $1.8 \times 1.5 \times 1.18$ m, were found two jade beads at about the center of the pit-bottom. The largest pit, measuring $2.5 \times 2.5 \times 1.0$ m, which was located approximately in the middle of the whole group and under a circle of 4 m in diameter with 10 upright pieces, the largest of which measured 1 m in total height, yielded 10 jade beads in the north-western corner of the pit-bottom, one scraper of chert, and some broken pieces of pottery around the pit. No other remains were excavated.

In 1956, KOMAI located three more stone circles to the south of the above ten. They were aligned on a north-south axis and were surrounded by four earthen walls or banks on four sides partly broken. Characteristic of this group, distinct from the northern group, was the absence of standing stones. Only some rather conspicuous natural stones were piled up on the ground. When they were excavated, all of them revealed finely worked-out floors each measuring $2 \text{ m} \times 1.5 \text{ m}$ and evenly paved with flag-stones. The pits were 0.4 m deep, except one which was 0.7 m deep. In one of them, in the north-eastern corner of the paved floor, were found 17 jade beads, with 6 more scattered elsewhere. Eleven obsidian arrow-points were arranged in a row facing east, and two more facing west. To the south of the rows of arrow-points was a short bow lacquered in Chinese red. The color effect of black (obsidian), red (lacquer), and green (jade) against the greyish white of the stone-paved floor was exquisite, KOMAI reports (KOMAI, p. 36). The other two pits yielded 9 and 6 smaller jade beads respectively, and one obsidian arrow-point. In the surrounding ground were found many broken pieces of red lacquer.

It is to be noted in this connection, KOMAI remarks (pp. 48-49), that the bows of Japanese and ancient Chinese are long, six feet or more in length, but Ainu and some tribes living in the north-western districts of China used short bows, 3 to 4 feet long.

4. Other Stone Circles of Hokkaido

In 1951, KOMAI excavated five stone circles at Kaributo. All of them were of a horned cairn type, with seven to nine rather low, heavy stones surrounding a spot thickly covered with small stones. Three of them measured 1.5 m in diameter, one measured 2.5 m, and a fifth, somewhat isolated from the other four, measured 2.4 - 2.8 m in diameter.

All revealed a pit underneath, the measures of which were as follows: $1.5 \text{ (or } 2.0) \times 1.5 \text{ (or } 2.0) \times 0.6 \text{ (or } 1.0) \text{ m}$ (deep). In one of those pits nothing was discovered. In two of them were found two jade beads each, while in



a



b



c



d

- a Mikasayama
near Otaru
- b Nakadori near Oyu
- c Manza near Oyu
- d Manza near Oyu

another five jade beads were discovered. In the last and biggest, one large jade bead was found. In one pit yielding two jade beads, were also found one stone perçoir, in the south-western corner of the paved floor, and a mass of rotten black soil clearly marked out from the surrounding red earth that filled the pit. The size of the black mass was $1.2 \text{ m} \times 0.9 \text{ m}$. That could have been the size of a corpse buried in a contracted position. In two others, yielding two and five jade beads respectively, some broken pieces of bone were found but it was impossible to determine whether they were human or not.

In 1950 and 1951, KOMAI examined the stone circles at and near Nishizakiyama, Yoichi, which is about 20 km to the west of Otaru. Some of the circles had been previously excavated by TAKEICHI NATORI and MASAO MORI. The large stone circle here at Nishizakiyama, about 11 m east-west, and 17 m north-south was discovered first, then, as the excavations continued, seven smaller circles, each measuring one to two meters in diameter, were discovered standing within this range. Four of them had a more or less clearly distinguishable shape. No remains could be unearthed at any of them. All had a pit underneath, about 1 m deep, and some broken pieces of Jomon pottery were found in the surrounding ground. The largest circle in this group measured 1.5 m, the next largest, 1.3 m, the other five 1.0 m in diameter.

KOMAI also found three piles of stones on a hill to the west of the circles, beyond a small marsh. The stones happened to be chopped ones, but one of the upright pieces was securely planted in the ground. The removal of loose earth and stones revealed three stone circles of the Oyu type, i. e., one big upright stone at the center, with a consolidated base made up of flat river-stones laid lengthwise on their narrower edges and radiating from the base of the center piece, covering an area of 70 to 80 cm in diameter. Under two of them were found no pit-like structures, but under a third was a pit measuring $80 \times 90 \text{ cm}$ and 1 m in depth. This could have been a tomb, but the other two could not be regarded as tombs, KOMAI concluded.

In 1949, he had been told by N. NAKAMURA, an influential local resident and an amateur archaeologist, about a stone circle at Jichinyama, a hill of about 50 m above sea-level in Oshoro, near the well-known stone circle of Mikasayama. The newly-found stone circle was similar to the old one.

The whole area of Jichinyama was covered with thick groves of chestnut, oak, and maple trees. When part of the bush was cleared, a circle of 12 upright andesite stones with a diameter of 8 to 10 m was revealed. The circle was elongated in the north-south direction, and in the south-eastern corner was a pile of small river-stones. When these were removed, a pit of about 1 m in depth was discovered. The bottom of the pit was found to be a square floor, $2.12 \text{ m} \times 1.75 \text{ m}$, paved with stones from the river-bed. No remains, either bone or artifact, were discovered, but KOMAI did not hesitate to call this a tomb. The paved floor seemed to be in the same tradition as those in the southern group at Otoe.

Mikasayama is located at the foot of Jichinyama, about 10 m above sea-level. This stone circle measured 22 m on its east-west and 30 m on its north-south axis. KOMAI noticed that each of the standing stones had small

river-stones piled around its base for support. Probably each of these upright pieces had the same structure as the three sites at the back of Nishizakiyama, viz., of the Oyu type.

5. The Builders

Who were the builders of the stone circles in Northern Japan? It is a challenging question. The history of the human races who, in the remote past, crossed the archipelago between the Asiatic Continent and the Pacific Ocean is not yet clear. Even the racial ancestors of the present Japanese are not known exactly. As for the prehistoric man who inhabited these islands, it is becoming more and more likely on the basis of finds of stone implements that he belonged partly to a palaeolithic and microlithic culture. But his specific racial types are still obscure.

With nearly unwavering perseverance, a general opinion persists that those who established the Jomon culture were the first settlers of the Japanese islands, that they were driven by Yayoi invaders to the northern districts, and that they survive, until our day, as the Ainu people of Northern Honshu and Hokkaido. In other words, the Ainu are generally claimed to be the first inhabitants of Honshu and Hokkaido. At the beginning of this century, Dr. Y. KOGANEI declared his conviction that "Das japanische Reich war einst ein Aino-Reich"¹², that during prehistoric periods only the Ainu race occupied the Japanese islands; and his fame as a scholar has tended to disarm any opponent of his theory.

H. MATSUMOTO, another partisan of this theory says: "The goodly number of skeletons hitherto found in the stone-age sites of Japan, all show a uniformity in certain characteristics, with a considerable divergence in certain other characteristics. . . . Almost all these common characteristics are also represented in the skeletons of the modern Ainu"¹³. Among the stone age skeletons, he says, there are three racial types, the Aoshima, the Miyato dwarfs and the Tsukumo Tall types. And among the modern Ainu "there are two racial types; the first. . . appears to correspond well to the Aoshima type and the second. . . to the Miyato Dwarf type of the stone age." But it seems that Japanese anthropologists today no longer maintain this theory.

A more recent statement also concedes that Ainu are distinct from the Japanese, and that Ainu inhabited Hokkaido and Northern Honshu at the beginning of modern times. Professor H. SUZUKI writes, "daß die Ainu seit altersher in Hokkaido autochthon sind. Einige von ihnen kamen jedoch über die Meeresstraße von Zeit zu Zeit in den äußersten Norden von Honshu und hinterließen dort ihre Spuren. Das würde das Vorhandensein von Ainu in Nord-Honshu erklären"¹⁴.

¹² Y. KOGANEI, Über die Urbewohner von Japan. Mitt. d. Deutschen Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens 20.1903, p. 329.

¹³ H. MATSUMOTO, Notes on the Stone Age People of Japan. American Anthropologist 23.1921, p. 70.

¹⁴ HISASHI SUZUKI, Physische Anthropologie in Japan. Homo 9.1959, p. 42.

SUZUKI does not, however, reject the possibility that in an earlier period some other racial group or groups were present on the same island as occasional visitors. Such a group, for example, may be the bearers of the Moyoro Culture, so named from the 1947 excavations of the shell-mounds at Moyoro near Abashiri (eastern Hokkaido), where three layers of culture types were discovered. SUZUKI says of the skeletons found in these three layers: "In der obersten Schicht wurden mehrere Ainu-Skelette in ausgestreckter Lage gefunden"; which is exactly the custom of the Ainu of our modern times. "In der mittleren und unteren Schicht dagegen [wurden] den Ainu unähnliche Skelette und zwar in Hockerstellung gefunden. Neben den Skeletten wurden Gegenstände aus Ton, Stein und Eisen gefunden, Harpunen und Pfeilspitzen des Okhotsk genannten Typus, auch Schwerter, Äxte und andere Eisenwerkzeuge, die der Nara-Zeit (8. Jhdt. A. D.) oder der Heian-Zeit (9.-12. Jhdt.) zuzuschreiben sein dürften." Consequently "ist der Moyoro-Mensch sowohl von den alten Japanern wie von den Ainu völlig verschieden. Professor KODAMA nimmt an, daß es sich um Aleuten handelt. . ." ¹⁵. SUZUKI himself "ist geneigt anzunehmen, daß der Moyoro-Mensch eher Eskimo als Aleute ist. Es ist sicher von großem Interesse, daß Eskimo-ähnliche Skelette an der Nordküste von Hokkaido gefunden wurden".

The important point for us here is not the relationship of Moyoro man to the Eskimo or the Aleut, but the fact that, in bodily type as well as in the custom of burying the dead in contracted positions, Moyoro man was a foreigner in Hokkaido, not related to the Ainu. Further, the presence of his mortal remains and cultural relics in the lowest layer of the shell-mounds at Abashiri confirms his priority in that district at least. And the fact that he left shell-mounds only along the north-eastern section of the Hokkaido coast might suggest that he visited that spot frequently during a remote period, but it does not preclude the possibility of his exploring the interior of the island. We tend to believe that Moyoro man could have penetrated Hokkaido in a westerly direction almost as far as the opposite coast, where the majority of the stone circles were built; that he could, in the remotest past, have been the contemporary of the Ainu in the western part of Hokkaido as well as in the east, and that the Ainu later invaded and occupied Abashiri and its vicinity. But these are only conjectures; and if Moyoro man had anything to do with the stone circles in western Hokkaido he did not leave any other traces to show his connection with them.

The question then arises: if we cannot prove that Moyoro man built the stone circles, are we forced to believe that the Ainu did? We think not, although again there are no conclusive arguments. The Ainu themselves deny that the stone monuments are their own work; they claim that the Koropok-guru built them ¹⁶. When KOMAI showed an obsidian scraper to an Ainu

¹⁵ Cf. S. KODAMA, *Moyoro Shell-Heap* (in Japanese). 112 pp. Sapporo, Hokkaido, 1948.

¹⁶ Concerning the same tradition, KOGANEI quotes (p. 326): "TORII hat auf Etorupp [= Etorofu] zwei alte Ainofrauen darüber ausgeforscht; sie erzählten diese Sage in ganz

woman and asked her if it was an Ainu artifact, she said that it was not, but that it was left in her territory by Koro-pok-guru. KOMAI quotes many Ainu as saying that they do not use stone tools but that the Koro-pok-guru did; he believes, however, that Ainu must have used them until some time ago, because objects of stone were unearthed in considerable quantities in the Ainu country, e. g. in the shell-mounds at Oshiranai. But Ainu tradition and the attitude of the modern Ainu disclaim any part in the building of the stone circles.

Now what about the Koro-pok-guru to whom the Ainu attribute the ancient monuments, and who are so often mentioned in Ainu myths? Did they really exist? There is no positive evidence that they did. But Ainu tradition has persistent references to foreign races from whom they consider themselves strictly distinct. KOGANEI (1903, p. 319) is of the opinion that "die sog. Koro-pok-guru, resp. Tonchi die Ainu selbst waren" ¹⁷. Tsuboi, on his part, "nimmt ein anderes Volk dafür an" (ibid. p. 303); he compares their anthropological type as well as some cultural properties with those of the Eskimo; he also presumes their migration from Honshu to Yezo (= Hokkaido) and further north ¹⁸. Is it a mere coincidence that KODAMA (1948) considers the bodily type of Moyoro man to resemble that of the Eskimo? It is still not possible to identify the Koro-pok-guru, yet there is clear evidence that a group of people other than the Ainu spent short periods of time in Hokkaido.

Culturally as well as anthropologically, close similarities do exist between Ainu and the majority of the native tribes further north, especially with those living along the sea of Okhotsk. But our natives in Hokkaido have been threatened and overrun in sudden attacks by northern tribes. Impressive fortifications, such as those in Kushiro, built in former times by the Ainu against the foreign invaders can still be admired today along the northern coast of Hokkaido. We are convinced that the invaders were natives of the Saghalien island and its vicinity. Gilyaks and Tunguse tribes live there, and records of Japanese historians often refer to them as having invaded Hokkaido. GUSINDE saw some engravings, or designs looking like a script, in the Fugoppe Cave near Otaru, which are believed to be of Tungusic origin ¹⁹. In short, historic evidence for Tunguse invasion and temporary stay in Ainu territory seems sound.

Are we justified in claiming that Tunguse built the stone circles which are so numerous in the western half of Hokkaido, and which only occur in

derselben Form, wie sie auf Yezo verbreitet ist, und sie nannten dieses Sagenvolk *Toishe-kuru*... Weiter nordwärts hört aber diese Sage auf".

¹⁷ KOGANEI (ibid., p. 329) has consulted the opinion of other authors... and has found out that the majority of them refused the Koro-pok-guru hypothesis. He therefore repeated that the stone-age man in Japan was Ainu.

¹⁸ KOGANEI quotes further (p. 303): "Tsuboi behandelt die Frage betreffend das Schicksal der Koropokguru, ob sie in Yezo ausgestorben sind oder ob irgendwo ihre Nachkommen noch existieren... Unter den jetzt existierenden Menschen im Norden haben die körperlichen Eigenschaften und die Sitten und Gebräuche der Eskimo große Ähnlichkeit mit denen der Koropokguru... Es ist doch nicht mehr zweifelhaft, daß zwischen beiden ein inniger Zusammenhang besteht...".

¹⁹ Cf. T. NATORI, Wall Engravings of the Fugoppe Cave in Hokkaido, Japan; Excavated in 1951 (in Japanese). The Japanese Journal of Ethnology 16, 1951, pp. 85-89.

isolated spots in the northern part of Honshu ? To us, this claim seems to be fairly well-grounded. First of all, the Ainu themselves are out of the question, on the basis of their own testimony as well as of other evidence, e. g. the fact that originally they were food-gatherers. Then, in addition to the historical evidence for Tunguse invasions, there is the fact that the mass of stone circles are found on a relatively narrow strip in north-western Hokkaido, and that their number in northern Honshu is comparatively small ; finally, that this kind of stone monument is wanting in the south of Honshu, supports the conjecture that some foreign factor was working particularly in the north of Japan. Therefore, chiefly by dint of an "argumentum per exclusionem", we propose a Tungusic tribe as the probable builders of the stone circles in the northern Japanese archipelago ²⁰.



Fig. b) Tombs of Orkhon, Mongolia (designed by RADLOFF, R. TORII, *Les Ainou*... p. 311).

Forty years ago the explorer R. TORII, with reference to RADLOFF's monograph, "Atlas der Alterthümer der Mongolei", published in 1892, regarded the stone circles as definitely Tunguse, and as almost certain evidence, therefore, of Tunguse colonization of parts of Japan : "... que du 5^e au 9^e siècle de l'ère chrétienne, les Tougousses de Mandchourie et de Sibérie, les *Po-hai-Mahat*, influencés par les Tokouïés de l'Orkhon, ont dû créer plusieurs établissements dont quelques-uns permanents, semble-t-il, dans le bassin du fleuve Ishikari [Western Hokkaido] et sur d'autres points de la côte du Sud et du Sud-Ouest de l'île de Yeso. Bien qu'à ce sujet, les traditions Ainou et les historiens japonais soient absolument tous muets, nous croyons cette idée très fondée, voir même certaine. Si les hommes ne parlent pas, les 'circles of stone', les tombeaux, et les 'blockhaus' en terre encore en place aujourd'hui, eux, parlent assez haut pour nous convaincre. Ces ruines ou vestiges laissés par les *Mahat*, relativement nombreux, n'ont rien de commun, ni de près, ni de loin, avec ceux laissés par les Ainou, et les Japonais encore moins ; mais, par contre, ils sont identiques à ceux que nous voyons sur les rives de l'Orkhon en Mongolie et de l'Jenisseï dans la Sibérie méridionale". And further (1919) : "Il ne nous semble pas nous aventurer beaucoup, en affirmant que du 7^e au 10^e siècle, les Tougousses *Po-hai-Mahat* de Mandchourie et de Sibérie ont réellement occupé et colonisé au Yézo, tout le bassin du fleuve ou rivière Ishikari... et aussi de nombreux points sur la côte S.O. et Sud de l'île."

TORII was not able in his time to determine the scope and function of the stone monuments in Northern Japan, nor have any documents or written

²⁰ Cf. AKIYOSHI SUDA, Bibliography of Physical Anthropology of the Tunguse. *Jinrui-Gaku Zasshi* 61.1949-50, pp. 147-151.

explanations left behind by Tungusic invaders yet been discovered to tell us any more about their purpose. Evidently certain types of monuments in Siberia and Mongolia served as tombs. But it is by no means certain that those in Japan served as tombs; because, although pits have been discovered under many of them, remains of human bodies have not been found. Recent investigations in other parts of the world have shown how multifarious the scope of megalithic monuments really is, and to us it seems likely that the stone circles in Northern Japan have served as have similar monuments elsewhere, for meetings and assemblies of the tribesmen, the pits in the ground being separate spots for a gathering of the souls and ancestors' spirits on those occasions ²¹.

KOMAI declares (KOMAI, p. 4) that "Hokkaido and Siberia were closely connected with each other from ancient times", that "the stone circle was a type of tomb prevailing in the Eurasian Continent for many centuries", and that the circles in Japan (KOMAI, p. 3) "are relics left by the Ainu". But we are convinced that the Ainu are of substantially the same culture type as the old Siberian food-gatherers, that they came from North-East Asia to Hokkaido very early, and that not they, but Tunguse who invaded Hokkaido many years later, shortly before the beginning of the Christian era, left behind them the stone circles, products of their megalithic creed. Megalithic ceremonial included rites for maintaining close contact with the dead. Such rites are foreign to the feeling and practice of the Ainu, who took special care to prevent souls from returning to their homes ²². It is out of the question for any Ainu to try to renew his relationship with a departed soul.

To go back again to the legendary people of Ainu folklore, the Koro-pok-guru, it is quite possible that they really were Tunguse, distorted by the lapse of time and by tradition passed on from one generation to another, into fantastic personalities. According to Ainu tradition they were small people dwelling in pits ²³. In reality there is no noticeable difference in the size of the Tunguse and the Ainu today; both are small races. Such a distortion may have been the work of fear and fancy. After all, people tend to minimize the

²¹ R. HEINE-GELDERN (Das Megalithproblem. In: Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Horn 1959, p. 163) demonstrates "die formale Übereinstimmung dieser steinernen Denkmäler... [und zwar] die ungeheuer weiträumige und durch alle Zeiten gehende Verbreitung solcher megalithischer Grundformen, wie der Menhire, Menhirreihen, dolmenartigen Denkmäler, Steinkreise und Steinvierecke...".

²² ITSUHIKO KUBODERA, The Antiquated Funeral Customs in Yezo-Ainu. — The Japan Science Review 9.1958, pp. 72-77, writes: "It is beyond the bounds of our imagination that the Ainu are in extreme fear of death and take it as impurity... It can safely be said that [the] funeral customs of the Ainu have been developed to escape from the terror and calamity that might be caused by the departed souls, by means of throwing away the dead body into the grave on a mountain, sending him away to the other world which they believe is under the ground, and thereby making it impossible for him to come back to this world again."

²³ It is a strange coincidence that native tribes in Southern India also declare the megalithic monuments there, which are true stone boxes in shape, to be the work of pygmies, i. e. people of very short stature (cf. V. ROSNER, p. 182).

size and/or capacity of their enemies, at least through their subconscious desire. Moreover it is significant that this myth enjoys a very limited range of geographic distribution ²⁴.

Conclusion

Our readers should not be disappointed if we have not been able to explain precisely the meaning or scope of the stone circles in Northern Japan. Their builders themselves did not leave any kind of explanation behind. For our analysis there was no other way than to compare them with similar constructions elsewhere, preferably those in Asia. There are similarities in megalithic monuments found all over the world, and the great variety in type and shape of the stone objects as well as in related ceremonies and their interpretation must have its origin in one ideology. In general terms, it might be said that megalithic monuments are a memorial to or tombs for the dead. They are also spots where heroes and distinguished ancestors receive homage, which comes close to religious veneration. No wonder the same spot has been used for civic festivities as well as for mourning and religious performances.

The origin of this nearly universal complex of practices, ceremonies and monuments, can be only one, and in principle the same for its enormous entirety ²⁵.

As to the time when that complex of megalithic ideology might have reached Northern Japan (cf. LÖHR, *op. cit.* p. 148), we are again not sure. It can be said with historic certainty that the first megalithic vestiges in Southeast Asia appear in the Iron Age. This is also the time at which the genuine dolmens in Southern Honshu are dated. Consequently the stone circles in Northern Japan were probably built more or less contemporaneously, i. e., about the middle of the first millenium of the Christian era.

²⁴ J. MILNE writes in his article entitled "Notes on the Koro-pok-guru or Pit-Dwellers of Yezo and the Kurile Islands" (*Transactions of the Asiatic Society of Japan* 10.1882, p. 194: "The Ainos say that the Koro-pok-guru lived in cone-like huts, built over holes dug in the earth... They were short in stature, and the Ainos say that they exterminated them...").

²⁵ R. HEINE-GELDERN (*Das Megalithproblem*, p. 163) formulates the result of his investigations as follows: "Alle diese Übereinstimmungen sind so zahlreich und betreffen vielfach solche Einzelheiten, daß sie nur durch die Annahme der Herkunft aller echten Megalitherscheinungen aus einer gemeinsamen Wurzel erklärt werden können."

New Stone Implements from the Central Highlands of New Guinea

By H. AUFENANGER

Contents:

Introduction

1. Stone adzes with bore holes
2. Broad, bored stone blades; an undefined bored stone
3. Stone birds
4. Stone mortars
5. A double disc
6. Pestles
7. A stone leaf; fragments of a double disc and of a mortar

Introduction

The present paper deals with archaeological finds. I discovered most of the stone implements which are here described, in or near some war-magic houses, which are rapidly falling to pieces ¹. All the stones described in this article are now in my possession ². They are all "prehistorical", i. e. our natives do not know who made them or how they were used. Anything that has come down to them from their ancestors is sacred to them; so these stones are all more or less revered and are thought to be invested with secret powers.

1. Stone adzes with bore holes

Up to 1941 no stone axes or adzes with bored holes had been found in New Guinea, except for one stone axe blade from Sattelberg near Finschhafen ³. As far as I know, no such axes or adzes have been discovered in New Guinea since then. All the more will anthropologists be interested to hear that a stone

¹ Cf. H. AUFENANGER, The War-Magic Houses in the Wahgi Valley and Adjacent Areas (New Guinea). *Anthropos* 54. 1959, pp. 1-26.

² All except No. 18.

³ G. HÖLTKER, Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neuguinea. *Anthropos* 35-36. 1940-41, p. 699, note 24 and p. 729, note 55.

adze can now be presented which is so rare an object that even many natives never saw one. HÖLTKER writes about an artificially pierced stone which I had given him: "Das Objekt sieht aus wie das Bruchstück einer feinpolierten, bikonisch durchbohrten Steinbeilklinge" ⁴. HÖLTKER was probably right in thinking that the stone was part of a stone axe.

Nos. 1 and 2. These stones were given to me by natives of the Olna area in Kovun, upper Jimmi river. They told me they could not find the lower part of object No. 1, so they brought stone No. 2, which was just like the real one, only a little longer. Both could actually be parts of one and the same stone, because the material seems to be the same. Both are well polished and the sides show the same angle, but the broken-off sections do not fit together. If we assume that the lower part of the longer stone broke twice, No. 2 might belong to it. The natives' statement that another adze belonged to the longer stone does not allow such an assumption. Stone No. 1 is biconically bored. It is whitish grey and beautifully polished. At the bore hole the stone is about 1 inch thick and where it is broken, it measures only 8 points of an inch in thickness. The cross-section may be seen on the sketch. The wider sides are almost flat. Only towards the bore hole does it gradually become thicker. The narrow sides of the stone are rounded. — No. 2. According to the natives this stone is a substitute for another, shorter one. Until recently the real one, which belonged to the stone described above, had been in possession of the people near Olna. The adze, which has been ground from both sides, shows signs of having been used. As may be seen on the accompanying sketch the diameters of the two stones vary only one point of an inch. The sides of the adze are rounded, just as the longer stone, No. 1.

No. 3. This adze was found in the area of the Naruku tribe near a war-magic house which had fallen to pieces. We shall hardly go wrong if we assume that this adze used to belong to the sacred stones which were preserved in this house for magical purposes ⁵. The adze, the upper part of which is broken off, shows a biconically bored hole. The whole stone is covered with soot and the fractures are heavily patinated. The original colour of the adze was a whitish grey. On one broad side the stone is a little damaged, which probably happened a long time ago. The edge of the adze, which has been ground from both sides, lies in the vertical middle of the stone. It shows traces of having been used. The narrow sides of the carefully polished stone are rounded, but in such a way that their originally rectangular shape can still be well recognized. As both ends of the broader sides of the object are wider than the middle piece, the narrow sides of the adze have a certain elegance. In the bore hole the stone is 1 inch and 2 points thick. The central part is only 7 points of an inch thick. One can hardly imagine the adze to have been used for any heavy work. If the stone showed a bore hole parallel to the edge instead of crosswise to it, one would be inclined to connect it with the axes of the Jutish Single-tomb culture. There is no doubt that only a real expert could produce a stone adze of such excellent work-

⁴ G. HÖLTKER, l. c., p. 699.

⁵ The Naruku live in the Wahgi Valley between Mingende and Kundiava.

manship. Now that a stone adze of this kind is known to exist in the Highlands of New Guinea, we hope that other specimens will be brought to light.

No. 16 is probably the middle piece of an adze. Both ends of it are missing. It was found at Kondiu, at a place where there used to be a native settlement. Its bore hole is biconical and its surface is well polished. The stone is greyish white inside, while the outside is brown.

Adze No. 18 is in possession of Mr. NORBERT GREULICH, Kondiu. It was brought to him by some Koge people, who had taken it from an abandoned war-magic house there. It is a somewhat peculiar specimen as the longitudinal axis is curved while the broad side is arched. A small piece must have been broken off the upper part of the adze a long time ago. The stone seems to be of volcanic origin. The bore hole is biconical and the edge of the adze has been achieved by grinding from both sides. It is sharp, but does show signs of having been used. The surface of the stone is polished and quite black.

ARMBA, a boy from Goglme on the bank of the Chimbu river told me he saw a stone adze there, just like the one I present here, specimen No. 2. It used to be in a war-magic house. Since then the house has been burnt down and the stones are probably lost.

2. Broad, bored stone blades ; an undefined bored stone

No. 4. This is a broad blade from a stone axe or, rather, a stone adze, which shows a biconically bored hole. I found it in the hills of the Nauru tribe on the left bank of the Wahgi. It was lying near a war-magic house which had fallen to pieces. The upper part of the stone is missing, so we do not know what this extraordinary rare object looked like when it was still complete. The damaged spots are heavily patinated, so the breaking must have happened a good many years ago. The colour of the stone is greyish white. The blade is thickest at the bored part and measures there 1 inch and 3 points. Towards the edge it becomes gradually thinner. The two narrow sides have been ground from both sides, so as to form round edges. The blade appears vaulted towards its longitudinal centre. The cross-section reveals a lenslike shape, although one broad side of the stone is flatter than the other. The edge shows traces of having been used. The whole stone is very carefully polished. The edge has been achieved by grinding the stone from both sides, the narrow sides gradually merging in the edge. What was this blade used for ? The natives now living do not know the answer. One could think it might have been used as a hoe, but would it then have been so carefully polished ? The bore hole of this object, which is 1 inch and 2 points wide, is big enough to have had a fairly thick handle fitted into it. This fact makes it different from the Finschhafen stone-axe blade, the bore hole of which measures only about one centimeter in width ⁶. HÖLTKER conjectures that the hole in the Finschhafen blade might be a later addition to the originally unpierced stone ⁷. The men of the Nauru tribe did not mind my

⁶ Cf. G. HÖLTKER, l. c., p. 699.

⁷ Cf. G. HÖLTKER, l. c., p. 699, note 24.

taking this stone blade with me, but they firmly refused to carry it for me. Apparently they were genuinely afraid of the magical powers in the stone.

No. 5. I found this stone at Kondiu, not far from the Wahgi, lying on the ground. It has been bored conically from both sides, without having been pierced. It probably broke while the boring was in progress. The surface of the stone is rather rough and shows a grey colour. It is thickest at the bored part, where it measures about 2 inches and a half. It has a conelike shape, although the two wider sides are a little flat. The two narrow sides are rounded. At the rounded head the stone is still about 1 inch thick. — What was the missing part like? Unless we find another stone of the same kind, we shall hardly ever know what the present one belonged to. Or could it be the upper part of a broad stone adze, like the one I described above, No. 4? The fractures of the cross-section are well patinated.

No. 117. We found another specimen, similar to No. 4, at Kondiu, just below the surface of the ground. Its upper part, from the middle of the biconically bored hole upwards, is missing. The stone is of light greyish material and has apparently suffered a lot from the influence of the weather. It has been polished, but there is not much left now. The edge of the blade is quite blunt. There is a shallow groove, about 8 points of an inch wide on each side of the blade, running from the middle of the bore hole to the middle of the edge. At its central part the blade is 4 inches wide, from the bore hole to the edge about 5 inches long and, in the bore hole, about 1 inch thick. The width of the bore hole measures 1 inch. It seems to me that this stone has never been used as an adze, but rather as the blade of a hoe.

3. Stone birds

The three stone birds I present here are all taken from a war-magic house which the Nauru people had abandoned. I was even urged by the natives to take them with me.

The first bird, No. 6, has two legs, but both are partly broken. Besides the lower parts of the legs, the head and part of the bird's neck are missing. On the underside traces of blue paint can be seen. This, and the fact that the object was preserved in a war-magic house proves that it had been used for magical purposes. The wings of the bird are carved in a folded-up position. All the broken parts show a heavy patina. The material of the object is yellow and not very hard. The surface is polished.

No. 7. This bird is standing on a solid cylindrical stone, the lower part of which is missing. The bird is a real piece of art and it is a pity that the front part of its head is damaged. The heavy patina indicates that the damage occurred a long time ago. The bird is represented standing on one leg with folded wings. It is made from a porous kind of stone, probably lava. It is polished, but the type of stone makes it nearly impossible to give it a high polish.

No. 8. This bird is made of red sandstone. The natives told me it was a bird, and it does look like a bird in a flying position. Its wings point towards the earth. It is hard to tell whether its tail is broken off or whether it never had a

tail. Its head shows neither eyes nor a beak. There are two broken-off stumps at the rear tips of the wings, which are heavily patinated. It is polished, but rather roughly only. It seems that the bird used to be kept in a position which made its head point straight upwards. The wings remind us of the stone bird which is shown in G. HÖLTKE's paper, *Die Steinvögel in Melanesien* ⁸.

4. Stone mortars

No. 9 is one half of a mortar. It used to be in a war-magic house of the Nauru tribe. I am almost sure I saw the missing part in another war-magic house of the same tribe. I could not acquire it at that time, because the wardens of the house still regarded their sacred stones as one of their greatest treasures, and laden with very useful magic. The stone I have here is black with smoke, but its natural colour is whitish grey. On the outside it is beautifully carved. The mortar is about 4 inches and 2 points high. It stands on a very low, round and flat foot. The carved figures, which can only partly be seen on the photograph, reach down to the footstand. Perhaps they represent bananas. The in- and outside of the mortar is well polished. There is no doubt that it was made by people who were different from the present population. The latter never carve stones like this one, nor do they know what they were used for. The carved "bananas" follow the natural curve of the mortar and go all round the stone which must have been cut in two a long time ago. The hollow of the mortar is about 2 inches deep ⁹.

No. 10 is a stone mortar from Olna in Kovun, on the left hand side of the Jimmi river. Its hollow is about 2 ½ inches deep. Its rim is not quite the same height all along its circumference and part of it must have been damaged only recently. Where the stone begins to curve in for the footstand, a row of little knobs, which are carved out of the stone, goes all round the vessel. The outside of the mortar is rather rough, while its interior is better polished. The material of this object is a grey sandstone. Only a small portion of it seems to be red sandstone. The Kovun people believe that stone vessels, pestles, etc., were made in the early days by *kangei* spirits. The rim of the mortar is edged on the inside. The footstand on which the bowl rests is rather low.

No. 11. I collected this greyish white mortar at Manemp in Kovun. The last owner was a native woman whose name is DO. She found it in the bush, hanging from the broken branch of a tree. It is a heavy stone. The mortar is 3 inches high and its hollow is 2 inches deep. Its footstand is not very prominent and a little lower on one side. So the vessel leans over towards that side. One peculiarity of the mortar is its broad, flat rim. The inside of the vessel is a little smoother than its rather rough outside.

No. 13. This bowl originates from the Ndika tribe in the Koge area. It probably used to belong to an old war-magic house. It is made from red sand-

⁸ Südseestudien. Basel 1951. Tafel XIX, Abb. 3.

⁹ For further information about this mortar see my article "The War-Magic Houses..." p. 19.

stone and is about 3 inches high. Its hollow is rather shallow, but it used to be deeper, before part of the upper rim broke off. The whole stone is heavily patinated. A row of prominent knobs goes all round the bowl, except where there is a face carved from the stone. Two of the knobs must have broken off a long time ago. The face is quite expressive and apparently represents a frog. Where the two white spots show on the photograph, the stone was damaged only recently. The vessel has no footstand.

5. A double disc

No. 12 is a biconically bored double disc. The bore hole is about 1 inch and 4 points deep. The stone, which is heavily patinated, shows a greyish white colour. I collected it in the Nauru area from a war-magic house. The stone is very heavy. The groove, which marks the stone as a double disc, runs all round it. The stone is thickest in its middle. On both sides of the disc the stone has been carved in such a way that from its middle towards the periphery ridges and grooves are running alternately. So two different "cog-wheels" are formed, which stand parallel to one another, the little knobs around the wheels representing their teeth. What was this stone used for? If it is a stone club head it required a very strong man to handle it. There is a possibility that it was used for smashing wooden war-shields. In the Gende area big stones were used to break such shields up to recent times. The disc has a rather rough surface.

6. Pestles

No. 14. This pestle I found in Kovun, in the Karap area. The whole stone is polished, but its butt shows real perfection. The colour of the cone-shaped stone is greyish white.

No. 15. This pestle from Olna probably goes together with mortar No. 10, which comes from the same place. It seems to be the same or almost the same material as the mortar. The butt of the pestle is better polished than the rest of it. The upper part of the stone is missing. It must have been broken a long time ago. As may be seen from the photograph, the butt of the stone is larger than the handle. Where the rounded pestle is broken, its diameter is 1 inch and 8 points.

No. 19 is a pestle which was found in a war-magic house of the Ndika tribe in the Koge area. Its "cap" is carefully polished, much better than the other parts. Just below the "cap" a little groove has been carved in and around the stone. The peduncle, which is round, shows a tapering shape. The lower part of it is missing; apparently it broke off a long time ago. The outside of the pestle is a shining black, but the original colour of the stone is greyish white. The "cap" of the implement measures 2 1/2 inches in width. The peduncle is 1 inch thick at the fracture.

7. A stone leaf ; fragments of a double disc and of a mortar

No. 20 is part of a biconically bored double disc. From the centre of it small grooves run towards its periphery, on both sides of the stone. The ridges set off by these grooves are not equal in width. All the same, they make a nice pattern when looked upon from the narrow side, where a groove runs between the two discs. The stone, which is all black on the outside, is reddish white under the surface. This stone as well as the following one used to be great treasures in a war-magic house in the Nauru area.

No. 21 is apparently part of a stone mortar. It shows a nicely carved row of little knobs which goes round the middle of it. Above these knobs is a little ridge set off by two grooves which run parallel to the row of knobs. The stone is very porous. Its original colour is grey, but it is all covered with black soot now. The inside of the mortar is better polished than its outside. It must have been a fine piece of art when it was still complete.

No. 22 is a rather roughly carved stone which seems to represent the leaf of a bread-fruit tree. It is about 6 inches long, 5 inches wide and $\frac{1}{2}$ inch thick. I collected it in Kovun, in the Karap area. The stone shows a greyish white colour.



Isneg Songs

By MORICE VANOVERBERGH

Contents

Introduction

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Salén dumáy</i> | 5. <i>Ag-axi</i> |
| 2. <i>Déwas</i> | 6. <i>Palpaliwá</i> |
| 3. <i>Ugáyam</i> | 7. A Children's <i>dandandy</i> ¹ |
| 4. <i>Adu-duít, du-duít</i> or <i>adu-dukit</i> | 8. <i>Buybuyds</i> |

Introduction

In my paper on Religion and Magic ² I referred to the singing of *déwas* at the time of a *săy-ám* public sacrifice. The term *déwas* (*magdéwas* "to sing at the time of a *săy-ám* solemn sacrifice") seems to have two meanings, one general and another one special. When it is used in general, *magdéwas* is sometimes synonymous with *magdumáăy*, and it denotes any kind of singing that is done at the time of a *săy-ám*. But, when the Isneg enter more deeply into the matter, they distinguish two kinds of *déwas*: the *déwas* proper and the other, whose burden is *salén dumáy*, or one of its variants (hence the term *magdumáăy*). In the latter case, boys and girls sing alternately: one boy sings a verse and the other boys, the chorus, sing the burden or refrain; then a girl sings another verse and the other girls repeat the same burden or refrain; so there must be at least two boys and two girls participating.

In the *déwas* proper, more latitude seems to be allowed to the singers; however, the large number of boys and girls who attend every *săy-ám*, fore-closes all possibility of lack of participants in singing, and so it is always possible to form a chorus of both boys and girls.

Anyhow, two kinds of singing are used exclusively during the *săy-ám*: the *déwas* proper and the one with the *salén dumáy* burden, the latter being sung in a higher tune than the *déwas* proper, according to my informants, by which they probably meant "a higher pitch"; and both are usually called *déwas* without any further qualification.

¹ In this article the symbol ɲ stands for ʝ (velar nasal).

² M. VANOVERBERGH, Religion and Magic among the Isneg. *Anthropos* 48. 1953, pp. 71-104, 557-568; 49. 1954, pp. 233-275, 1004-1012; 50. 1955, pp. 212-240.

One of my informants, BAYDAN, a Tawit man, gave me a few texts of *buybuyás*, which he said were sung by one or more boys at the time of a *săy-ám*. This may be true for Tawit, but I do not believe it to be a general custom in Apayaw, as these texts and the way of singing them do not seem to be reserved exclusively for the *săy-ám*, the more so as the term *buyás* means "singing" in general.

Three other kinds of songs, the *ugăyam*, the *adu-duít* and the *ag-axí* (< *kaxí* "speech") are used indifferently by either boys or girls and may be sung at any time, either by a single person or by a group of youngsters. Among the Isneg, however, boys seem to be more fond of singing than girls. The tune (*narál*) of these three kinds of songs is different from that of the *dēwas* of the *săy-ám* and they also differ one from another.

When I asked my informants for a classification of Isneg songs, none of them failed to mention the five kinds just referred to, the two varieties of *dēwas*, the *ugăyam*, the *adu-duít* and the *ag-axí*, but for the rest there was less unanimity. Among the other kinds which were included by some informants in their list of Isneg songs, we find, besides the *buyás* (song, in general) just mentioned: the *mamabăy*, the *inannás*, the *dańdańăy*, the *maxapatpatán*, and the *palpaliwá*.

Mamabăy means "to court the girls" and, on such occasions, Isneg youngsters very often pronounce a part of their speech in a singing way: such songs are mere *ag-axí*. Samples of lovers' dialogues have been published in my paper on Marriage³.

The term *inannás* stands for songs which, I was told, could be sung at any time, just like the *ugăyam*, which, my informant said, was not the case with the two varieties of *dēwas*. As he did not mention the *adu-duít* and the *ag-axí*, I regarded *inannás* as a synonym of either one or both of them. Now, in one of the texts given below *nannás* is said to mean "girl", and so I believe that *inannás* has something to do with courting and, consequently, that it is a synonym of *ag-axí*.

By *dańdańăy* the Isneg mean the relation of stories, often rimed, by old men who usually tell them in a singing way. UWIL, a Bolo man, however, gave me the text of a children's *dańdańăy*, which would tend to show that this is not the exclusive privilege of old men.

Maxapatpatán means "to talk, to chatter" and perhaps refers to the same pastime as the *dańdańăy*.

Palpaliwá is probably a synonym of *adu-duít*, as my informant gave samples of both varieties of *dēwas*, of *ugăyam* and of *ag-axí*, and none of *adu-duít*. I also believe that *dańdańăy* and *palpaliwá* are identical because, in Kankanay, *liwliwá* is equivalent to the Isneg *dańdańăy*. Consequently *dańdańăy*,

³ Publications of the Catholic Anthropological Conference, Vol. III, No. 3, Washington 1938. I made a couple of mistakes in the Appendix to that paper: 1) p. 268, line 6, should read: I do not know if the companions are like that. *Ummat* is an expression of constant use: "I don't know". 2) p. 279, line 2 (from the bottom), should read: *nŋnawánă-babăy*, and be translated, p. 280, No. 19: "I am tired, woman".

maxapatpatán, *palpaliwá*, and *adu-duít* seem to be four different terms used in different districts to indicate one and the same pastime.

UWIL, the same Bolo man, told me that there were only four different tunes (*narál*) for Isneg songs :

- 1) that of the *déwas*, both varieties ;
- 2) that of the *ugáyam* ;
- 3) that of the *ag-axí* (also used in the *mamabáy* and probably in the *inannás*) ;
- 4) that of the *dañdañáy* (probably also used in the *adu-duít*).

In the following pages I give several samples of *déwas* with the *salén dumáy* burden, of *déwas* proper, of *ugáyam*, of *adu-duít* and of *ag-axí*, and I add a few texts of *palpaliwá* and of Tawit *buybuyás* with one children's *dañdañáy*.

The language of these songs is often very strange and I might repeat here what I remarked about the *pakkáw* in a preceding paper : namely that the uninitiated are hardly able to understand it. But even to the natives the language that is used in songs is sometimes obscure, as may be seen by the divergent explanations that are given by different informants and by the number of terms that are unknown to all of them. Besides, these songs are native poetry and, consequently, poetic licences are freely indulged in.

The difficulties of interpretation are mostly due to the following :

1. Frequent syncopations, e. g. :

tān for *atān* ;
lā-mo for *alā-mo* ;
rāndā- for *turāndā-* ;
mān for *ummān* ;
kan for *(b)akkán*.

2. The suppression of prefixes, e. g. :

lāyldy for *nalāyldy* ;
pāy for *ippāy* ;
luåg for *magluåg* ;
pan for *mapán* ;
tāy for *matdy*.

3. The absence of articles and ligatures, e. g. :

sa-gdy balatdy for *ya sa-gdy nāyá balatdy* ;
ólo balbalásan for *ka ólo nāyá balbalásan* ;
látagko barusiñstñ for *kiyá (ka)látagko a barusiñstñ*.

4. The use of words that are never heard in ordinary speech, e. g. :

for *babdy* "woman" : *bañán*, *balabdy*, *bananndy* ;
 for *balbalásan* "girl" : *ballás*, *balallás*, *bélas*, *balélas*, *bésan*, *bagás*.

5. The use of strange words with a more or less arbitrary meaning, e. g. :

ni-guyón "entering the house through the opening in the gable" ;
nibbliyóg "going or bending (toward)" ;
ni-guyóg "facing or falling down" ;
nibblody "bending".

6. The use of words that are borrowed from other languages :

From the Iloko, e. g. :

bain for *aliyáw* "shame"
panúnut for *damdám* "thought, idea"
kádsi for *allá-* "mercy"
kabsát for *waxí* "brother, sister"
sábuñ for *bu-gá-* "flower"
saó for *úni* or *kaxí* "word, speech"
sóso for *xátat* "woman's breast"
ragsák for *angám* "joy"
tawán (*tawén*) for *daxún* "year"

xäyyám (*gayyém*) for *ópon* "friend"
úyon for *óg-óg* "foolish"
agpaysó for *totó* or *kurúg* "true"
kitáen for *sinnán* "to see"
kayát for *piyán* "to like"
tayó for *tadá* "we" (inclusive)
kenká for *kikáw* "to you" (singular)
met for *ma-* "also"

From the Ibanag, e. g. :

maginánay for *balbalásan* "girl"
kitu for *áto* "dog"
dapán for *abá-* "mat"

takkuán for *sabáli* "other"
ari for *adí* "not"

From the Spanish, e. g. :

la mesa "table"
la casa (*caja* ?) : "trunk"
capitán "captain"
cuenta "account"
pañó "handkerchief"
órdén "order"

bando "ordinance"
horas "hours" (time)
pobre "poor"
servir "to be of use"
probar "to prove, to test"

From the English, e. g. : water, spring, road tax, cut, up, very, even, good-bye.

7. The use of rare terms and the mutation of the ending of ordinary words, for the sake of the rime, e. g. :

babbóy for *babbáy* ;
pinuñón for *pinuñán* ;

allás for *allá-* ;
balásin for *balásan*.

8. The change of accent, for the sake of the rhythm, e. g. :

dátan for *datán* ;

búlán for *búlan*.

In my transcription I keep to the regular accent, at least with words that are used in ordinary speech.

9. The use of figures of speech, e. g. :

Songs or words are compared to tears or to leaves that are shed, to herbs or grass, etc.

"To beat the drum", "to cut grass", mean : to speak, to sing, to express one's thoughts.

The thoughts of the mind and their expression, especially when women are in question, are compared to wires, roads, etc., because they are twisting in and out and hard to follow.

A woman is :

nagbaxá(k)at "wearing a woman's girdle" ;
nagladdón "wearing a woman's headband" ;
nagsi(na)li "wearing" *sinalí* "bracelets" ;
naxambusáw "wearing an" *ambusáw* "necklace" ;
nagbúñot "wearing" *búñot* "beads" ;
naxikó "carrying a woman's knife".

A boy is :

nagbăg "wearing a G string" ;
naggaăyomăn "wearing the fore end of a G string" ;
naxabuňót "wearing a man's headband" ;
naggappán "with hair hanging over the forehead ; wearing a band" ;
nagbisnăy "parting his hair" ;
naggísi "tattooed" ;
naxaliwá "carrying a headax" ;
naggassăy "carrying a shining headax".

10. The use of pregnant constructions, e. g. :

darıyăy bakkán darăyďđy "destroyed not a *darăyďđy*" : the *darăyďđy* is a stone wall that is built at the sides of an *ăsăg* fish trap and breaks down frequently through the force of the current ; this sentence refers to the mind : the mind is not similar to a *darăyďđy* that is easily destroyed, it is strong ;

lăylăy bakkán talăytăy "dry not a *talăytăy* herb" : the mind is not similar to a *talăytăy* herb : it is not easily dried up, sapless, without life, strength, power of thought ;

supėgdă-ka supėlăy "I am your share among the weak" : you and the other girls (the weak, referring to a tottering dam) claim me one after another as their lover (I am your share), but you are fickle, all of you, and one after another you abandon me.

11. Particles that are not used in ordinary speech occur almost at every step and it is often difficult to know their exact grammatical standing, as they seem to be used in a very arbitrary way. Here follow the regular forms of the Isneg articles, of the demonstrative "this" and of a few articles in other languages :

	Singular :			Plural :	
	Nom.	Gen.	Oblique	Nom. and Gen.	Oblique
Isneg definite articles	<i>ya</i>	<i>năyá</i>	(<i>k</i>) <i>iyá</i>	<i>dăyá</i>	(<i>k</i>) <i>adăyá</i>
	<i>to</i>	<i>nató</i>	(<i>k</i>) <i>itó</i>	<i>dató</i>	(<i>k</i>) <i>adató</i>
Isneg personal article	<i>i</i>	<i>ni</i>	(<i>k</i>) <i>i</i>	<i>di</i>	(<i>k</i>) <i>adi</i>
Isneg demonstrative	<i>iddi</i>	<i>niddi</i>	(<i>k</i>) <i>iddi</i>	<i>diddi</i>	(<i>k</i>) <i>adiddi</i>
or :	<i>īdi</i>	<i>nīdi</i>	(<i>k</i>) <i>īdi</i>	<i>dīdi</i>	(<i>k</i>) <i>adīdi</i>
Iloko definite article	<i>ti</i>	<i>ti</i>	<i>iti</i>	<i>dagiti</i>	<i>kadagiti</i>
Iloko personal article	<i>ni</i>	<i>ni</i>	<i>ken</i>	<i>da</i>	<i>káda</i>
Ibanag definite article	<i>i</i>	<i>na</i>	<i>ta</i>		
Kankanay definite article	<i>nan</i>	<i>di</i>	<i>sinán</i>		

In Isneg songs, the forms in *i* (occasionally changed into *e*) seem to be preferred, even with common names, but it is sometimes impossible to know if they stand for the definite (or : personal) article or for the demonstrative : this is due to syncopations or to euphonic additions of consonants. The following forms in *i* (or : *e*) are met with in the texts :

<i>i</i> (<i>e</i>)	<i>kid ye</i>	<i>di ka</i>	<i>diyá</i> (<i>deyó</i>)
<i>gi</i>	<i>kid to</i>	<i>adi</i> (<i>ade</i>)	<i>kadiyá</i>
<i>ne</i>	<i>kid ka</i> (<i>ked ka</i>)	<i>kadi</i> (<i>kade</i>)	<i>ditó</i>

<i>wi</i> (we)	<i>kid da</i> (<i>kid dó</i>)	<i>kandi</i> (<i>kandé</i>)	<i>iddi</i> (<i>iddé</i>)
<i>ye</i>	<i>ni</i> (<i>ne</i>)	<i>din</i>	<i>idi</i> (<i>idé</i>)
<i>yin</i>	<i>nen</i>	<i>din ka</i>	<i>widi</i>
<i>id</i> (<i>ed</i>)	<i>nid</i> (<i>ned</i>)	<i>did</i> (<i>déd</i>)	<i>ta iddi</i>
<i>id to</i>	<i>nió</i>	<i>kadid</i> (<i>kadéd</i>)	<i>kiddi</i> (<i>kiddé</i>)
<i>gid</i>	<i>kanni</i>	<i>kodid</i>	<i>kidé</i>
<i>nid</i> (<i>ned</i>)	<i>annid</i>	<i>andid</i> (<i>andéd</i>)	<i>nēdi</i>
<i>nid ne</i>	<i>ané</i>	<i>kandéd</i>	<i>annidi</i>
<i>tid</i> (<i>ted</i>)	<i>kané</i>	<i>kandéd</i>	<i>diddé</i>
<i>wid</i> (<i>wed</i>)	<i>añé</i>	<i>datd</i>	<i>dēdé</i>
<i>yid</i>	<i>akká ni</i> (<i>akká ne</i>)	<i>dakid</i> (<i>dakéd</i>)	<i>to deddé</i>
<i>ki</i> (<i>ke</i>)	<i>di</i> (<i>de</i>)	<i>dakké</i>	<i>kadiddé</i>
<i>kid</i> (<i>ked</i>)			

(*K*)*id* also means "perhaps"; *din* also represents the optative.

As most of these songs are pagan love songs, a certain amount of obscenity may be expected, but, except in a very few cases where it is very patent, the native poet has tried to screen it by using:

- 1) figures of speech;
- 2) extraordinary terms that are never used in common speech and have perhaps been invented for this purpose;
- 3) ordinary terms with a distorted meaning;
- 4) ordinary terms that have been deformed through the mutation of a vowel and/or the addition of a prefix.

In my translation of such verses I try as much as possible to give the literal meaning, and I mostly confine my interpretations to those terms and figures of speech that have been explained by my informants or that could hardly be understood by the reader without them. A few expressions need no comment, and of a few others I myself am not quite sure, for instance: the footprint of certain animals, in Kankanay, stands for "vulva"; "to burn the plain", in Ibanag, means: to commit adultery.

My informants did not always tell me whether a verse in question was sung by a boy or by a girl, probably because in most cases the context itself clearly indicates it. I keep strictly to the information I obtained and, whenever I was told who sang a certain verse, I add a letter to the serial number of the verse in question: B for boy, G for girl, BG if the verse was said to be sung by either a boy or a girl; except, of course, if a statement to that effect has been made at the beginning of the series.

1. Salén dumáy

Texts obtained from BAYDAN, a Tawit man (O dialect, Main branch).

Series *a*

Refrain* : *Salén dúmăy dumăy*

Sábuŋko no magháñăy* / Darăyódăy ya ammăy / Dattó manín mairúd / Nannă lúbăy di babăy / 5 Babbín* manín umabăy / Nannă waldăy* did tólăy / Sinnámmo kud* di babăy / Ababbín nõ* magsiblăy / Magpannait did tólăy / 10. Maniñsinbăwka pē sāy* / Laiñ manín di babbăy / Saraxósog ní lékăy / Atán manín Salébăy* / Sarmín no magháñăy / 15 Ta dinumrán to udăn / Itó labăt nid arnăb / Siñálko wo taxansi / Ta neta-năg di búlan / Ta dumaldál to búlan / 20 Baxówă- o nakúrañ / Abalbalăy di babăy / Babăy ya asupélăy* /*

My flower if it lasts / (In a) pile the palay (rice in the husk) / (The) pile again breaks down / What can be done with (the) earring of a woman / 5 (The) child again grows / What can be done with (the) *waldăy* of the men / See the woman / (A) child who has the colic / Cause pain the men / 10 You are anxious indeed / Kindness again of the women / (The) fishing net of Lekay / Is here again Salebay / A looking-glass if it lasts (cf. 1). / 15 As increased the rain* / After the heavy rain / My spear, a *taxansi** / As fell down the moon / As appears the moon / 20 I am a young man with shortcomings* /

Refrain : Meaning none or unknown, which may be said of almost all refrains. This refrain is repeated by the chorus after each verse : sometimes by the boys, after one boy has sung a verse, and by the girls, after one girl has sung a verse ; sometimes by all boys and girls, after one of them has sung a verse. The solos are sung alternately by one boy and one girl, but in the texts that have been submitted to me, my informants rarely observed this rule. — Asterisks in the Isneg texts and the corresponding translations refer to explanations given in the footnotes.

1 *Sábuŋ* is an Iloko term.

Magháñăy or one of its variants : *maxáñăy*, *mabăyăg*, *madaldm*, "to take a long time, to continue, to keep going, to last, to be permanent".

5 *Babbín* for *ababbín*.

6 The *waldăy* is an assortment of things that are used during the *săy-ám* sacrifice.

7 (*K*)*ud* might be called an inviting or mitigating particle. *Sinnámmo kud* "see now, see once, see please". It is also often used with a kind of interrogative meaning (cf. 23, 102, 110).

8 *Nõ* for *ña* : this change of *a* into *ô* or *o* is common in songs.

10 (*Pē*) *săy* is an expression that occurs very frequently. Here the verse might be translated "There now, you are anxious, aren't you ?"

11 *Laiñ* is an Iloko term and means "kindness, cleverness, beauty".

13 *Salébăy* or *Sa-lébăy* is a girl's name that may be applied to any girl. In English we might say : Lizzie is here again (cf. 1082, 1103).

15 This idea is expressed several times, and, in some cases, it is said to happen at the side of the girls, or people are warned not to approach, which usually means "not to approach the girls" ; hence I believe that the term "rain" stands for "speech, song". Variants : *dinumrán*, *naggát* ; *udăn*, *arnăb* and *darăyădăy* "heavy rain" ; sometimes *manín* "again" or (*a*)*tánin* "here it is now" is added.

17 The *taxansi* is a wooden spear.

20 Such self-depreciation on the part of the boy is not uncommon. It is often coupled with a warning not to approach, etc. the girls (cf. 76). Occasionally, however,

*Madnámo kuđ di babđy / Baraňđymo wa abđy / 25 Babđy ya alupétđy / Umáxut no umabđy / Salapđy manín di babđy / Mańirupát a tólđy / Pitútān no magná-
ňđy / 30 Alátagna a nakúrań / Salibuwđy ni babđy / Neabbđy ka pádana a
tólđy / Diyā- đéwas ni xánđy* / Bakkánnin no magnáňđy / 35 Básolmo no
masansān /*

(The) plaything of a woman / A woman who is weak / Can you be compared
to a woman / Your canoe which is large / 25 A woman who is wabbling /
She (or : he) threatens when she (or : he) grows / A *salapđy** vine again the
woman / She (or : he) shamelessly faces the man / A *pitútān* fish if it lasts
(cf. 1) / 30 His shield that is incomplete / Ways of a woman / Carried on the
hip by her fellow men* / I do not sing Ganay / No more if it lasts* (cf. 1)
35 It is your fault if (it happens) often.

Series b

This series was entitled *đéwas* by my informant ; he probably meant
the *đéwas* that includes both varieties, as this series clearly belongs to the
salén dumđy variety.

Refrain : *Sálan dumđy dumđy* (To repeat after verses 41-50, 57).

Refrain : *Salén đéwas duméwas* (To repeat after verses 38-40, 51-56).

36 *Nāgtān** *sa-gđy balatđy* / *Naldóg** *adōn tubítub* / *Tówet paglowalówat* /

36 Worm-eaten (the) post (of the) bridge (cf. 335) / Wilted (the) leaf
(of the) *tubítub* vine / This is very early in the morning (about 5 a.m.) /

the girls are scorned in the same way. Variants *nakúrań* ; *ur-úrđy*, *bála* or *ba-lá*, *āwán
bańđy*, *āwán serví* "worthless" ; *púbri* "poor" ; *đi naandý* "not sufficient" ; *sa-dá* or one
of its equivalents "remnants" ; *nekumbabá űa kíta*, *nebabá a sińán* "of a low kind" ;
(a)*đída batđy* "not worthy of them" ; (a)*đída annón* "not sufficient to them" ; *ōg-ōg*
"foolish" ; *nadudúsān* "to be pitied" (cf. also 71).

22 (A)*supélđy* refers to a dam that has been attacked by the current and
threatens ruin.

27 The *salapđy*, a woody vine bearing white flowers, is often mentioned in these
songs. It is mostly a woman's epithet and is often supposed to be fragrant. In 878, it
seems to be opposed to *agalliyá*, "wild dog" (879) : a *salapđy* vine if courtship is short (?),
otherwise a wild dog (cf. 887). I was expressly told by my informant that the flower
of the *salapđy* in 1590, had no obscene meaning, but this verse, coupled with 1051
and 1113, leads me to believe that it has something to do with sexual intercourse, the
more so as the *bantđy* of 1113, often stands for "vulva". In this case, my tentative
explanation of 878, just alluded to, would be confirmed.

32 Thus : only a little child.

33 *Xánđy* is a girl's name like *Salébđy* of 13.

34 I do not like her any more.

36 *Nāgtān* : from the stem *aggát*, "worm", and the combination *na...ān*.

37 *Naldóg* "rotten in the center".

A very common expression : the song is dry, wilted, dead ; let us revive it
(cf. also 138). This is clearly expressed in 637. In one case, 404, the dryness, twice affirmed,
refers to the speaker. Variants : 1) *naldóg* or *naldób*, *nalsđy*, *lāylđy*, *nasnág* "dry" ; *ta-nág*,
nańrág "fallen" ; *rapńđá* "torn off" ; 2) *malasúmat* "dry leaf of a reed" ; 3) a) "vines" :
tubítub, *dalđyđđy* ; b) "trees" : *anúmdy*, *adamđy*, *anítáp* ; c) "reed" : *taxa-lát*.

Ta pumandá to sínāg / 40 Adanníyin pagmaāt / Babáy manín to intás / Āwán
bañáy di ballás / Algáw manín* magnánñay / Nalsáy adón daláydy / 45 Pē yo
lu-sáw di ballás / Palsóda* no magnánñay / Xannádna no magnánñay / Ni-dáwda*
o netupláy / Danni manín pagmaāt / 50 Nalsán* manín balallás / Maddída
ña magsumbát / Sumbátka* no mabáyág / Tuppiyád* manín balélas / Bagás
to dída káyát / 55 Bagás dakáw* ña allás / Úráy no dídā- káyát / Addáwdā-
ariwríwa /*

As is at the limit the sunshine* / 40 Near already (the) early morning / A woman again the beginner / Are of no use the girls (cf. 20) / Day again continues (cf. 1) / Dry (the) leaf (of the) *daláydy* vine (cf. 37) / 45 Ah the anger* of the girl / They lose if it lasts (cf. 1) / It is useless if it lasts (cf. 1) / They said that she is engaged / Near again (the) early morning (cf. 40) / 50 Tipsy again (the) girl / They refuse to answer / Answer if it lasts (cf. 1) / Throws (me) out again (the) girl / Girls what they do not like* / 55 Girls you are to be pitied / Even though they do not like me / They say that they do not mind me.

39 "Sunrise is near". This and similar ideas are often expressed either by themselves or in connection with others, for instance those of 40 and 43.

40 This either stands by itself or introduces a statement. In 1667, it is preceded by *sinnámno* no "see if". In 1110, it is coupled with the idea expressed in 43. Variants : 1) (*a*)danni(yin), *danni manín*, *taxáy (manín)*, *tánin gumdó* ; 2) (*to*) *pagmaāt*, *to parbánon* ; (*to*) *danni láwa* (near to-morrow) (cf. also 39 and 43).

43 The expression *algáw manín* often introduces a statement ; sometimes it stands by itself. Variants : *algáw manín*, *algáwin*, (*a*)*tán to algáw(in)*, *algáw totó wídl* or *totówin* ; *pagpagmaāt* (early morning) *manín*, (*a*)*tánin to pagmakatán*, *tánin to parbánon* (cf. also 38, 39 and 40).

45 This anger, contempt, hatred, lack of love, etc. is often mentioned either as a simple statement or in order to avert it. Sometimes, although rarely, it refers to boys.

46 *Palsó* is said of the loser in a dispute.

48 *Ni-dáw* : from the stem *addáw*.

Netupláy means : "to keep apart", and is said of girls who keep away from other boys after they are engaged.

50 *Nalsán* means : weak from liquor.

52 *Sumbát* for *magsumbát*.

53 *Tuppiyád* was said by my informant to mean "stopping". Another informant, 196, spelled it *tuppiyág* (*g* and *d*, at the end of a word, are often interchanged) and gave me the true meaning. This idea is variously expressed by *tuppiyág*, *wa-sí* or *awsí*, *bottó*, *palsitád* and *wagwág* (throwing or driving away), *paibanág* (sending to the Christians), *sípáy* (separating), *siblón* and *púsáy* (removing), *ta-siyán* (putting aside), *sublá-* (pushing), *lasiyán* (moving away) and (*ap*)*paraidan* (screening). Except in 420, where the girl does not want to be separated from the boys, and in 1209, where the boys want to push the girl away, the driving away, etc. is always either performed or threatened by the girls.

54 This verse 54 might easily be misunderstood because it contains a pure Iloko term, *káyát*, and only the article *to* is exclusively Isneg, *dída* being common to both Iloko and Isneg and *bagás*, in Iloko, meaning "rice". Here, however, *bagás* is a synonym of *ballás*. If it were *bagás ti dída káyát*, it would be pure Iloko and mean : "rice is what they do not want". In ordinary Isneg the verse should be : *balbalásan to dída piyán*.

55 *Dakáw* : a strange term, perhaps old Isneg ; actually *i(k)áw* is "you" (singular), *da(k)áyó*, "you" (plural). — *Allás* for *allá-*.

The terms for "pity, mercy" occur frequently in these songs, usually in statements : women, girls, boys, life, etc. are either pitied or to be pitied, sometimes without giving

Texts obtained from APPALO, a Tawit man (O dialect, Main branch).

Refrain : *Salén dumáy dumááy*. (This refrain is repeated after each verse.)

58 *Naldób adón daláyddy / Nanná ragsá-* did babbáy / 60 Ángámta no maturáy* /*

58 Wilted (the) leaf (of the) *daláyddy* vine (cf. 37) / What can be done with (the) joy of the women / 60 We are happy when ruled.

Texts obtained from PULOG, a Dangla man (O dialect, Main branch).

Refrain : *Sallén dummáy dumááy*

61 *Alá-nā- babáy no maxáñáy / Takít náyó mamantáy / Turán a díyā-matáy – Se napiyá to uráy –* Dató adú wa babbáy / Takít ned adída batáy* / 65 Dariyáy* bakkán daráyddy / Matáyya- no maxáñáy / Ránā-* magtan-uligáy – Kiyó pandá babaláy / Ránā- di anán buriáy – Sédā- illód ka bēbáy / Lan-náw paggáy* ned turáy* / 70 Babáy nasipasípáy – Nā magkaapán ya síxáy* /*

61 Take me woman if it lasts (cf. 1) / Pain of the one who walks on top of a mountain* / Why do I not die* – And good the thought – Of the many* women (cf. 979) / Pain of one who is not worthy of them (cf. 20) / 65 Destroyed not a wall of the *ásāg* fish trap / I die if it lasts (cf. 1) / Why am I like an animal – At the edge (of the) town / Why does not devour me (the) *burikáy** – And they drown me in the sea (cf. 979) / Temperate (the) heat of the ruler

any reasons ; the singers also often ask for mercy, and they do not always say why. In 186 and 782, they do not want mercy ; in 826, they do not obtain it, and in 761, they do not want to be asked for it. Variants : (al-)allá-, lallá-, alalláy, aginlalo, (áy-)áyóy, naháy-dy, kulkullis, nadudúsān (Isneg), kaási (Iloko), (k)éña (alas).

59 *Ragsák* is an Iloko term.

60 *Turáy* : ruler, namely : the sun. Standing in the sun (singing) makes us happy.

Refrain : The refrain was mentioned after each of the following verses, except after verses 63, 73-77, 82, 84. My informant probably forgot to mention it every time, as he recited the texts out of their proper setting.

62 Winning a girl's love is hard work, similar to walking on top of a mountain. This thought is expressed several times : sometimes such roads are said to be long ; at other times the name (fictitious) of the walker is mentioned. In other verses such hardship is compared to the winding path of an iguana (79) or to the length of a stream (146).

63 *Uráy* : mind, thought, thinking power.

63 I would rather die if this improved women's minds.

63 The "many women" or "girls" is a favorite saying, the term "many" being much less frequently applied either to boys or to men in general (about ten times against over forty for women). Variants : *adú, adú adú, aduwán, díngáp* "whole group", (*tu*)-*tumbón* or (*maka*)*tabbón* "gathering", *nagrápon* "large group", *d(in)áxup* "all".

64 *Batáy* : stepping stone. *Adída batáy* : he is not a stepping stone for them, he is not to be compared to them, he is not their equal in rank, he is not liked by them.

65 The mind cannot break down, it is not a *daráyddy* which is easily destroyed.

67 *Ránā-* for *turánā-*.

I seem not to be a man.

68 *Buriáy* means "madrepore", but it is also the name of a spirit.

69 This idea is expressed several times ; once (1418) the eyes of a woman are compared to it. Variants : *paggáy ned turáy, sínāg* (sunshine). 352-353 lead me to believe

Sissidá a bēbāy – Na nagpoñtó na ipāy / Kánko damdám to sannóy – No di magsalsaloysóy / Túput botúy robobbóy – Anstíña kanded babbóy* / Piyáñko la ya balét – Nam ya balakkuwét / 75 Rānā- magyohyohóyoh – Kiyá siduh tamúyoh – Agpi-gēsān ka sipún / Dita dumaripón – Ka bikat ded nagladdón* – Ma- adida annón / Tait ned matáy ya waxi – Āwánta a maservi* / (B) Takit ned āwán waxi* ya babáy – Ta no atán umbét na patáy – Āwánta am a banáy /*

(sun) / 70 A woman divided – Who goes to the hut / A fish in the sea – That is at both ends a fish tail* / Not my thought about sadness – If there is no breeze blowing / Pouch of Botuy loose – His fear of the women / I like the *balét* trap – (Better) than the *balakkuwét* fence* / 75 Why do I sorrow – On (the) *tamúyoh** platform – Where is wiped of the nasal mucus (cf. 948) / Let us not approach* – The side of the women – To them (we) are not sufficient (cf. 20) / Pain of the dying brother – We are of no use (cf. 20) / Pain of one who has no sister – Because if is coming death – We are of no use / I follow (the) road (of the) iguana – My way to look for women* /

that it means something like "the song has become less animated", because the heavy rain that is said to follow, usually refers to "speech, song", as has been explained under 15. Compare also 137, where the song of a girl is said to be *lannáu*.

70 *Stpāy* : dividing, separating, going in different directions, branching out ; here : going from one place to another, always changing her direction, fickle. This quality (*nasipastpāy*, etc.) is usually ascribed to wires, roads, water, which stand for "words, thoughts", more especially of women. Sometimes the mere quality is expressed, in which case it is supplied with a term of comparison. Variants : *stpāy*, *tówāy*, *sāya*. The term *stpāy* also occurs frequently with the meaning of "separation, rejection", and so on, the girls refusing to admit the boys (cf. 53).

71 Thus : headless, worthless, according to my informant.

72 *Kánko* for (b)*akkánko*.

73 He is afraid of the women : *babbóy* instead of *babbáy*, for the sake of the rime.

74 I prefer catching girls to keeping them off.

75 *Tamúyoh* : the part of the floor which is raised above the rest, throughout the house, and is used for a pillow at night.

76 We are not worthy of them.

Nagladdón "wearing a woman's headband".

Verses similar to the above occur almost at every step : let us not approach, talk, face, taste, etc. (at) the side, the sleep, the bed, etc. of the women. I recorded over twenty different terms for "approach" that are used in this connection, and the term for "woman" always rimes accordingly. The meaning of many of these terms, however, is quite arbitrary, for instance : *banannáy* "woman" and *bumanannáy* "to approach", *baxébāy* "guitar" and *bumaxébāy* "to approach". Approaching "the side" *bikat* or *bini-tán* is the most frequent, with approaching "the sleep" *túdog*, *indám* or *ingáp* as a close second. In 889, 891-892, we find : "let us not go away" ; this contradiction may perhaps be explained by the fact that all these terms "approach", "talk", etc., whatever their meaning, are supposed to have a magical influence on the girl's love. Occasionally, but very rarely, such terms are used with reference to boys.

77 *Maservi* : from the Spanish *servir*, "to serve, to be of use".

78 *Waxi ya babáy* ; literally : female brother ; here : girl, sweetheart.

79 Not in a straight line. Which shows how hard it is to win a girl's love (cf. 62). In another verse, the path is that of either a wild boar or a deer, and the boy goes to ask for betel, which implies his intention to court the girls. Another verse (246) is less explicit.

Tabiyó-o dálēn silāy – Dálēnko makibabbāy / 80 (G) Tólāy a bantāy – Masis-silāg na agtāy / (B) Atān duwā barāñdy – Sissá tólāy magtāy / Rān pē di lumbét buriāy – A maragkān ka tólāy / Takit nāyō mañwannāy – Kiyá adaddū wa bantāy – Tait paggāy ned turāy / Máña- mañan-anannāy– Abbiñ a di magtaddāy – Ka dināxup ded babbāy /*

80 A man on the mountain – A plainly visible liver* / There are two canoes – Only one man rides them* / Why does not come (the) *burikāy* – Who devours men (cf. 68) / Pain of the one who walks – On long mountains (mountain roads, cf. 62) – Painful (the) heat of the sun (cf. 69, 1333) / I come to soothe – Children who do not stand – All the women /

Texts obtained from LAMPA, a Dangla man (O dialect, Main branch).

Series a

Salén dumāy dumāy-āy. (The refrain, repeated after each verse*.)

86 *Nasāyanasāya nam adamāy / Dariyāy bakkān darāydyāy /*

86 It has more branches than an *adamāy* tree (cf. 70) / Destroyed not a *darāydyāy* (cf. 65) /

Series b

Refrain : *Salén dumāy dumāy-āy*

88 *Āyota* ma-dīn kanówin* /*

88 A tree we (optative) it is said now /

Series c

Refrain : *Salén dumāy dumāy-āy.* (Repeated by my informant after each verse, except 96-98.)

89 (B) *Ta bálañā- naggassāy* / 90 (B) Baxówā- a ur-úrāy / (B) Tólāyā- a ur-úrāy / Mañrāg ga maglannuwāy / Saw-āy urāy ne babāy / Māñkó* addi*

89 As I am a useless man (cf. 20) / 90 I am a young man who is worthless (cf. 20) / I am a man who is worthless (cf. 20) / It sheds* its leaves producing

80 This and the next verse were formerly given me as riddles and were here explained in the same way by my informant.

A man on the mountain whose liver is visible ; answer : a bottle of coconut oil.

81 Answer : a pair of shoes.

84 *Māñ* for *umāñ*. *Magtaddāy* : to try one's first steps, to try to stand without help. Women are compared to crying and tottering babes (cf. 32).

Refrain : Another refrain that may be used in this connection : *Salén babbāy* (women) *dumāy-āy*.

88 (*K*)*āyo* : wood, tree. *Kanó* : they say, "dicitur".

89 *Naggassāy* : carrying a polished headax ; *xassāy* are shining blades of headaxes and spear heads.

92 The mind expresses (sheds) its thoughts through words and, at the same time, produces new thoughts. For a probable second meaning (cf. 460). This verse occurs frequently, but its terms are often inverted ; sometimes the first term is left out and re-

ya matáy / 95 Mánā- a mammatáy – Magdamdamdám ke babbáy / (B) Úráy tawán se tawán – Sidadamdammmā- pikám – Kitó xáyymko áwán / Úráy daxún se daxún – Ippáyta pam magkópon* / Xáyymta no magdaxún* – Mabládín no manúboñ /*

new leaves / High* (the) thought of a woman* / You seem not to die / 95 I seem to be dying – Thinking on women / Even though year and year – I am thinking still – Of my friend (who) is not here (cf. 97 and 1512) / Even though year and year – We apply it still to friendship (cf. 96) / We are friends in the dry season – It is taken out when the *túboñ* reeds blow /

Series d

Refrain 1 : *Salí- dummay dumáy-áy*

Refrain 2 : *Salén dummay dumáy-áy*

100 (BG) *Anná níd ne a tóláy / (B) Díta taggé gumuddý / Yam ud annán toné a tóláy / Bainnā-* bauhéhan – Kanded adú wa bañán / Bain pa áy gumuddý /*

100 What can be done with this man / Let us not almost walk toward (them)* (cf. 76) / What can you do with that man / I am ashamed full of

placed by a word that refers to decay: "death" (denying the producing of new leaves), "a dead tree" (asserting it). It usually refers to trees; in only one case (1168) does it refer to persons.

93 High: hard to reach, difficult to understand.

This and similar verses seem to prove that fickleness is not regarded as the only characteristic of a woman. Although there are a few verses in which the girls are blamed for their shallowness, the majority of them seem to praise them for the depth of their thoughts. However, I purposely restrict the absoluteness of both affirmations (seem to prove, seem to praise), because I am not quite sure that such expressions always imply praise or absolve the women from fickleness: the boy may perhaps refer the difficulty he experiences in knowing a girl's mind to her inborn fickleness, which makes it impossible for him to understand what she wants. In some cases, the girl is asked to raise her thoughts to a higher level, which does neither imply nor deny that she is capable of doing so (cf. 130). The depth of the boys' thoughts is mentioned less often, and they are also accused of shallowness, at least in one instance (1669). On one occasion (1577) this defect of a boy is rather considered hypothetical, and in another verse (1665) it is presented as a kind of self-accusation for not being able to make choice of a woman. Variants: 1) *saw-áy, abáy* "big" or *alút abáy* "too big, very big", *dallám* "deep" or *alút adallám*, *nashát* "clever"; 2) *uráy* (*maguráy, aggurauráy*), *nákam* (*magnákam, agnaandam*), *agimponiyan* (a strange term), *sagnád* "soaking", for "thinking", *aguniuni* "speaking", *buyás* "song". For shallowness: *bitti-* "small" or *alút bitti-*, *bitté- baggát* "a small kernel", *ababbaw* "shallow", *nañalñalúg* "superficial", *sa-dá* "remnants", *di ammó* "not knowing".

94 *Máñkô* for *ummañka*.

96 *Tawán*: from the Iloko *tawén*. *Úráy tawán se tawán*: year after year, all through the years. *Xáyym*: from the Iloko *gayyém*.

97 *Magkópon*: to be friends.

98 *Magdaxún* "to be year", "the dry or hot season".

Love is gone (taken out) a short time later. Variants: 1) *xáyym* (Iloko: *gayyém*) and *ópon* (Isneg); 2) *daxún* and *amiyán* (north wind); 3) *mabládin* and *áwánnin* (no more); 4) *túboñ* and *tabláñ* (coral tree).

The refrain (1) repeated after verses 100-108; after verses 109-110, the refrain (2).

101 Let us not approach.

105 *Algáwwin to nalinăy* / (BG) *Lă-nu luxúd ikáw* săy* / *Suy-ágnā- ug* ka bēbăy* / *Lăylăy* adón anúmăy* / *Ală-dā- ko buwánăy* / 110 *Wag kud* saó* o tólăy* / shame – Among the many women (cf. 1362) / A shame to approach (cf. 101 and 103) / 105 Day already is gone / Take it thus “you” indeed / Push me into the sea (cf. 979) / Dry (the) leaf (of the) *anúmăy* tree (cf. 37) / Take me to the open space / 110 Are there words with a man* /

Series *e*

Refrain : *Salén dumăy dumăy-ăy*

111 *Agpēsowám* agí săy* /

111 Tell the truth sister indeed /

Series *f*

Refrain : *Salén dumăy dumăy-ăy*. (Repeated after each verse.)

112 *Tólăyyā- di naanăy* / *Algáw totó wídí săy* / *Yam ud annán to gaňăy* /

115 *Lăylăy bakkán talăytăy* / *Annă urăy di babăy* /

112 I am a man not sufficient (cf. 20) / Day truly here indeed (cf. 43) / What can you do with the custom (cf. 102) / 115 Dry not a *talăytăy* herb* (cf. 65) / What can be done with (the) thought of a woman /

Series *g*

Refrain : *Salén dumăy dumăy-ăy*. (Repeated after verse 112.)

117 *Nă* pē urăy ne babăy* / *Salén babăy* (woman) *dumăy-ăy* / (B) *Supēgdā-ka supělăy* /

117 What can be done with (the) thought of a woman (cf. 116) / . . . / I am your share among the weak ones* (cf. 22).

103 *Batn* (shame) is an Iloko term.

The Isneg have an inborn fear of shame, and this may be the reason why, in these songs, they avoid its mention as much as possible, except with the Iloko term *batn*. The Isneg term *aliyáw* is met with only once (663), and the term *bauréñan*, which is antiquated and of doubtful interpretation, occurs twice, but always coupled with *batn*. The singers often feel ashamed on account of the women (ashamed to approach, to appear, to make love, to be scorned, to be sent away, etc.), only once on account of the boys (860). Sometimes they feel no shame at all on account of the women, and once they state why (1579).

106 (*I*)*káw*, which literally means “you” and which I render by “you”, is a little term which is very hard to translate. The Isneg use it all the time and always in the form (*i*)*káw*, although, when it stands for the personal pronoun, those who use the Main branch pronounce *iáw*. Often it stands for something like “come on now”, “what is the matter”, but it changes its shade of meaning with every context.

107 *Ug* for (*k*)*ud*, before *k*.

108 *Lăylăy* for *nalăylăy*.

110 I have no speech, I cannot sing.

110 *Wag kud* for *awád kud*. *Saó* is an Iloko term.

111 *Agpēsó*: from the Iloko *agpaysó*, “true”. *Agí*: brother or sister. Sung by a boy.

115 The mind cannot become lifeless, it is not a herb.

117 *Nă* for *annă*.

Series *h*

Refrain : *Salén dumăy dumăy-ăy*. (Repeated after verse 121.)

120 *Luwáko sumaxarbăy / Damdámko kadi babăy / Xídam totó wīdiyin – Ta nesanťăg to turďy /*

120 My tears trickle down / My thought about the women* / Evening truly here now – As set the sun (cf. 60) /

Texts obtained from KIMAT, a Baliwanan man (O dialect, Main branch).

Refrain : *Salén dumăy dumăy-ăy*. (Repeated after each verse.)

122 *Dumăy-ăy yo dumăy-ăy / Păytada* ya buyás / Diko ammo ya buyás /*
 125 *Nămo ikăw nasaw-ăy / Wag* kud saw-ăyko babăy / Piniyumo yăn kagisăy /*
Maxallowăgka ta ăy / Pandă ôrasko ta ăy / 130 Aligdaám magkaluwďy /*

122 . . . / Let us apply the song / I do not know the song* / 125 You say so “you” high* / Is there an excellence of me (a) woman / You dissimulate there sister / Be careful now* / Until my time now / 130 Strengthen cutting

119 One girl after another claims me as hers : I am theirs, they say, all of them, but they are weak, fickle, and so, whenever one of them has claimed me, she soon leaves me to another one who, in turn, claims me for a while.

120 Literally : I am weeping thinking about the girls ; but the boy compares his song to tears, and so, the real meaning is : I sing when I think about the girls. This verse is of very frequent occurrence. Variants : *luwáko*, *luwă-*, *luwáo*, *matá-* “my eyes”, *udăn* “rain” ; a) with *luwă-* : *sumaxarbăy*, *sumagarbát*, *magar-arbăy*, *maxalimbúnas*, *maxalunăyndy*, *maxaribiyúyu*, *magnammanamďy*, *manuxúnug*, *magtariardă-* ; b) with *matá-* : *agladatáda-*, *agnabnabánab* ; c) “by itself” *magasissidún*.

122-146 According to my informant, verses 122-123 are sung by a boy, verse 124 by a girl, verse 125 by a boy, and so on alternately up to verse 149 ; from verse 150 on, no indication was given. I believe, however, that many of the verses which are ascribed to a girl, are or should be sung by a boy, for instance 130, 136, 144 and 146, the more so as my informant was not always very reliable.

123 *Păy* for *ippăy*, “to apply” : let us sing.

124 I cannot sing.

125 Don't say so, you sing better than anybody, you surpass them all.

Nămo : in fact this is *nănmō*, but the second *n* is nasalized and almost inaudible. This nasalism is usual when the preceding vowel is a long *a*, but the *n* is clearly heard when the pronoun that follows does not begin with either *m* or *n* :

nănko “I say”

nă(n)na “he says”

nă(n)mi “we say” (exclusive)

năntada “we say” (inclusive), second *n* nasalized, but heard distinctly

nănta “we say” (dual)

nă(n)nu “you say”

nănda “they say”

126 *Wag kud* for *awăd kud* : is there then ? there is not.

The term *babăy* might also be a vocative, but in this case the verse should have to be sung by a boy.

128 Watch out or I shall beat you.

Maxallowăgka : stem *allowăd*.

129 *Oras* : from the Spanish *horas*, “hours”.

Whatever reaches my time, whatever happens to me, never mind. The current

Ditánā- la madásăy / Úrăy kikáw sinumďăy / Iyă- magpanin-ipăy / Iyă- magpaninnďăy / 135 Ta-múg pumalăyăpăy / Bárus nasipăsipăy / Lannăw buyăs nî babăy / Gapútakko talăytăy – Turónnā- lo mapúsăy / Dinalăpusmo xaddăy / 140 Lappúg to naglannurăy / Daxăy maxadunělăy / Ditánā- la meta-tă- / Nă pē saliyó- di ballăs / Taddónnā- * no maxarnăb / 145 Pintăs* buyăsmo*

grass* / Even though I be beaten / Even for you it stood* / I am at the side of the tail / I am at the side of the middle* / 135 Tall trees reaching very high* / A wire branching out (cf. 70) / Temperate (the) song of the woman (cf. 69) / I hold *talăytăy* herbs* – Always I lose my hold / You ran against (a) landslide* / 140 A dead tree produced new leaves (cf. 92) / A top (that) spins* /

Isneg expression for “never mind” is *pandă nald*, literally “until” (or : limit) “only” (or : all the time).

130 Strengthen your words, see that you answer me well. “Cutting grass, propping up, beating the drum”, are sundry expressions for “singing, conversing”, and occur in various settings. “To sing well” is commonly expressed by *aligďădn* “strengthening”, *tontonóhan*, *lintaggán*, *talagtágan* “straightening”, *asiltán* “tightening”, *idalmán* “deepening”, *appiyánan* “bettering”, *sagudăyan* “making privileged”, *tarimnán* “arranging” (the song, the conversation, the answer, the thought ; cf. also p. 93).

132 Even though you lose, you had the first say, you had the honor to begin the song, to offer the first argument.

Sinumďăy : stem *taddăy* (cf. 84).

133 *Ipăy* : tail of a fish.

My informant said that this meant “I am the last, useless”.

134 This verse was explained by my informant in 328 : “I am the first”. In my opinion these two verses, the first one sung by a boy, the second one by a girl, have something to do with what is expressed in 155. When fish or fishing are mentioned, these terms usually refer to boys, and in Kankanay songs *ítab ed gagáwa* (hyacinth bean at the middle) stands for vulva. In fact, elsewhere, these verses are always followed by 155, whenever they are sung : 327-329 ; 1191-1192. In the last instance, my informant stated that the verse corresponding to 133 and its addition (*iăw năxum ka allăy*) were sung by a boy in order to despise the girls : “You are on the side of the tail (the stern of a ship), you accept all boys”. However, I believe that he was mistaken : *ipăy*, the tail of a fish, is not the technical term for “stern” (*iput*, “tail”), and *allăy* is said of both boys and girls ; my informant said that in this case it referred to boys, because he supposed the verse to be sung by a boy. In his text the girl is said to be at the side of the tail (tail of a fish), while here in 133, the boy is at that place. If 1191 were sung by a girl, or if the first *iăw* “you” were changed into *iyă* “I”, the whole difficulty would be resolved at once, and in both 133 and 1191 the place of the boy would be at the tail.

135 Words or thoughts are compared to trees.

138 I try to sing well (herbs : words), but I cannot. This verse occurs several times, but the second part is often left out. In two cases, 377 and 704, dry leaves, etc. are grasped : this proves that the dryness which is often met with in connection with leaves and so on, refers to words, thoughts, etc. Variants : herbs, grasses, vines, trees, shrubs, leaves ; *púsăy*, *ba-dút* “grubbing up”, *puďúpud* “snapping” (cf. 1672).

139 There were difficulties in your way.

141 A spinning top, a good song.

144 *Taddón* : a leaf to keep off the rain, a primitive umbrella.

This verse occurs more than once, and it is often clearly stated that the boy should be used for a cover by the girl ; in one case only, 255, does the protection afforded by the leaf seem to refer to both boy and girl, although, if the verse is sung by a girl, the “our” might refer to girls only.

145 *Pintăs* for *napintăs* : an Iloko term.

ballás / Daddú saglód ned wánag / Parbóot to parbuwáy / Diyó- makasalāysáy / Aliklikús ya buyás / 150 Luwá- maxalimbúnas / Damdámta kó sibbiyág / Tađynā- kud ka pandý / Suy-ágnā- kud ka bēbáy / Diyós* nanurauráy – Kada-tátada ná tóláy / 155 Talabbonā(n)*mo bantáy / Missānā-* kam lintuáy / Tānin* ildát mamantáy / Rapñād adón anímáy / Madnáta yo taxa-lát – Mama-siyāt ka dannáp / 160 Diyós mañal-allowád / Buyás a di maagdāt / Úráy ta áy ta xúrat / Aligdaám magpúláy / Úráy ta áy ta xañáy / 165 Alló-baggi- nepasnád / Páyta magtaltaléag / Ragsá-tada ko buyás / To yān kurúg napintás / Ínnad* la yo maába- / 170 Buyásko di maagdāt / Linipútko garēxáy* /*

Even though I be handicapped / What can be done with (the) astuteness of the girls / Take me for a cover when it rains heavily / 145 Beautiful your song girl / Long (the) going down of the river (cf. 62) / New the song / I cannot follow / Returning the song* / 150 My tears trickle down (cf. 120) / Our thoughts about remaining alive / Let me ride on the *pandý* jar(s) (cf. 1627 and 979) / Push me into the sea (cf. 979) / God created – All of us men / 155 Perforate (?) (the) mountain / Once I stumbled (cf. 324) / Here is now Ildat walking on top of the mountain (cf. 62) / Torn off (the) leaf (of the) *anímáy* tree (cf. 37) / Can we be compared to the *taxa-lát* reed* – It survives the flood / 160 God takes care of it / A song that cannot be reached* / Even so now as it is done on purpose / Strengthen your reasoning (cf. 130) / Even so now as it is the custom / 165 Is to be pitied my body (that) is presented* / Let us apply being happy together* / Our joy in singing / That is truly beautiful / Who loses / 170 My song cannot be reached (cf. 161) / I went around

146 *Daddú* for *adaddú*.

Such also is the way to win a girl's love. This verse occurs more than once in almost identical terms.

149 The same thing is repeated, the song is not good.

154 *Diyós*: from the Spanish "Dios". *Mañuráy*: to make in the mind, to think (transitive), to make by thought.

Kada-tátada: a strange form; *kada-tadá*: the oblique of the pronoun of the first person plural inclusive; by redoubling the *ta* and accenting it, the plural is emphasized: we all; *kada-tá*: the oblique of the pronoun of the first person dual.

155 *Talabbonán* is spelled and interpreted differently: *tarabonán*, *tallu-banán*, "to perforate" (once), "to cover (as the bark covers a tree)" (twice). I think the latter interpretation is the true one.

Mountain stands for "vulva".

156 *Missán* for *namissán*.

157 *Tān* for *atān*. *Ildát* is a boy's name.

159 We are not similar to a *taxa-lát* reed that is able to survive a flood: the force of the current causes it to bend down, but afterwards it rises up again. When a boy has been scorned by the girl he loves, he cannot forget it. Elsewhere *madnáta* is changed into *buláwā-* (I wish I were; or: we wish we were). The second part is left out in 347, but in the next verse (348) there is a reference to a flood.

161 Your answer is not to the point, your reasons are valueless.

165 I am discovered: my reasons are no good.

166 Let us do it in such a way as to be happy together.

169 *Ínna* for *itnna*: who?

171 Here *garēxáy* (or *garəyğáy*) is said to mean "hill"; elsewhere, 313, 372, 397, it is said to mean "shallow water". I think the latter information is the more reliable.

Nā pē ordén di babáy / Dariyáy bakkán daráyďďy / Babáy nĩmbág* agpúláy /*
175 Bató alindodóáy / Ta-nág adón anúmáy / Naldób adón tubítub / Nasáya nam
adamáy / Bando a di madamáy / 180 Aligdaám magtúgáy / Ditánā-la madásáy /*
 (the) hill / What can be done with (the) order of a woman / Destroyed not
 a *daráyďďy* (cf. 65) / A woman good in reasoning / 175 A stone moving* /
 Fell (the) leaf (of the) *anúmáy* tree (cf. 37) / Wilted (the) leaf (of the) *tubítub*
 vine (cf. 37) / It has more branches than an *adamáy* tree (cf. 70 and 86) /
 An order that is not forgotten / 180 Strengthen* propping up (cf. 130) /
 Even though I be beaten (cf. 131) /

Texts obtained from YADAN, a Nagbabalayan man (O dialect, K branch).

Refrain : *Sallén dumáy dummayy*. (Repeated after each verse.)

182 (B) *Kiddé uwáyá- ni baláy / (B) Tánin daké- to uráy / To la adú*
ya anrād - (G) Di tumbón na nēbág / 185 Da-tá na abibbá- a biyág / Úráyna*
di kalakkán / Umándā- ipalsiyád / Mātánta kiyá xabí / Ababbál* kid ye*
biyág / 190 Ta umánta kid da itaráy / Úráy no didā- xandás / Umánta kid*
da idu-duiyás / Bakkánta kid da mi-dág / Umánta kid iáyáb / 195 Ta kid
pinankabiyág / Didā- kud ituppiyág / Úráy no didā- káyāt / Umánta na ilibāt.

182 Here inside the house / There is someone now (with) bad thoughts*
 (cf. 1587) / That is much romping – Of the gathered men / 185 We who (have)
 a short life* / Even though he (or : she) does not have mercy on (me) / They
 come to drive me away / We are here in the night / Short this life (cf. 185) /
 190 As we come to run away with them / Even though I am not their liking
 (cf. 45) / We come to make them stumble / We do not wait upon them /
 We come to call them / 195 As this is living / Do not throw me out / Even
 though you do not like me (cf. 45) / We come to take (them) away stealthily.

172 *Ordén* is a Spanish term.

173 *Nĩmbág* : from the Iloko *naimbág*.

175 Nothing stable.

179 *Bando* is a Spanish term.

180 Strengthen your words, see that you answer me well.

182-198 My informant entitled these texts : *Ugđyam* ; but this is evidently a mistake, as they are clearly *dēwas* of the *salén dumáy* variety.

183 Some ill-minded person is present here.

184 *Nēbág* : wearing a G string.

185 Except 615, 803, 808, where life is said to be good, Isneg singers usually refer to life as short or sad. That is probably the reason why they sing : they want to make life agreeable so that they may enjoy it. This idea is clearly expressed in 687 : "Life is sad if you do not make it happy", and, coupled with 632, "singing explains the meaning of life", it clearly leads to 695, "sing in order to be happy", and to 557, 564, 586, "let us sing or romp during life". In two cases, 218 and 811, they refer to "the custom of the living" : courting and marriage. Variants : *biyág*, *matóláy*.

188 *Mātán* : an unusual form, from the stem *atán*, "there is" and the prefix *ma*. We are here for the whole night.

189 *Ababbál* for *abibbá*-.

191 *Xandás* : intention, propensity, liking, love.

195 This is life.

Texts obtained from UMILA, an Abbil man (O dialect, Abbil branch).

Series a

Refrain : *Salén dumäy dumäy-dy*. (Repeated after each verse.)

199 (B) *Tóläy a lamalámäy* / 200 *Daké- buyásmo babäy* / *Allá- biyágmo babäy* / *Gáputtā- lipalípäy* / *Ta-múg nebalindúnäy* / *Babäy tagtaggé matäy* / 205 *Tóläy magtagibabäy* / *Tóläy abäy ya uräy* / *Ab-abbút na ammóm kaw säy* / *Āwánmo turäy babäy* / *Sinnámmo kud da babbäy* / 210 *Maddída ka laláki säy* / (G) *Allá-mo agó säy* / (G) *Turānka taggé maddi matóläy** / (G) *Diyā- m- magnaturäy* / (BG) *Lu-sáw-o ma- to matäy* / 215 (B) *Dallám* uräymo babäy* / *Turānka bakkán maisäy* / *Ūrāy lugúd ma- ta äy* / *Gañäyta am matóläy* / *Uräymo nad iyān babäy* / 220 *Piyānko neatóläy ne babäy* / *Dínā- liblib-ān babäy* / *Ta ōg -ōg ya pinagbiyágko säy* / *Āwán turäy da babbäy* / *Maddiyā ki apaggitóläy* / 225 *Atā- bagówā- ma- säy* / *Itakdynā*- kud ka baläy* / *Ta illódnā- ka bāybäy* / *Púso- di makagáwäy* / *Baggi- di makatóläy* / 230 *Iyā- sa-dá salása* /

199 A man among the *lámäy* herbs / 200 Bad your song woman / Is to be pitied your life woman / I take hold of (a) *lípäy* vine (cf. 138) / A tall tree almost falling down / A woman nearly dying / 205 A man looking for women / A man (with) a large mind (cf. 93) / The only hole which you know "you" indeed* / You have no authority woman / Look at the women / 210 They do not like men (males) indeed (cf. 45) / You are to be pitied boy indeed* / Why do you almost refuse to live / I cannot help it* / I loathe to die / 215 Deep your thought woman (cf. 93) / Why can you not be courted / Even so thus now* / Our custom to live (cf. 212) / Is your thought that, woman / 220 I like the way was made a woman* / Do not (slander) me behind my back woman / As foolish my life indeed (cf. 20) / Have no authority the women (cf. 208) / I do not like a newly made man (cf. 260) / 225 Because I am a young man indeed / Let me enter the house (cf. 979) / So that you drown me in the sea (cf. 979) / My heart cannot rule / My body cannot make a man / 230 I remnants* only (cf. 20) / Long (the) going down of the river (cf. 146) / I come

207 This refers to the vulva.

211 The reason is given in 1006-1007, with further developments in 1319-1320.

212 *Matóläy* : literally, to be made man, to become man.

213 Literally : I have no authority (*turäy*) over it.

Such and similar verses are often sung by a boy, in which case he probably wants to say that he can do nothing if the girl is unwilling to accept his advances, as may be seen by 1562, 1574, 1659, where this idea is fully expressed. Variants : *magnaturäy*, *makaturäräy*, *makagáwäy*, *makaparnäy* (all synonyms), *matáräy* "to manage".

215 *Dallám* for *adallám*.

217 Never mind.

220 The way she was made man, her form.

226 *Takäy* : literally, "riding a canoe".

230 Some of my informants told me that both terms meant "remnants" ; others that *salása* meant "remnants" and *sa-dá* "only". All this goes to show that these terms have become more or less obsolete. Anyhow *sa-dá* does not mean "only", as is shown by its use in 284 and in 1448, 1466, 1473, but "remnants", as is shown by 1172, where its Spanish equivalent is used. *Salása* probably means "only" ; if its meaning is "remnants", its use is a mere pleonasm, as it is always coupled with a word that means "remnants".

Adaddú saglód ned wánag / Umánñā- makigāyyám / Kīdē- nō balásāñ / Babbāy dakid babalāy / 235 Alūt adú ña nasarmāy / Ripiripanmo babāy / Balāy pūbri ña tólāy / Īdē giyānta babāy / Diyā- ki ōg-ōg ña babāy / 240 Diyā- ki marababāy / Āyo kō anāyāñ sāy / Pag-agiyanāñ dató adú wa babbāy / Maggáputka aggída tólāy / Pamaligdá ka urāy / 245 Sipātammo ya bantāy / Dálēnta magibabbāy / Nannā ma- dāyá babbāy / Turānda sumassāñkāy* / Imliyanmo daid tólāy / 250 Dālēn nasipasipāy / Tomóbil* árig da babāy / Túdogka main babāy / Umánkami ña agibabbāy / Bawidā(n)mo ya balāy / 255 Taddónta no magarnāb / Lakása* ña naram-āy / Tanānda* am da tólāy / Ummāññā- pē ikāw sāy / Diyā- ki dadāñ tólāy / 260 Piyāñko apaggitólāy / Lu-sáwko apaggibabāy / Alūt bittí- ya urāy / Tólāy a barāyábāy* / Magbanbantāy ke akāy / 265 Ta tagāy ma- káw ñin matāy / Tólāy ki ginginúbāt / Daké- ta pinilipilāt / Madmādnā- kud babāy / Masissināñ urwām babāy / 270 Ittó lugúd ya nāñko pē sāy /*

to make friends / With this girl / Women of the town / 235 Too many who are scorned / Find it out woman* / (The) house (of a) poor man / This is our station woman* / I do not want a foolish woman (cf. 20) / 240 I do not want an imitation woman* / A tree at Anayan indeed / Where stay many women / Take hold of them man* / A strengthening of the mind (cf. 130) / 245 Cut grass on the mountain (cf. 130) / Our road to look for women (cf. 79) / What can be done with the women / Why do they put the legs over each other / You envy the men / 250 A road branching out (cf. 70) / Automobile* like the women / Sleep now woman (cf. 1522) / We come to look for women* / Put an obstruction across the house* / 255 Our protection when it rains heavily (cf. 144) / A trunk possessed (with a ghost inside) / They court her inside the men / I am like (that) also "you" indeed / I do not want an old man / 260 I like a newly made man (cf. 224) / I loathe a newly made woman / Too small a mind (cf. 93) / A man who is very big / He (or : she) is watching his (or : her) grandfather / 265 As he almost "you" now dies / A man in the forest / He is bad because he is full of scars / Do you lower my reputation woman / Is visible your thing* woman / 270 That is really what I say indeed / I point at their

236 Look for my love.

237 *Púbri* : from the Spanish "pobre".

238 The place where we stay.

240 Between girl and widow.

243 Love them.

248 *Sumañkáy* : a boy and a girl who sleep with their legs over each other. Isneg youngsters often sleep like that without, however, going any further.

252 *Tomóbil* : from the Spanish "automóvil".

252 Girls are like automobiles. Why ?

253 These two verses are joined in 1570.

254 Usually a strip of rattan.

256 *Lakása* : from the Spanish "la casa", "the house" ; probably derived from the Spanish "caja", "box".

257 *Tanāñ* : to court a girl inside the boy's own house.

263 *Abáy* is the usual term for "big".

269 "Thing", in Philippine languages, is a decent term for "genitals", especially "of women".

*Toldowánko da ka bittáy** / *Dída ma- maŋgi-ná da babbáy* / *Úráy ma- pē nála sáy* / (B) *Úráy ta akkánko binláy* / 275 *Úráy masínán da adú a tóláy* / *Nēmád babáy ná na-láy* / *Nadaké- ma- pē ummán kiyán sáy* / *Turānnā- nepasípáy* / *Kandéd adú wa babbáy* / 280 *Bakkán baggi- masakitán sáy* / *Gañáyna yān ya tóláy* / *Úráy lugúd dim ta áy* / *Bakkán mamadaké- kiyá- sáy* / *Sa-dá uráymo babáy* / 285 *Inalā- dató dadúma ná babáy* / *Pinamatab-áyda ka isá tóláy* / *Impatáyō- ma- umánmo aggurauráy* / *Nasilowán ka uwáy* / *Atán áyamko ná tóláy* / 290 *Nasulsulit manla-sút* / *Ŋam napiyá ma- no miḡpá-* / *Ta namít ya mañuwá* / *Al-alakkānnā- babáy* / *Dinā- padón a patáy* / 295 *Lu-sáwko id magsarmáy* / *Ta bakkánko ma- gañáy sáy* / *Díta bumalbalikát* kadéd adú a babbáy* / *Naskó- uráy ded ballás* / *Bagówā- balagóbag** / 300 *Allá- sinánmo babáy* / *Diyā- makaturáry** / *Maglilikus ya buyás* / *Bakkán ma- kaw napiyá* / *Pandá buyásta ballás* / 305 *Luwáko sumagarbáy* / *Lu-tā(n)*mo ya* / *Paadaad-*

small one / They do not listen to (it) the women / Never mind indeed / Even so as it is not my share* / 275 Even though see it* many men / Knew (the) woman who slept with her lover* / It is bad like that indeed / Why am I separated (cf. 70) / From the many women / 280 Not my body sore indeed / The custom that of a man* / Even though you won't now / She (or : he) does not slander me indeed / Remnants your thought woman (cf. 230, 20, 93) / 285 Took it the other women / They overpowered one man / Flown your thinking / It was caught in a noose of rattan / I have for a plaything a man / 290 It is hard to uncover* / But it is good if it is thrown away* / As is sweet to act* / Have mercy on me woman / Do not land me in death* / 295 I loathe scorning / As it is not my custom indeed / Let us not talk to the many women (cf. 76) / Near (the) thought of the girls* / I am a young man new / 300 Is to be pitied your sight woman / I cannot help it / Returns the song (cf. 149) /

271 The latter term stands for "vulva".

274 A vulva belongs to a woman, not to me.

275 It : the "share" of 274.

276 *Alláy* : passing the night at the house of one's betrothed.

281 That is a man's custom. The two syllables of *náyá*, "of a", are separated by *yān*.

283 *Mamadaké-* : to make bad, to give out as bad.

290 To have sexual intercourse.

291 It : the cover.

292 To have sexual intercourse.

294 This verse occurs several times ; in some cases it is preceded or followed by other words. Variants : *padón*, *idón* ; *patáy*, *anrād* "romping", *palón* "wave", *pádón* "name of a place".

297 *Balikát* : pronouncing.

298 They are almost willing to have sexual intercourse.

299 Another informant, 1424, told me that *balagóbag* meant "not handsome" (?). *Bagó* means both "young man" and "new", and I presume that the two terms *bagó* and *balagóbag* are synonymous, like *babáy* (ordinary term) and *balabáy* (only used in songs), "woman".

301 *Turáry* or *turáy* : authority. I have no authority over it.

Turáry is probably derived from *turáy*, in the same way as *balabáy* from *babáy* (cf. 299).

306 *Lu-tān* : literally, open.

*duwánta babáy / Paganradánta ma- sáy / Iggéta di mammatáy / 310 Gápüttá-
kô adamáy / Lukatá(n)mo ya baláy / Piyá uráy ni babáy / Suy-ágnā- kô garēgáy /
Séno napiyá ya uráy / 315 Dinalápusna gaddáy / Diyós naguraúráy / Balika-
tánmo ya dēwas / Tontonóham dumáy-áy / Diyā- gumdi ka saw-áy / 320 Bagówā-
uraúráy / Kappiyānam maguráy / Magallowād da babbáy / Bató alindodóáy /
Namissānā- kam niltuáy / 325 Lappúg to naglannuwáy / Magiddagēl ya baláy /
Iyā- magpa-paipáy / Iyā- magpaninnáláy / Tallu-banān na bantáy / 330 Dinā-
isipapáy / Bárus to nagtotówáy / Bárus ni-dān ka bēbáy / Bárus nasipapáy /
Tānin idot mamantáy / 335 Talāytáyān ya bantáy / Pagpagmaāt manin sáy /
Buyásko din to nawandāt / Adaddú din to pinagbiyág / Diyā- gumdás ki pinag-
biyág / 340 Kulkulilis bokál matá- / Lanádko kadéd ballás / Lumdaān ya púso-
ballás / Búlan totó ya tumam-ág / Búlan to magmasaad / 345 Diyā- piyān ded
ballás / Alā-nā- ballás – Taddónnā- no magarnāb / Buláwta ma- taga-lāt /
Dannáp to kumaradákad / Algáwwin ne ballélas / 350 Tānin gumdó to pagmaāt /
Nabuyág kid to taga-lāt / Maglanlannáw to sināg / Arnāb id to sumunbāt /
Úráy magsilsilín* ya baggim / 355 Allá-nu babbáy – Ta umándaáyo pagan-*

It is not "you" good / It is the end of our song girl / 305 My tears trickle down (cf. 120) / Begin the (refrain) / Let us prolong it woman / Let us romp with it indeed / Until we die / 310 I take hold of an *adamáy* tree (cf. 138) / Open the house / Good (the) mind of the woman / Push me into shallow water (cf. 979) / So that be good the thought (cf. 979) / 315 She (or : he) ran against (a) landslide (cf. 139) / God thought it (cf. 154) / Pronounce the song / Straighten (the) song (cf. 130) / I do not scoff at excellency (cf. 93) / 320 I am a young man worthless (cf. 20) / Improve thinking (cf. 93) / Are careful the women (cf. 128) / A stone moving (cf. 175) / Once I stumbled (cf. 156) / 325 A dead tree produced new leaves (cf. 92 and 140) / Leans the house / I stand at the tail (cf. 133-134) / I am at the side of the middle (cf. 134) / A covered mountain (cf. 155) / 330 Do not remove me (cf. 70) / A wire that went in different directions (cf. 70) / A wire reaching the sea / A wire branching out (cf. 70) / Here is now Idot walking on top of the mountain (cf. 62) / 335 Bridging over the mountain* / It is early morning again indeed (cf. 43) / My song (optative) what is clear / Long (optative) the life / I do not envy life (cf. 359) / 340 Is to be pitied (the) ball (of) my eye / My looking up at the girls / Sorrows my heart girl / (The) moon truly appears / (The) moon has a position (of authority) / 345 I do not like the girls (cf. 45) / Take me girl – Take me for a cover when it rains heavily (cf. 144) / I wish we were *taga-lāt* reeds (cf. 159) / (The) flood roars / It is the day already of the girl / 350 Is now coming the early morning (cf. 40) / Are blowing the *taga-lāt* reeds / Becomes temperate the sunshine (cf. 69) / Heavy rain answers* / Even though be shining your body / 355 Have

334. *Idot*: an *Arān* spirit.

335 When walking from end to end.

The bridge is mentioned several times, usually as a man's attribute. Variants : *talāytáy*, *tagāytáy*, *balatáy* (cf. 401, 36, 1103, 1587. Compare also 155).

353 Heavy rain will follow.

354 Whenever the Iloko term *silén* or its equivalent *siláp* are used, especially in verses that consist of several sentences, the statements have always a distinctive Iloko

annáy / Ippáyta dató ańrăd / Allă-mo bėlas – Ņă meárig ka buyás / Nebalin-dúnáy to taggăt / Diyă-gumdás – Kiyă pinagdėwas da ballás / 360 Diyă-gumdás – Ki pinagbiyăg ned ballás / Umánmo idandandán – To linság a buriăn / Lu-tă(n)mo man to dinilasăn / Nańalńalúg ya buyásmo bėlas / Umánmo man kaw idandandán – To básimo a buriăn / 365 Pu-pusă- bokál mată- – Lanădko kadéd ballás / Dėwasta man nad to nagpăppăyă- / Umánta magdiwdėwas – Kitó baláy ded ballás / Sínăg* no pagmaăt – Ya umánta agdėwas / Gawád ńa dagapágap* / 370 Baláyko to magdėwas /*

mercy women – As we come to soothe you (cf. 84) / Let us apply* the romping / You are to be pitied a girl – Who is compared to a song* / Almost falling down the *narra* tree (cf. 203) / I do not envy – The singing of the girls / 360 I do not envy – The life of the girls / Come to distribute – The *bási* brewed from *buriăn* sugar cane / Open please the *dinilasăn* jar / Is superficial your song girl (cf. 93) / Come please “you” to distribute – Your *bási* from *buriăn* sugar cane / 365 White (the) ball (of) my eye – (Through) my looking up at the girls (cf. 340-341) / Our song (optative and interrogative) has wings* / Let us come to sing – At the house of the girls / (At) sunrise early to-morrow – We shall come to sing / Betel leaf that is bad / 370 My house sings* /

Series b

Refrain: *Salén dumáy dumáy*. (Repeated after each verse.)

371 Lăylăy adŃn dalăyďđy / Tarbătka ka garăygăy / Ta-păwda ka nalanáy / Pu-dámmo* kud ya bantáy / 375 Ma-lădmo nad ya anităp – Napiyă pagwată-*

371 Dry (the) leaf (of the) dalăyďđy vine (cf. 37) / You go down in shallow water / They catch it in still water / Cut the mountain (or: Cut it on the

flavor, which shows that they did not originate among the Isneg. Here are a few proofs: sometimes the whole verse is pure Iloko; the terms *ďđin* and *bittuwén* (or *bittuwín*) follow the Iloko spelling, the latter term being generally used with the Iloko article *tí*; the term *siléń* is often spelled *silín* (instead of *sildń*) and its accentuation is not always the same; even when the term *siléń* is absent in comparisons with a *bittuwén* “star”, *páris* “equal”, which is quite common in Iloko (from the Spanish “par”), takes its place; sometimes we meet with impossible juxtapositions: “shoes of skirt”, and so on. There are many variants in the ideas and in their expression. Sometimes the girl is said to be shining, or she is compared to a star, or both statements occur in the same verse; the boy is ashamed to wake her, etc. Sometimes she is scorned: “Although you be shining, I do not love you; I feel no shame in your presence; I fingered you all over”. In one case, 860, the girl is ashamed to awake the shining boy.

356 Let us play. This verse occurs several times with unimportant differences: *ippďyta* or *ippďytada*; *dató* or *to*; *ăńrăd* or *magăńrăd*.

357 Your song is worse than mine.

359 *Gumdás*: to envy, to emulate, to try to overcome.

361 *Idandán* “to bring near”, “to distribute”.

366 Should our song not have wings? Would it not be good if our song had wings?

368 *Sínăg*: literally, sunshine.

369 *Dagapágap*: creeping over the ground.

370 Let us sing in my house.

371-384 My informant did not tell me to what class of songs these texts belong, but they are evidently *dėwas* of the *salén dumáy* variety.

*wat** / *Gáputka ka dagonsläy* / *Gáputta no maläyläy* / *Napánaddā-ñam lámäy* /
Algáw pinagsisipäy / 380 *Paraguðbäy** *lugúð säy* / *Ínnad nimbág ña biyág* /
*Kaási** *pinagbiyág* – *Liyaliyáððäy in-inulnäy* / *Kaasiyánnā- absát** – *Liyali-*
yáððäy in-inulnäy / *Allā- biyágko matäy* – *Sinnán da tóläy* /

mountain) / 375 Can you cause to sink *anitáp* wood – It is good for a *watáwat*
 beam / Take hold of the *dagonsläy* shrub (cf. 138) / Let us grasp it when it
 is dry (cf. 138) / I am better than *lámäy* herbs / Day (of) separation (cf. 70) /
 380 For good-bye thus indeed / Who (has) a good life ? / Is to be pitied (the)
 life / / Have mercy on me brother (or : sister) – / Is to be pitied my
 life (that) dies – See it the men /

Series c

Refrain : *Salén dumäy dumäy-äy*. (Repeated at least after verse 386.)

385 *Ta-múg nebalindúnäy* / *Gáputtā- lipalípäy* / *Bárut nasi-pasípäy* /
Bárut ni-dāñ ka bēbäy / *Allō- biyágmo kaw säy* / 390 *Baläy nebalindúnäy* /
Agiñlāloa kaw säy / *Pandō buyásta babäy* / *Patūliyámmo ma- säy* / *Nañe-*
maddā(n)mo kaw säy / 395 *Nēmádko kō anúmäy* /

385 A large tree nearly falling down* (cf. 203, 358) / I take hold (of a)
lípäy vine (cf. 138) / A wire branching out (cf. 70) / A wire reaching the sea
 (cf. 332) / Is to be pitied your life “you” indeed / 390 A house nearly falling
 down (cf. 385, 203, 358) / Have mercy “you” indeed / It is the end (of) our
 song woman (cf. 304) / Bring it back indeed / How did you know it “you”
 indeed ? / 395 I knew it at the *anúmäy* tree /

Series d

Refrain : *Sálen dúmäy dúmäy-äy*. (Probably repeated after each verse.)

396 *Aligdaám magtu-gäy* / *Tarbátā- kō garēgäy* / *Läyläy adōñ daläyððäy* /
Dínō- supēg supéläy / 400 *Diyō- apaggitóläy* / *Dínō- dumān tagäytäy* / *Gapúttā-*
lamalámäy / *Dínō- padón ka patäy* / *Naldógā- o naläyläy* / 405 *Daním nasi-*
pasípäy /

396 Strengthen propping (cf. 130, 180) / I go down in shallow water
 (cf. 372) / Dry (the) leaf (of the) *daläyððäy* vine (cf. 37) / Do not (make) me
 your share (among the) weak ones (cf. 22 and 119) / 400 I do not want a
 newly made man (cf. 224, 260) / Do not take me for a bridge (cf. 335, 1103) /
 I take hold of *lámäy* herbs (cf. 138) / Do not land me in death (cf. 294) /
 I am wilted dry (cf. 37) / 405 Water branching out (cf. 70) /

373 *Ta-páw* : catching a ball, etc. that is thrown.

374 *Pu-dán* : To cut a rope, a cane, etc.

375 The *watáwat* is used in the cane mill.

380 *Paraguðbäy* : from the Spanish “para”, “for”, and the English : good-bye

382 *Kaási* is an Iloko term.

383 *Absát* : from the Iloko *kabsát*.

385-405 This and the next series were said to be *dēwas* : they are evidently of the *salén dumäy* variety.

385 This verse was said to be sung by a boy, the next one by a girl, and so on alternately. I believe, however, that 392 and 394 are sung by a boy, 393 and 395 by a girl.

Texts obtained from POKOL, a Bayag man (O dialect, Bayag branch).

Refrain : *Sallé dumđy dummaßy*. (Repeated by my informant after verses 410-411, 413, 417-423.)

406 *Sallé dumđy dummaßy** / *Aránuwinnin** *babbđy* / *Tōmántada** *dum-mađy* / *Marbás balđy di babbđy* / 410 *Mańrág a maglannuwađy* / *Mánko gabđyan di babbđy* / *Dumsāgin di tólāy* / *Matđy a di maglannuwađy* / *Naggandđyā- a bēbđy* / 415 *Umánā- umabēbđy* / *Adató adú a babbđy* / *Tōnág** *nató barańđy* / *Dita umad-adanní - Kadató adú nagsinalí** / *Dita umat-atútud - Adú adú nagbúńot** / 420 (G) *Dita sumipasípāy - Adú adú nagbisńđy** / (G) *Al-allá-da ńa matđy - Kitó ańuwá dató nagbisńđy* / *Alá-mowin to gansá - Ta dumsāgta ńa simamatá** - *Ta máńta magur-uréra- /* (G) *Alá-mo to lúdāg - Ta máńta magan-antāg** /

406 / Up now women / As we come to sing / Breaks down (the) house of the women / 410 It sheds its leaves producing new leaves (cf. 92) / I come to sing with the women / Sing all together now the men / It dies without producing new leaves (cf. 92) / I come from the sea / 415 I come to approach (416 ; cf. 76) / The many women / Inside of the canoe / Let us not approach - The many women (cf. 76) / Let us not argue with - Many many women (cf. 76) / 420 Let us not separate from (cf. 70) - Many many men (cf. 76) / They are to be pitied dying - Through the action of the men / Take now the timbrel - So that we sing together with open eyes - So that we come to play the guitar / Take the drum - So that we come to beat the drum /

Texts of *Salén dumđy* (Bo dialect)

Obtained through the courtesy of SERVANDO GARMA, an Iloko teacher, at Karagawan.

Refrain : *Salén domđy dommaßy*. (Repeated after each verse.)

424 *Lā-nu** *o ballás ko súyab* / 425 *Lekdó a mańaliwagkás* / *Máńta agdewdēwas* / *Matá- agtadatáda-* / *Lasgás mamidduwa mańyād* / *Mēlugka kid gurāy-đy* / 430 *Lámadko kid lumańād* / *Manálanka kad** *kudiyépat* / *Sar-đynā-*

424 Take girls to the song (?) / 425 / Let us come to sing / My eyes are shedding tears (cf. 120) / Flowers twice opening / You love thinking (?) /

396 This verse was said to be sung by a boy, the next one by a girl, and so on alternately. I believe, however, that 397 is sung by a boy, 398 by a girl, and so on alternately.

406-423 These texts were entitled : *Dēwas*, but they are evidently of the *salén dumđy* variety.

406 All verses are sung by a boy, except 420-421, 423.

407 The adverb *in* is repeated twice.

408 *Tōmán* : from *ta umán*.

417 *Tōnág* : from *to unág*.

418 *Nagsinalí* : wearing *sinalí* bracelets.

419 *Nagbúńot* : wearing *búńot* beads.

420 *Nagbisńđy* : parting their hair.

422 *Simamatá* may also mean "in the sun".

423 In Isneg songs *magan-antāg* often means "to converse", "to sing".

424 *Lā-nu* : probably *lā-nā*, "take me". Cf. 526.

This is sung by a boy, the next verse by a girl, and so on alternately.

kad ko salpād / Silān āy pi lumtuwād / Matāyā- na umigab / 435 Dēnuwā- na aglūnāg / Wad-óy bānko- ki sirāt / Turpūsānko ya sūrat / Bainnā- a mipánad / Lawanām ya gusímo / 440 Dé-no di- makagnāt / Bái pi róbomo kiyā- / Mēlugā- a magrañiyād / Bainnā- na marumāt / Goypāā- na āwán pāyā- / 445 Nakaási id biyāg / Laklaká mapúkaw / Akkánā- babāy napusá- / Sapúlām ya agsáad / Gamuwāsā- la ki lapāt / 450 Mēlugā- na mañrōttāk* / Pañaásim nēbāg / Ūrāydā- la ilūtāb / Dinā- la iladladilād / Piniyā- la mesañpāt nam maiḥpā- / 455 Ammóm kiyá akkánko pálad* / Pudnó* kam pagañuwá- / Matá- na agnabnabánab / Áwánmo kad lapāyag / Áwánā- naputaputād /*

430 A long time I look up / Walk Kudiepat / Push (?) me to the bank of the stream / Moonlight that appears / I die ? / 435 I am coconut oil that melts* / There is a bench of mine in the bush / I finish the letter / I am ashamed to be faced (cf. 103) / Bring out your *gusí* jar / 440 Lest I cannot strike / ? you joke me / I love to be happy / I am ashamed to be scorned (?) (cf. 103) / I am a crow without wings (cf. 20) / 445 Is to be pitied the life (cf. 382) / Easily lost / I am not a woman light-colored / Look for a position (of importance) / I wash my face with forbidden things / 450 I love to pay the road tax / Have mercy (on me) man / Even though they spit me out / Do not slander me / I preferred being brought home to being thrown away / 455 You know that it is not my fate / Is true what I am doing / My eyes that are shedding tears (cf. 120) / Have you no ears ? / I am not divided* /

2. Dēwas

Texts obtained from BAYDAN, a Tawit man (O dialect, Main branch).

All verses begin with : *o dēwas*

Refrain : *A ag xáyō o oy dómag dēwas*. (Repeated after each verse.)

460 *Madnámo kud to darāg – Maglannuwāy yo mañrāg / Madnámo kud to sallág* – Lumnád da lumsiyād / Daddú taglód ned wánag / Alā-ta no mabāyāg /*

460 Can you be compared to the *darāg* tree – It produces new leaves shedding them* / Can you be compared to the moon – She sets rising / Long

431 *Kad* : cf. *kud*, 7.

435 This idea is mostly expressed in the optative and the verse is usually sung by a boy : he would like to be oil so that he can adhere to the girl. In one case, 712, the melting is denied to the oil.

436 *Bānko* : from the Spanish "banco", "bench".

450 The latter term is a deformed English word : road tax, formerly to be paid in specie or with free labor.

455 *Pálad* : lines in the palm of the hand.

456 *Pudnó* is an Iloko term.

459 I am loyal ; literally : "I am not cut into pieces".

460 Here the meaning of the verse may be different from 92 (the mind producing new thoughts while shedding them through words), and similar to 159 (once a boy has been scorned in his love, it is hard for him to recover from it).

461 *Sallág* : literally, "moonlight".

This verse has probably the same meaning as 159 (cf. 460). Variants : *madná*,

Sagnádko no mabăyăg / 465 *Maghnăăy kodăd ragsá-* / *Magpanpandá to sínăg* / *Xará absăt bumuyás* / *Allá- manín balélas* / *Ta nasikap pē ye ballás* / 470 (G) *Dallám sagnád did nagbăg* / (B) *Kaldínka no pagmaăt* / *Malasúmat taxa-lăt* / *Danni manín to ligná-* / *Darammaxăn to maba-bă-** / 475 *Tait ned dăda kăyăt* / *Mabalintăg pagmaăt* / *Rixas to āwăn dălăg* / *Diya- ammó to kăyăt* / *Pintás babăy kid lawăg* / 480 *Namăt linsăg nă unăt* / *Xandăsko no mabăyăg* / *Balanóbăn to tumbăg* / *Babăy ya agkedu-lăp* / *Tăyyă- ilugko e balás* / 485 *Ta pumandá to daligmăt* / *Siné-mo kud pagănuwă-* /

(the) going down of the river (cf. 146) / Let us take it if it lasts (cf. 1) / I soak it if it lasts (cf. 1) / 465 To tarry in these joys (cf. 1) / Is reaching the limit the sunshine (cf. 39) / Up brother (or : sister) singing / Is to be pitied again (the) girl / As is astute the girl (cf. 143) / 470 Deep (the) soaking* of the men (cf. 464, 93) / You will be a goat early to-morrow morning / Its leaves are dry (the) *taxa-lăt* reed (cf. 37) / Near again the midnight / Comes between the dimness / 475 Pain of him they do not like (cf. 45) / Turns (the) early morning / It is hard for him who has no light / I do not know the liking* / Beautiful (the) women at Lawag / 480 Sweet (the) *băsi* from sugar cane / I like it if it lasts (cf. 1) / A revived corpse answers (cf. 887) / A woman who stumbles easily / I die (through) my love of a girl / 485 As is at the limit the morning / See my acting* /

Texts obtained from UWIL, a Bolo man (O dialect, Main branch).

Series a

487 (BG) *Salsali- dumăăy dumăăăy* / (BG) *Salsali- dumďum duměwas* / (G) *No mawěyă- ka banăg** – *Paňală-nă- ka bakară* – *Panamdammanăňko keňká* / 490 *To-tó- tugantó- tuwě tuwě tuwěto- to-tó-* / *Sallén dumăy dumăăy* / (G) *ippăyko ya paniyó** – *Taximmatónko kiyă ilalbétmo* – *Oxoogăyam oxogăyăman* / (G) *No ináto- yo imao* – *Paninnă(n)mo kiyó ruňátko* – *No ibabă- yo imao* – *Paninnă(n)mo kiyó napiyă nă urăy-o* / (G) *No mawěka kannă aparri* – *Paňgă-*

487 / / When I go to Abulug – Get me a *bakară* headband – For my remembrance of you / 490 / / When I apply my handkerchief – It is my sign for your coming – / If I raise my hand – It shows you my anger – If I lower my hand – It shows you the good mind of me / When you go to Aparri – Buy me (a) dugout – For my remembrance of the good mind

annă pē “what can be done with”, *buldwă* “I wish I were”; *sallăg*, *bittuwăn* “star”; of this it is said that it comes while going away.

470 Their thoughts (soaking) are deep, difficult to sound.

474 *Maba-bă-*: “dim, not bright”.

478 I do not know how to love.

486 Acting: sexual intercourse.

489 *Banăg*: hence *ibanăg*, “people of Banag, Christians”. Abulug is a town in the province of Cagayan, where all Isneg canoes land after their descent of the Apayaw river: it is inhabited by Christian Cagayan.

Keňká is an Iloko term.

492 *Paniyó*: from the Spanish “paño”.

taññā- takolī - Panamdammāñko kiyā piyā urđymo/ 495 (BG) Asin suká gattiñ läyá - Umadāyyókāyo ña burowá / Bantđyka siwāyāñān - Pagdar-darnān a lalpañ / Nalimát mariyá nagbattá - Kalimuttá nebuttá - Sina-páw awittá - Ka ambáw wáxa / (BG) Ta-bāñdā- man ka da-nág - O bilelé bilelé innás áyus idummó dēwas simbám baloló génas / (G) Maglibá-kāyo walá - Nām úrāy ma- pē ñalá - Oxooggāyam ogāyáman / 500 (BG) Mawēyā- pē kanná balāy - Sinnāñko pē silálāy - Oogđyam ogāyáman ogāyam ogāyáman / (B) Magpa-tūliyā- no iddēm - Ya taxēmatón nāyá búlan - Oogđyam ogāyáman / Oxooggāyam oxogāyáman (bis) / Óka* báwan pāl-álí mūd-údi mōn-onná / (G) No mawēka kanná bolowāñ - Pañgataññā- ka buláwan - Panamdammāñko keñká /*

of you (cf. 489) / 495 Salt vinegar iron ginger - Go away *Buroa* / You are a mountain covered with taro - An agglomeration of vegetables / Was drowned Mary crossing the water - Turning (among the waves) thrown away (with boat) - Caught her Awitta - Below Waga / Cover me please with dry leaves - / You dissimulate (your love) all the time - But never mind - / 500 I go to my house - I see *silálāy* plants - / I come back if you give - The sign of the month - / / *Óka* garlic it becomes the last the first* / When you go to Boloan - Buy me *buláwan* beads - For my remembrance of you (cf. 489 and 494) /

Series b

505 *Áyus áyus idummó* (bis) *dēwas* / (BG) *Masiñáñko daridag - Ka ambáw palitaw - Turóññā- óundān - Binalbāg* ulđyan / Lumminát maxilúd - Summadút maxabút - Doddóra sagáy / Inkáyo balínkáyo - Dakami magwawági - Pañgiyóxiyó-kami / Nēnu nēnu - Sinibálo wa kito - Kinnāndo kinnāndo - Ka kabbulóndo / 510 Killikillikillín / Wa-iyá nāyó ināmo - Atān kiyó pasíñan - Kiyó arasiyāñ /*

505 / I see Daridag - Below Palitaw - He always whips me - (With) a cudgel (of) oak / He became greedy eating vegetables - He became lazy fencing - (cf. 520) / Who are you .. - We brothers - We are bustling* / Here this is yours here this is yours - Cooked in a bamboo tube dog meat - They ate they ate - Their companion* / 510 / Where is your mother - She is at the *pasíñan* bamboo - At the place full of thorns /

495 The *Buroa* is a being half bird half man.

This is also a prayer recited by people who sleep on the bank of a river.

501 If you tell me in what month.

503 The last come first.

Óka is a magic term that is pronounced in order to expedite the work. This verse is also sung by losing rowers or workers in the field (preparing a rice field) in a competition.

506 *Binalbāg*: a part of a tree to be used for fuel.

508 We are playing happily.

509 All *do* stand for *da*: they, their. *Kitu* is an Ibanag term.

Elsewhere the third sentence is left out and the dog is said to be the companion of the speaker, not of others.

Series c

All the verses of this series, except verse 513, are usually sung by a boy.

511 *Kawín* (four times) *pawitán** *kabalórikkäy kákko* / *Pasó pasorêret pasoloñlón piyó** del "cut" den "up" *diyégo* / (G) *Kákko kákko* don't try for me – *Kákko kákko** I saw you in that way / *Náni nani nána nây* (4 times) / 515 *Oxogáyam oxogáyáman* (bis) / *Oggáyam ogáyáman* / *Tallódo tallódo* – *Tuttuláyáw patudógāndo* – *Xólodo masabúgāndo* – *Talló abbút ixóndo* / *Sinánko we daridag* – *Ka ambáw palitaw* – *Turónnā- óunálan* – *Binalbág uláyan* / *Nalimát mari-nagbattá* – *Kalimuttá nebuttá* – *Sina-páw sawit ka táwit* – *Kalimuttá nebuttá* / 520 *Summadút maxabút* – *Lumminát maxilúd** /

511 / / .. don't try for me – .. I saw you in that way / / 515 / / They are three they are three – .. their sleeping place – They rush at it they are driven away – Three (the) holes (of) their nose* / I see Daridag – Below Palitaw – He always whips me – (With) a cudgel (of) oak (cf. 506) / Was drowned Marik crossing the water – Turning thrown away – Caught him Sawit at Tawit – Turning thrown away (cf. 497) / 520 He became lazy fencing – He became greedy eating vegetables (cf. 507) /

Texts obtained from PULOG, a Dangla man (O dialect, Main branch).

All verses begin with : *dēwas*, *dēwas*

521 *Alā-nā- absāt* – *Taddóinnā- no magarnáb* / *Dēnuwā- ma-dín ta aglúnāg* / *Maglanlannáw ya sínāg* / *Buláwā- ma- ná taggāt* – *Maglannuwá a mañrág* / 525 *Buláwā- din taxa-lát* – *Mama-siyát ka dannáp* / *Alā-nā- ballás ka buyás* / *Ippáyta to anrād* / *Didā- addáw iwagwág* / *Nā yo rañgás** *ded ballás* / 530 *Dindin-dénnu to linság* / *Nakulkulléla- to matá-* / *Naggát manín to arnáb* / *Turá mañar- arida-dāt* / *Taxáy manín to pagmaāt* / 535 *Umunáttin to arnáb* / *Maglanlannáw*

521 Take me sister – Take me for a cover when it rains heavily (cf. 144) / I am coconut oil (optative) so that it melts (cf. 435) / Becomes temperate the sunshine (cf. 69) / I wish I were a *narra* tree – It produces new leaves shedding them (cf. 460 and 92) / 525 I wish I were a *taxa-lát* reed – It survives the flood (cf. 159) / Take me girl to the song* / Let us apply the romping (cf. 356) / Do not say you will send me away / What can be done with the harming of the girls / 530 Distribute the *bási* (cf. 361) / Are sorrowful my eyes (cf. 340) /

511 *Pawitán* is a white variety of Indian corn ; the rest is not intelligible.

512 *Piyó* for *piyá* : good. *Del cut den up* : probably the English "then cut, then up". "Diego" is a Spanish proper name. The rest is not intelligible.

513 *Kákko* : ? The rest is pure English ; the last sentence means : I know your character.

517 This is a kind of curse. All *do* stand for *da* : they, their.

520 This verse occurs a few times. In two instances the sentences are inverted : in the first case a third part is added ; in the second case (865) the person is accused of having an appetite for swallowing crocodiles.

526 Answer me.

529 *Rañgás* is an Iloko term.

to *sināg* / (G) *Nā ned raigās ded nagbāg* / *Bulāwta ma- limāta- - Nā magbalāy ka xinūbāt* / *Nalumlumād ded ballās* / 540 *Maxudān nā sumināg - Atān kid dō matāyyā-* / *Kāyātā no matāyyā-* - *To adū wa ballās* / *Naxi-bāttin to xinūbāt* / *Nalāmaggin to kalkallāp* / *Bulāwā- din umāyāb* / 545 *Babāy ya di makasinād* / *Xūbāt ta melupluptāg - Balāsañ magbalbaliwāg* / *Bulāwā- din nā nagpāyā-* / *Dīnu sariyā- ka xalā-* / *Nā pē inamgi ded ballās* / 550 *Nā pē sassāt nāyó dannāp* / *Bulāwā- pē nā sillāg - Wadaāñko ya amuwāg* /

Became heavy again the heavy rain (cf. 15) / Why alternating rain and sunshine* / Near again the early morning (cf. 40) / 535 Stops already the heavy rain / Becomes temperate the sunshine (cf. 523 and 69) / What can be done with the harming of the men (cf. 529) / I wish we were a leech - That dwells in the forest* / Are sad the girls / 540 It rains while the sun shines - It comes to pass that I die (cf. 533) / They like it if I die - The many girls / Is dark already the forest / Lasts long already the darkness / I wish I could fly / 545 A woman who cannot keep quiet / A log that is laid down - A girl turning over* / I wish I had wings (cf. 544) / Do not shout laughing* / What can be done with (the) shape of the body of the girls* / 550 What can be done with (the) roaring of the flood (cf. 348) / I wish I were moonlight - I would light the house yard /

Texts obtained from LAMPA, a Dangla man (O dialect, Main branch).

Series a

Sung by either a boy or a girl.

Refrain : *Adómad dēwas*. (Repeated after each verse.)

552 *Annā pē yid sallāg - Lumnād da lumsiyād* / *Annā pē yid taggāt - Maglannuwāy ya mañrāg* / *Madnāta kud kiya taxa-lāt - Mama-siyāt ka dannāp* / 555 *Dēwō dēwō dēwas - Ippāytada to añrād* /

552 What can be done with the moon - She sets rising (cf. 461) / What can be done with the *narra* tree - It produces new leaves shedding them (cf. 92) / Can we be compared to the *taxa-lāt* reed - It survives the flood (cf. 159) / 555 - Let us apply the romping (cf. 356) /

533 This is mentioned more than once and means, I believe, that the song is alternately good and poor. Cf. my explanations under 15 and 69. Variants: *mañar- arida-dāt*, *udān purida-dāsan* or *puridasdāsan* "rain mixed with sunshine", *maxudān nā sumināg* or *sumināg ga maxudān* "it rains while the sun shines" or "the sun shines while it rains".

538 So that we could cling to you.

546 A girl changing her mind.

548 Do not burst out a-laughing.

549 How beautiful is the body of a girl.

Series *b*

Refrain : *Adómad dēwas*. (Repeated after each verse.)

556 *Dēwas ippāytada to ańrād / Dēwó dēwó dēwasta ked ka biyág / Dēwó dēwó dēwas – Addi mewaluwág** /

556 .. let us apply the romping (cf. 356) / .. let us sing during life /
.... – /

Series *c*

559 *Ippāytada to ańrād adómad dēwas* /

559 Let us apply the romping .. (cf. 356) /

Series *d*

560 *Alā-nô- *kabsāt – Taddónnô- no maxarnáb – Adómad dēwas* /

560 Take me sister – Take me for a cover when it rains heavily (cf. 144) –
.... /

Series *e*

Refrain : *Adómad dēwas*. (Repeated after each verse.)

561 *Dēwas lá-nô- kabsāt ki buyás / Dēwas lansa ma-dín nepáta- / Wag kud buyásko ballás / Dēwasta kid ka biyág* /

561 .. take me sister to the song (cf. 526) / .. a nail (optative) driven in / Is there a song of mine girl ? (cf. 110) / Let us sing during life (cf. 557) /

Series *f*

565 *Lá-nô- absāt ki ańrād adómad dēwas* /

565 Take me sister to the romping .. (cf. 526, 561) /

Series *g*

566 *O bililé bililé gēnus éyoy edammo dēwas / Alā-nu absāt ki buyás – O bililé bililé gēnus éyoy edammo dēwas / Úrāyā- di maabsāt – O bililé bililé gēnus éyoy edammo dēwas / Tólāyā- di naandý – O bililé bililé gēnus éyoy edammo dēwas / 570 O bililé bililé gēnus éyus edammo dēwas / Sibam bililé bililé gēnus éyus edammo dēwas* /

566 / Take it sister to the song (cf. 526, 561, 565) – / / Even though I do not become a brother (or : sister) – / I am a man not sufficient (cf. 20, 112) / 570 / /

558 It cannot be expressed.

560 Sung by a boy.

Texts obtained from KIMAT, a Baliwanan man (O dialect, Main branch).

Introduction : *Dēwas dēwas äyóy e dumodēwas*. (This is also the refrain that is repeated after each verse. Each verse begins with : *dēwas, dēwas*.)

572 *Madnáta yo sallág – Lumnád da lumsiyád / Madnáta ya taxa-lát – Mama-siyát ka dannáp / Dēnu ma-dín ta aglínāg / 575 Dindénnu man to linság / Netoytōyuggā- kô linság / Ippáyta to anrād / Luwá- maxalimbúnas / Lá-nā-ballás – Taddónnā- no maxarnáb / 580 Mēluggā- makibuyás / Bakkánta yo wa mālā- / Ittóna am no mabáyāg / Buyás a di mewaluwág / Nā pē bun-ás ned pánağ / 585 Bainnā- pē mepashád / Anrādtada ka biyāg / Tānin naggát to arnáb / Alá-ta no mabáyāg / Páyta magtataléag / 590 Magpinlawāg ya buyás / Netoytōyuggā- kô buyás / To yān nimbāg ga buyás / Asassódā- ded ibanāg / Uwáta annán to xásat /*

572 Can we be compared to the moon – She sets rising (cf. 461) / Can we be compared to the *taxa-lát* reed – It survives the flood (cf. 159) / Coconut oil (optative) so that it melts (cf. 435) / 575 Distribute please the *bási* (cf. 530 and 361) / I am drunk with *bási* / Let us apply the romping (cf. 356) / My tears trickle down (cf. 120) / Take me girl – Take me for a cover when it rains heavily (cf. 144) / 580 I love to sing with (others) / We cannot get (the tune) / There it is if it lasts* (cf. 1) / A song that cannot be expressed (cf. 558). / What can be done with (the) beauty of the plain / 585 I am ashamed to be presented (cf. 103 and 165) / Let us romp during life / Here it is now becoming heavy the heavy rain (cf. 15) / We get (the tune) if it lasts (cf. 1) / Let us apply being happy together (cf. 166) / 590 Is protracted until daylight the song / I am drunk with singing (cf. 576) / That is good singing / They have me as a servant the Christians / What can we do with reference to fate /

Texts obtained from YADAN, a Nagbabalayan man (O dialect, K branch).

595 *Umaddita na magbabálin – Ta ammánan ya mamálin / Ippáyta pē yad buyás – Xapó kadéd ballás / Luwáko sumaxarbáy – Māy bakkánta makaturáräy / Ippáyta pē ya allowād – Ta maddita na magpañpañrād / Um-mānta kiyá di ya matáy – Kiyá láxum ni baláy /*

595 Let us refuse to finish (it) – As he knows now to finish* (it) / Let us apply the song – On account of the girls (cf. 123) / My tears trickle down (cf. 120) – But we cannot help it (cf. 301) / Let us apply the prudence – As we do not want to romp / We are like the one who does not die – Inside the house /

582 After some time we shall get the tune.

594 We cannot go against fate.

595 The final *n* of *ammónan* is the Iloko adverb (*e*)*n*, "already, now"; in Isneg it should be *ammónanin*.

Texts obtained from UMILA, an Abbil man (O dialect, Abbil branch).

600 *Ma-láda nad to taggát – Maglannuwáy a mañrág / Allá- ma- deyó
bélas / Rumbowáy manín to déwas / Atánā- bélas ná umán mepagbuyás / Alak-
kännā- ta dinā- padón ka añrád / 605 Nakulkulilis ya pinagbiyágmo belas / Éña
búña* na arbáb – Napprás a di nagbaggát / Allá- uwád ababbá ná pinagbiyág /
Alút abáy uráy dáyá bélas / Allá- ne bélas – Natáy bakkán nagbuyás / 610 Déwas
atán manín danní magarnáb / Allá- ned arnáb – Nearbit talá ked amuwág /
Umáññā- kaw maggabbuwás / Umáññā- tal-abbán to buyás / Pari-nánmo man
ya déwas / 615 Déwas umáññā- makipassil ka pinagbiyág / Udán to summa-
garbát – Gapó kadéd balélas / Allá- dáyá balélas – No uwád di maatunpál ki
pinagbiyág / Añrád manín to ashád – Dató adi a balélas / Dinā- sarabsabbán –
Na magbuyás bélas / 620 Magkurkurim ya buyásmo bélas / Magpanñā-tada
kud a magdéwas / Dinu abab-án ya déwas / Asiltánmo ya magbuybuyás /
Alakkännā- bélas – Ta dinā- ibuybuyás / 625 Allá- baggio a medéwas / Dinu
ipaspassilbág ya magbuyás / Alakkännā- bélas – Ta dinā- ipaibanág / Dinā- kud
irurumán* bélas / Allá-ta pē ná bagó a pinagbiyág / 630 Tonóñantada to umán
magdéwas / Pina-paúli ya umántada pinagdéwas /*

600 Can we cause to sink *narra* wood – It produces new leaves shedding them (cf. 460 and 92) / Are to be pitied the girls / Emerges again the song / I am here girl coming to sing with (you) / Have mercy on me so that you do not land me in the romping (cf. 294) / 605 Is to be pitied your life girl / Alas (the) fruit of the *arbáb* plant – It fell down without having borne fruit / He is to be pitied who has a short life / Too big (the) thought of the girls (cf. 93) / Is to be pitied the girl – (Who) died without having sung / 610 .. here it is again nearly raining heavily / Is to be pitied the heavy rain – It drizzles all over the house yard / I come “you” to frighten (people) / I come to extricate the song* / Prolong please the song / 615 I come to extol life* / Rain trickled down – On account of the girls (cf. 120) / Are to be pitied the girls – If there are who are not able to conclude life* / Romping again precedes – The many girls / Do not interrupt me – Singing girl / 620 Little by little your song girl / How can we sing / Do not shorten the song / Tighten the singing (cf. 130) / Have mercy on me girl – So that you do not sing of me / 625 Is to be pitied my body about which they sing / Do not fall in singing* / Have mercy on me girl – So that you do not send me to the Christians / Do not despise me girl (cf. 45) / Are to be pitied we young men in life* / 630 Let us straighten the coming to sing (cf. 130) / Returning our coming to sing (cf. 149) /

600 *Déwas*: this word is added at the end of each verse.

606 *Búña*, “fruit”, is an Iloko term; in Isneg *búña* means “young tree”: the *arbáb* is not a tree, but a zingiberaceous plant.

Baggát: rice, fruit, seed, tuber, etc.

613 I come to unravel the hidden meanings.

615 To boast of my happy life.

617 Who cannot marry.

626 Do not begin your song before the other one has finished his.

628 *Irurumán*: from the Iloko *irurumén*.

629 Or: we who have a new life.

Texts obtained from SALINEN, a Bayag man (O dialect, Bayag branch).

Series a

All these verses are sung by a boy.

Dēwas is added at the end of verses 632-633, 636.

632 *Dēwas umdās nákam ned biyāg* / *Dēwas dalañidāñ no mewagnād* / *Dāñā- bāloñko baggāt* – *Bāloñko mekigubāt* / 635 *Dēnu ma- nad to malúnāg* / *O umēka* ña iparmāñ* /

632 (The) song explains (the) idea of life / (The) song prolonged when it is finished* / Give me my provisions (of) rice – My provisions (when) going to war (cf. 909, 1371) / 635 Coconut oil (optative) that melts (cf. 435) / Ho come to give a taste /

Series b

Refrain : *Dēwas*. (Repeated after each verse.)

637 *Dattaxāntada ma- to dēwas* – *Nalagalagiwān ked paratāg** / *Danni manín to pagmaāt* – *Magul-uléla-* de ballás* / *Ēña búña arbáb* – *Napnāt addt nagbaggāt* / 640 *Sinnámno ud ne búlan* – *Dumalañádañ ka dammāñ* / *Sumarná-ne sínāg dámo sisor-áy* – *Ñam āwántada ibuyát* / *Bali-taggantada ud to dēwas* – *Marbá ña addt masipāt* / *Ipalaawagtada ud to magsusunbāt* – *Iddé am-amuwāg* / *Ta newárit yid sínāg* / 645 *Paramátantada pē to dassāg* / *Āwán pīmāg ded tólāy* – *Iddé unág ned balāy* / *Dēwas nāñko pē maxan-antāg* / *To masibāt ted alawagāñ* – *Kitó danní a gidam* / *Allá-tada ma- ka aldāw no daddāñ* /

637 Let us bring down the song – Dried on the *paratāg** shelf (cf. 37) / Near again the early morning – Are sorry the girls (cf. 40) / Alas (the) fruit (of the) *arbáb* plant – It fell down without having borne fruit* (cf. 606) / 640 See the moon – She shines in front / Shines the sun (at the) beginning (of the) sunshine – But we have nothing to sing about / Let us turn the song – It breaks down without being cut (cf. 130) / Let us explain the answering – In this house yard / As is scattered the sunlight (cf. 39) / 645 Let us quicken the singing together / There is nothing to improve the men – Here inside the house / . . I say to beat the drum (cf. 130 423) / That is what is met in the world – At the approach of evening / We are to be pitied in the daytime soon /

633 We sing until the end.

636 *Umēka* : from the Iloko *umáyka*, "come".

637 *Paratāg* : one of the shelves above the hearth.

638 (*Magul-uléla-*, spelled *kulléla-* in 531, and probably identical with *kulllis* of 605 and 340.

639 My informant said that this meant that the girl was married already although she was still a child ; but I rather believe it to be a lamentation of the boy : "The girl will die without having been married", in order to urge his love. My informant may have been led astray by the term *búña*, "young tree" ; but, in Iloko, this term means "fruit" : the *arbáb* is not a tree, but a zingiberaceous plant, and the Iloko term *búña* is often met with in Isneg songs, as will be seen later.

651 Let us answer one another singing until the end of the month.

650 *Paminduwaán na al-alakkán / Ūrăy limúdanta búlan na agpaspas-án / Sańsáńit ted gawăyán na pagiyánán / Déwas atán to antág ne ballás / (G) Allá-ne bagó – Matăy áwán ibuyát / 655 Déwas allá- ne arńáb – Nearbís id am-amuwăg / (G) Déwas bagó umáńta ud na magbuyát / Suńbátammo ma- ud to ipalawăg / Gi-nántada ud to nĩmbăg a buyát / Tonóńantada ma- ud to magsu-suńbát / 660 Allá- ma- ned biyăg – Nńa addi newagnăd / (G) Allá- ned bagó pē na masipusipút / (G) Allá- baggımo na mepasnăg / Liyăwtada mekilanlăń – Biat de inagbańńán / Baliwagántada puńń / 665 Pasurniantada inapplagăń / Pagsurbiyámmo* ya saó ned babăy / (B) Aligpană(n)mo balăy – No áwánmo na agaw-áwăy / (G) Allowădă(n)mo bagó – Taxédka la meanó / (B) Bitté- baggăt nákam ne babăy – Iyá tólăy i balăy / 670 (G) Balowăganmo magnăńăy / (B) Dımo ipper kiyă- săy / Ippérmo kadı tólăy / Bannawăsi magnăńăy / Luwáko magar-arbăy – Makasáno de babbăy / 675 Díta magtagébon – Adú na inagladđón / (G) Luptăgmo to dumatán / Nańrăg adón adamăy / (B) Pa-găńko to urăy – No uměta magallăy / Aniyă* akká- ne babăy / 680 Malıweliwă id urăy / Déwastada no magnăńăy / Naldóg adón dalăyďăy / Ippăytada magan-anannăy / Napandań na urăy / 685 Illodăńmo barańďy – No mapuyát kadı tólăy / Sarsărta ud to*

650 Twice to pity / Even though we finish (the) month altercating / Weeping inside the house where one stays / .. there is the beating of the drum by the girls (cf. 130, 423) / Is to be pitied the young man – Dying without having anything to sing about (cf. 609) / 655 .. is to be pitied the heavy rain – Drizzling in the house yard (cf. 611) – .. young man let us come to sing / Answer the explanation / Let us listen to the good song / Let us straighten the answer (cf. 130) – 660 Is to be pitied the life – That does not reach the end* / Is to be pitied the young man who cannot answer / Is to be pitied your body that is presented (cf. 165) / A shame for us to express our love (cf. 103) – (At the) side of the women (cf. 76) / Let us turn over (the) pillow / 665 Let us turn over (the) mat / Make useful the speech of the woman / Forget (the) house – If you have none going out of town / Be careful young man – Lest you be caught / A small kernel (the) mind of a woman – To the man in the house (cf. 93) / 670 Quicken singing / Do not apply it to me indeed / Apply it to the men / It is good (if) it lasts (cf. 1) / My tears trickle down – Facing the women (cf. 120) / 675 Let us not worry – Many women (cf. 76) / Your gifts arrive / Fell down (the) leaf (of the) *adamăy* tree (cf. 37) / I prize the thought – When we come to sleep together / What is the matter with the woman / 680 Is consoling the thought / Let us sing if it lasts (cf. 1) / Wilted (the) leaf (of the) *dalăyďăy* vine (cf. 37) / Let us apply soothing (cf. 84) / A finished thought* / 685 Bring downstream (the) canoe – If it is visible to

660 That is cut off too early.

663 The Negritos of Casiguran use *neg* and *mineg* indifferently for the past form of the prefix *meg*. Is *inagbańńán* an intermediary between a forgotten *minagbańńán* and the usual form *nagbańńán*?

666 *Surbı*: from the Spanish “servir”.

667 Forget your house when you go away to follow your husband.

679 *Anıá* is an Iloko term.

684 Nothing more to say.

bagébăy / *Biyăgmo to nasđlam* – No *đimo padarondónan* / *Díta makawăyăwăy* – *Bitti- unăg ned balăy* / *Lagíp-o to marámăy* / 690 *Liwiwaánnă- man babăy* / *Kánkô pa-găn ya urăy* – No *đimo íppăy anannăy* / *Talpăđmo to magđéwas* / *Biyăgko to mapugsăt* – *Makasáo de ballás* / *Lintaggánmo** to *óras ńa magđéwas* / 695 *Ipalawăgmo to magđéwas* – No *lagípmo to magrańiyăđ* / *Napiyă no mewđyat ya an-antăg* / (G) *Nđlawă- nagiwa-si* – *Tólăy ma- ka iyá ili* / (G) *Matúdogă- antoni* – *Měyă-* giyăn ne wagí* / *Nđlawă- nagan-antăg* / 700 *Abláđanmo to đéwas* / (B) *Piyăńko la to matđy* – *Mīs-isáo kadé babbăy* / (G) *Nössăppă-ńin iyá balăy* / *Aras-ásanmo dumńăy* – *Ma- to maguraurăy* / *Nasnăg adôn anităp* – *Paggapútăn de ballás* / 705 *Đéwas ma- la paběg* – No *sáo ne ballás* / *Kánkô sánit adé babăy* – *Sánitko kadé matđy* / *Sissă panínut** ne *tólăy* / *Pudnó urăyko babăy* – *Dină- ípusapúsăy* / (G) *Busíđmo id no magnánăy* / 710 *Magallowăgka la săy* / *Allă- ma- la ne babăy* – *Kámmo ammó to urăy* /

the men / Let us play the guitar / Your life is sad – If you do not make it happy / We cannot move freely – Small (the) inside of the house / My memory is dulled / 690 Console me please woman / I do not prize the thought (cf. 678) / If you do not apply soothing (cf. 84) / Bring to the bank of the river the singing / My life is cut short – Facing the girls / Straighten the time of singing (cf. 130) / 695 Explain the singing – If you remember being happy / It is good if is spread open the conversation (cf. 130, 423) / I am dizzy throwing away – Men in the town* / I sleep there – I come (to the) place of my brother / I am dizzy beating the drum (cf. 130, 423) / 700 Stop the song / I like to die – Faced by the women / I am tired already in the house / Make yourself happy Dumnay* – Thinking / Dry (the) leaf (of the) *anităp* tree – Taken hold of by the girls* (cf. 37, 138) / 705 Song everything – If facing a girl / I do not weep on account of the women – I weep on account of those who die (cf. 1042) / Only one (the) thought of a man / True my thought woman – Do not remove me / Your lie if it lasts (cf. 1) (This is a lie of yours) / 710 Take care indeed (cf. 128, 322) / Is to be pitied the woman – You do not know the thought* /

Texts obtained from DAGAMI, a Bayag girl (O dialect, Bayag branch).

Sung by a boy.

Refrain : *Đido ge-đán magballigis anni ăyó onné e.* (Repeated after verses 714-715.)

694 *Lintăg* : from the Iloko *lintég*.

697 Men of this town come to sleep with me.

698 *Mě* : from the Iloko *umđy*.

703 *Dumńăy* : a personal name used instead of a common name for "boy" or "girl", "man" or "woman".

704 According to my informant, this means that the girl loses her beauty (becomes dry) when she marries. I think, however, that the leaf in question rather means "word, speech, conversation, song, etc."; its being dry probably refers to its insipidity or to the fact that it has to come to life by being used, pronounced, sung.

707 *Panínut* is an Iloko term.

711 The thought of the boy; or : how to think.

712 *Dumságā- i datāg – Dēnu a di malúnāg – Dēwas dakiyó pēwad / Magmañmánda o so-so-tán (bis) – Magalásiwda o appán / Magsabátta o agdán (bis) / 715 Aginnalásiwda o appán (bis) / Magsabátta o dālan (bis) – Mamagpaggād to labág – O onné e /*

712 I sing with others on the floor – Coconut oil that does not melt (cf. 435) – / They sit together at the window – They give each other stumps (of a cigar) / They meet at the ladder / 715 They give each other stumps / They meet on the road – Is very good the omen – /

3. Ugáyam

Texts obtained from LAMPA, a Dangla man (O dialect, Main branch).

Refrain : *Ogáyám neogáyám*

717 *Ô babáy ka bolowán – Paspásig a naba-nán / Ô babáy da idáya – Paspásigda napiyá /*

717 Ho woman at Boloan – Entirely rich* / Ho women of the people who live upstream – They are all beautiful (cf. 717) /

Texts obtained from KIMAT, a Baliwanan man (O dialect, Main branch).

Introduction : *Ugáyam gáyamánin ô ugáyam gáyam gáyam*

This is also the refrain that is repeated after each verse ; it was not marked, however, after verses 734-735.

719 *O babáyda na paruméra* / 720 Bagóy dumáyuska na dumallén / Adínka na nasiléñ / Áy babáyka nadíneñ / Lalákiā- napúbri / Pasinsiyám pasinsiyam / 725 Umánko parubarán* / Ádalmo sumaliw-án / Babáyko sumaliw-án / Addiko masorútān / Baba-nán nó ba-nánin / 730 Babáyka na nasiléñ – Nasiléñka nam ti bittuwén / Agmúlañā-* ti bowá – Akkán paám napagbúña –*

719 Ho they are women very beautiful / 720 Young man approach to sing of love / You are a younger brother (or : sister) who is shining (cf. 354) / Ah you are a woman kind / I am a man (male) poor (cf. 20) / Make patient your patience* / 725 I come to try it / Your learning is preeminent / You are a woman preeminent (cf. 125) / I cannot follow you* / Rich rich now / 730 You

717 Similar qualifications of women are frequent, not only among the Isneg, but also among other tribes, and the praise or blame that attaches to them, depends on the name of their abode, as both have to rime. Variants : *naba-nán*, *napiyá* (good), *napusá-* (light-colored), *nalisto* (clever), *naxasaw* (greedy).

719 *Paruméra* : literally, of the first class ; from the Spanish *primera*, "first".

724 From the Spanish "paciencia".

725 *Parubarán* : from the Spanish "probar", "to try, to prove, to test".

728 Follow : understand.

731 *Agmúla* : the Iloko prefix *ag*, instead of the Isneg *mag*. *Naába* : literally, lost in a contest. *Kuwénta* : from the Spanish *cuenta*.

This planting is mentioned several times with various amplifications (732, 840,

Xapó ta naába- ti kuwénta / Agmúlañā- ti aniyúg – Akkán padm napaguggút – Naába- ti panínut / Āy pandilínmo wa pañgilgilih / Āy bain bain – Babáyka ña nepáris ti bittuwén / 735 O kapitánka* ña kañatowán / Bainnā- ña pumarāñ / Baxówā- nagkúrañ / Dodoniyá* ikáw pumarāñ / Lalákiā- nagkúrañ /*

are a woman who is shining – You are more shining than a star (cf. 354) / I plant a betel nut – It did not yet produce fruit – Because short the account / I plant a coconut – It has not yet produced young leaves – Lost the thought (cf. 731) / Ah your skirt that is bright-colored / Ah shame shame (cf. 103) – You are a woman similar to a star (cf. 354) / 735 Ho you are a captain who is the highest / I am ashamed to appear (cf. 103) / I am a young man with shortcomings (cf. 20) / A lady “you” appearing / I am a man (male) with shortcomings (cf. 20) /

Texts obtained from UMILA, an Abbil man (O dialect, Abbil branch).

Series a

Refrain : *O ogáyam*. (Repeated after each verse.)

740 Babáy baggi na tóläy / Nannā uráy ni babáy – Turá pumatpatab-áy / Allā- biyágko kaw säy – Diyā- makaturáräy / Diyā- makas-asiddý – Kadéd adú a babbáy / Āy babáy – Dínā- padón ka patáy / 745 Dēnuñā- ma-dín – Ta umáññā- malúnāg / Kaasiyāññā- ka abáy babáy / Dínā- kud isipasiṗáy / Úráy magsilistlih – Ya sapátosmo a pandilín / Bakkánna- taggé mabáin / 750 Bagówā- nadudúsān / Babáyka ña sumaliw-án / Babáyka ña nastilih / Babáyka ña áññā- piyān / Ta summúkir ya baggim / 755 Úráy sumilapsiláp –*

740 Woman body of a man* / What can be done with (the) thought of a woman – Why always discussing / Is to be pitied my life “you” indeed – I cannot help it (cf. 301) / I cannot approach – The many women (cf. 76) / Ah woman – Do not land me in death (cf. 294) / 745 I am coconut oil (optative) – So that I come to melt (cf. 435) / Have mercy on me much woman / Do not remove me (cf. 70) / Even though shine – Your shoes skirt (cf. 354) / I am not nearly ashamed* (cf. 103) / 750 I am a young man to be pitied (cf. 20) / You are a woman who is preeminent (cf. 727) / You are a woman who is shining (cf. 354) / You are a woman whom I come to like / As was recalcitrant your body / 755 Even though glitter – Your shoes of silver (cf. 354) / I do not come – To be ashamed in your presence my younger sister

1582-1583) that do not seem to make sense and probably contain some hidden meaning that is known only to the initiated. In such a case it is rarely rash to believe that there is something indecent about it, and verses 1582-1583 seem to confirm this supposition and perhaps to give a clue, especially the last one (1583).

734 *Nepáris* : from the Spanish *pares*, the plural of *par*, “similar”.

735 *Kapitán* : from the Spanish “capitán”, “captain”.

738 *Dodoniyá* or *sidoniyá* : from the Spanish *doña*, “Madam, lady”.

740 The form of her (human) body is that of a woman.

748 *Sapátos* : from the Spanish *zapatos*, “shoes”. Your shoes that are skirts : a very strange expression, probably due to the need of a rime.

749 I shall never be ashamed.

Ya sapátosmo na pirá- / Bakkánnā- umán – Mabáin kikáw ádik a balásan /*
Úrāy babáy a napiyá – Maglinlinát ka ugtá / Úrāy babáy a pumré – Maglinlinát
ka mōdi / Allá- babáy annīdi / 760 Appiyānam maguráy babáy / Dinā- palpa-
lakkán babáy / O babbáy ka babaláy / Diyā- pagragsákan / Umánnā- imamán
dinsán / 765 Kínká* balásan a nadinan / Iyá- abáy na tólāy / Diyā- magib-*
ibabbáy / Úrāy adú ya natáram a babbáy / Úrāy pumré ya babáy – Diyā- pē
piyān sáy / 770 Appiyānam magsarmáy babáy / Patūliyánnā- babáy / Dinā-
illód ka bēbáy / Abáy binláy di babáy / Diyā- makagáwāy / 775 Kadéd natáram
a babbáy / Itakáynā- kud babáy ka biráy / Ta illódnā- kitó adáyyó a babaláy /
Babáy o adadduwánta to ogáyam / Ya babáy kiyá bantáy / 780 Ana-madán
na idáy / Allá-na pē ta itón kiá natáram a babáy / Maddí meal-alalláy /
Appiyānam amómān babáy / Tagét no mapada-sán / 785 Idalmá(n)mo maguráy
babáy / Ta al-allá- no awád danní matáy / Dímo ipadpadaddán – To umánta
agog-ogáyam / Ta umántada luguá paggoomomanán / Ta mapánta ma- sinnán –*
Ya umánna pagbalinán / 790 Nañan-anná ded baññán / Dida matoltoldowán /
Diyā- metagibabáyyan / Ta ganáyko pē yān / Ánnā- magib-ibaññán / 795 Kiyá
túlad na babaláy idammán / Pôli- adí binalín / Ta nabáyág a damdamdammán-

(cf. 103) / Even though a woman who is beautiful – She is greedy of venison /
 Even though a woman of the best – She is greedy of *mōdi* fish / Is to be pitied
 (the) woman here / 760 Better your thinking woman (cf. 130) / Do not ask
 me for mercy woman / Ho women in the town / I do not make (them) happy /
 Come to give me betel, cousin / 765 To you a girl who is kind / I am a tall
 man / I do not look for women / Even though there be many beautiful women /
 Even though of the best a woman – I do not yet like her indeed / 770 Better
 your scorning woman (cf. 130) / Make me return woman / Do not drown me
 in the sea (cf. 979) / Large (the) share* of the woman (Compare 1033, 1234) /
 I cannot help it / 775 Among the beautiful women (cf. 768) / Give me a place
 woman in the ship (cf. 979) / So that you bring me downstream to a distant
 town (cf. 979) / Woman ho let us prolong the song / The woman on the moun-
 tain / 780 A cut forehead / She is to be pitied because she was a beautiful
 woman / She does not want to be pitied / Better your conversation woman
 (cf. 760, 130) / Lest it be made worse / 785 Deepen your thinking woman
 (cf. 93, 130) / As he (or : she) is to be pitied if someone nearly dies / Do not
 delay – Our coming to sing / As we come to converse / As we go to see – His
 (or : her) coming to finish it / 790 What can be done with the women / They
 cannot be taught / I do not want to be a woman they look for / As it is my
 custom that / I come to look for women / 795 In the middle of the town in
 front / I regret (that) it was not finished* / As a long time I think about it
 already / I regret I came to see – The many girls / A house reaching above

756 *Ádi* : younger brother or sister, an Iloko term ; *balásan* : girl.

764 *Dinsán* : fourth cousin.

765 *Kínká* : from the Iloko *kenká*.

773 "Share" usually stands for "vulva", sometimes for "penis". Variants : *abáy*, *rañrañáy*.

788 *Luguá* : thus, consequently.

796 What we had been talking about.

kowin / Pôli- umán sinínán – Dató adú a balbalásañ / Baláy pandá gagapñán /
800 Baláy ni akáy a nasaw-áy / Baláy ne ipñáw ña paññarusáysáy / Sinnámмо
ud kánnā- anó magiyán / Napiyá péyañ ñid pinagbiyág / Sinnámмо ud kané*
iyá- ed umabáy / 805 Āwán adú a papatáy /

the knees / 800 (The) house of my grandfather that is tall / (The) house of
 Ipñáw that is ragged* / See I do not, they say, stay / Good always the life /
 Look at me who become tall / 805 There is not much killing /

Series b

Sung by a boy.

Refrain : *O ugáyam*. (Repeated after each verse.)

806 Takó mapánnā- idiyáy dagára / Ō adáyyó takó kabúgaw / Takó nagásat
idé biyágko / Takó innā- met idiyáy papanām / 810 Mapántāyonin ti mapán-*
tāyo papanāñ / Ta gañáy náyá magbiyág yāñ / Ta mapántāyo ña sinnāñ –*
Ya umáñlada pagtuñpālāñ / Pakawanánnā- ádiñko wa balásañ / Ō adáyyó to
umáñko sinnāñ / 815 Takó nalumād idé ña algáw / Takó napiyá kid manín
no laláwa / Takó agudāñ gapó kin ádiñko balásañ / Takó nalumād ni doniyá*
balásañ / Ō gidamin síduñ babaláy / 820 Ō algáwin síduñ babaláy / Āy alā-mo
to aligmamá(n)mo ta mapántadan / Āy pabilgámмо dató napán / Kaasiyánnā-*
man ña nailañtāñ / Ta umáñnā- a banbantāyāñ / 825 Āy nadaké- to manag-
básol / Ta bakkán met ña makaasiyāñ / Ta iyamānantāyon ó wagí / Sénon piyá
ya pinagwawági / Mapántada ñammín kiyá intāyo papanāñ / 830 Ta intāyo
met ña magbuybuyás / Ta pan kitāen ki magkakabsāt /*

806 Ho I go to Dagara / Ho far ho Kabugaw / Ho happy this my life /
 Ho I go also to the place where you are going / 810 Let us go now to the
 place where we go / As it is the custom of the living that (cf. 218) / Because
 we go to see – Where we go to come to* / Forgive me my younger sister /
 Ho is far what I come to see / 815 Ho is sad this day / Ho it will be good
 again to-morrow / Ho it rains on account of my younger sister / Ho sad the
 lady girl / Ho it is evening already over (the) houses / 820 Ho it is day
 already over (the) houses / Ah take your *aligmamān* basket as we go now /
 Ah strengthen those who went / Have mercy on me please heavenly one /
 So that you come to guard me / 825 Ah bad the sinner / As he does not obtain
 mercy / As we are thankful now to the sister / So that it be good to be
 brothers / Let us go all to the place where we go (cf. 810) / 830 Because we
 go to sing / As (we) go to see the brothers /

801 With a deteriorated roof.

802 *Magiyán* : to stay at the house of the girl one married.

806 *Takó* : the same as *o* or *ó*. *Idiáy* is an Iloko term.

809 *Met* is an Iloko term ; in Isneg : *ma-*.

810 *Tayó* is an Iloko pronoun ; in Isneg : *tadá*.

812 What will be our final lot.

Both pronouns are used here : the Iloko *tayó* and the Isneg *tadá*.

817 *Kin* : from the Iloko *ken*, the oblique of the personal article.

821 *Mapántadan* : the Iloko adverb (*e*)*n* ; in Isneg : *ñin*.

831 *Pan* for *mapán*. *Kitāen* : an Iloko term ; in Isneg : *sinnāñ*.

Series c

832 *Taliyánnô- taliyánnô- - Nabilagā- pē pumatô- - Laglagpāt *tumliyô - Meleléwāy ya dilô - A lummawān a matô / Magaṇsiñ a magtádarw - Nā(n)nu nad kiyā- kaw- - Añā- magam-ampáraw - Óton na baniyákaw / Luwáo magar- arbay - Gapó kan da babbáy - Addi magpadpasidáy - A rañrañáy ya biñldáy /*
 835 *Isprínko ña buráyo- - O wáterko di agáyus - But my heart di agdulígus - For my body di agsunúd / Úráy sumilapsiláp - Ti sapátosmo* a pirák - Áwán bassít ti áyát - Ña sumkén kaniyák / Addá áyamko pápa - Nasindánan ka séda* - Áy timmáyb idiyáy manila - Ket inumpá idiyáy palása / Úráy sumiliñsilitñ - Ti sapátosmo* a pandiliñ - Áwán bassít ti bainko - Keñká ádik balásiñ / Agpustpuska man ña bató - Ta tumbúg karáyán bito - Ta pañkitá- ānta ti latñmo ña baró /*
 840 *Nagmúlaak ti daláyap - Nagulgút ñim bidañ - Nagagidāñ ñim buláwan - Nagsábuñ ñim bordádo - Nagbúña ñim bató - Isú dákis narúd ti gásatko /*

832 Change me change me - I am strong still hammering - Be quick to change - Protrudes the tongue - Came out the eyes / He is afraid to lop - You tell me "you" - I come to climb - (To the) top of the *baniyákaw* tree / My tears trickle down (cf. 120) - On account of the women - She does not allow to be approached - The large share (cf. 773) / 835 My spring a source - Ho my water does not flow - .. does not turn around - .. does not go back-wards* / Even though glitter - Your shoes of silver - There is not a little love - That enters me (cf. 354) / I have for a plaything a duck - Tied with a string of silk - Which flew to Manila - And roosted in the square / Even though shine - Your shoes skirt (cf. 354) - There is not a little shame of me - In your presence my younger sister (cf. 103) / Turn around please stone - So that emerges (a) river (from the) pit - So that we see your cleverness young man* / 840 I planted a lemon - It sprouted but (they were) *bidañ* jackets - It bore old leaves but (they were) *buláwan* beads - It flowered but (they were) embroidered clothes - It bore fruits but (they were) stones - That's it bad thus my luck* (cf. 731) /

832 *Nalagpāt* means "diligent". According to my informant *laglagpāt* means "nobody likes" (nobody likes to take my place, although I am very tired). But I presume that he is led astray by the general meaning of the song and that my translation is correct.

835 English: "spring" *isprín*, water, but my heart, for my body.

Buráyok is an Iloko term.

836 Except for the term *zapatos*, which is Spanish, the whole verse is pure Iloko ; but, to be correct, the third sentence should be : *awán ti bassít ña ayát*.

837 *Seda* and *plaza* (*palása*) are Spanish terms ; the rest is Iloko, except *ka* (*séda*), *áy*, *inumpá*.

838 This is pure Iloko, except for the term *zapatos* ; to be correct, however, *silitñ* should be *siléñ*, *balásiñ* (on account of the rime) : *balásañ*, and the third sentence : *awán ti bassít a bainko*.

839 All words are pure Iloko.

This turning of a stone is also mentioned 1580-1581.

840 All terms and particles are Iloko, except *agidāñ* and *buláwan*, which are Isneg, and *bordado*, which is Spanish. *Ñim* and *dákis* : in Iloko, *ñem* and *dákes*. *Bidañ*, in Iloko, means "apron, tapis".

Texts obtained from SALINEN, a Bayag man (O dialect, Bayag branch).

841 *Ô āwánko nen na pagrobarán / Tô babáyka na sumaliw-án / (G) Tô bagóka na umar-áram / Úrăy sumilisilín – Găyádān ne pandilín / 845 Ô gum-dáska ma-dín no daddān / Ô āwántô na sursurbí – Tô umán níd gabi / Āy-ăyáman ne dum* balásan ô / Tô naserbí id saó ne balásan / Nasúdi* ne wagí – Ta nalpás ya saóna / 850 Ô ippăymo na nalaiń / Talagtágammo id urăy / Sagudđyammo to magdamdām / Ô panunútammo ed agiyán / Tô nasúdi na ăy-ăyáman / 855 Awátammo ned agiyán – Sen napiyă buybuyáan* / Nańđyaw dató kálaw – Sumđyawda ka ambáw / Nańđyaw dató ballít – Sumđyawda ka anníd / Nańđyaw dató kilít – Sumđyawda ka antont /*

841 Ho I have no way of trying* / As you are a woman who is pre-eminent (cf. 727, 751) / As you are a young man who is in love / Even though shine – (The) train of the skirt (cf. 354) / 845 Ho you are jealous (optative) soon / Ho we are of no use – As comes the night (cf. 20) / (The) plaything of the girl ho / As is useful the speech of the girl / Brilliant the sister – As is finished her speech / 850 Ho apply it well / Straighten the thought (cf. 130) / Make privileged the thinking* (cf. 130) / Ho think about staying / As it is a brilliant plaything / 855 Accept to stay – So that it be a good sight / Hunted for heads the hornbills – They fly below / Hunted for heads the birds – They fly hither / Hunted for heads the *kilít* birds – They fly thither /

841 Probably because the girl does not admit him.

Pagrobarán: from the Spanish "probar", "to prove, to test, to try".

All verses end in *ugđyam*, except perhaps verses 846 and 855.

847 *Dum*: ? Perhaps from the Spanish "don", "Mr.", for *doña*, "Madam".

849 *Nasúdi*, *nalpás* and *saó* are Iloko terms.

852 Beautify your speech (thought).

855 The stem *búya* is Iloko.

(To be continued)

Khami / Khumi-Vokabulare

Vorstudie zu einer sprachwissenschaftlichen Untersuchung

Von LORENZ G. LÖFFLER

Inhalt:

Einleitung	7. Die Vokale
1. Die Sprachgruppen	8. Die initialen Konsonanten
2. Die Vokabulare	9. Die Präfixe
3. Der Lautbestand	10. Das Zahlensystem
4. Das Tonsystem	11. Die finalen Konsonanten
5. Zum Aufbau des Vokabulars	12. Historische Perspektiven
6. Wörterlisten	Bibliographie

Einleitung

Die Sprache der Khami und Khumi (Arakan Hills District, Akyab District, Chittagong Hill Tracts [Burma, Ostpakistan]) wurde von KONOW im Linguistic Survey of India zur südlichen Chin-Gruppe der tibetoburmanischen Sprachfamilie gestellt (GRIERSON 1904, p. 354). Der Beitrag KONOWS ist, meines Wissens, bis heute die einzige Arbeit geblieben, die einen Vergleich der bisher publizierten Wörterlisten und grammatischen Notizen zu dieser Sprache versucht. Im beigefügten Vokabular des Survey werden jedoch nur Auszüge aus den Listen von LATTEr und CAMPBELL einer aus den Chittagong Hill Tracts erhaltenen Wörterliste gegenübergestellt; eine Übersicht über alle damals publizierten Vokabulare ist nur für die Zahlen gegeben. Eine Reproduktion des gesamten Quellenmaterials lag ja auch nicht im Sinne des Survey, ebensowenig wie ein eingehender Vergleich oder eine Untersuchung phonetischer Regeln. Überdies ist ein solches Unterfangen an Hand des bisherigen Materials ziemlich schwierig, da vielfach schwer zu entscheiden ist, was an den Notierungen der verschiedenen Autoren nun richtig oder falsch ist und wie sie zu lesen sind.

HOUGHTON, der 1895 vier Khami-Vokabulare verglich, bezweifelte auf Grund der Divergenzen in den Notierungen die Existenz von Standardformen: „The subjoined vocabularies of the Kami or Khami language will show to some extent the difficulty, or rather impossibility, of accepting any one as the standard form of such a language as this“ (HOUGHTON 1895, pp. 112 f.). Divergenzen in den Notierungen brauchen jedoch nicht unbedingt auf Divergenzen in der Sprache selbst zu beruhen, und wo solche Abwandlungen der Sprache

selbst erscheinen, können sie nicht beliebig auftreten, sondern sind bestimmten Gesetzen unterworfen. Entgegen HOUGHTON möchte ich behaupten, daß die mögliche Variabilität „in solchen Sprachen“ viel geringer ist als z. B. in den europäischen Sprachen, da bei ihnen die Kombinationsmöglichkeit der Phoneme wesentlich beschränkter ist : jeder irreguläre Wechsel eines Konsonanten, Vokals oder Tons einer Silbe kann ihre Bedeutung völlig verändern.

Die Differenzen zwischen den verschiedenen Wörterlisten sind in der Tat weniger auf wirkliche Unterschiede in der Aussprache als vielmehr auf die verschiedenen Formen oder Fehler der Transkription zurückzuführen. Z. B. schreibt HOUGHTON zu dem ersten der von ihm veröffentlichten Vokabulare : „The words were not altogether taken down according to the accepted system of transliteration, but no difficulty has been experienced in effecting the necessary alterations“ (HOUGHTON 1895, p. 113). Ich glaube mit Sicherheit feststellen zu können, daß ihm bei diesen Änderungen eine gute Anzahl Fehler unterlaufen sind, die sich jetzt, da sie nicht konsequent auftreten, nur zum Teil „ohne Schwierigkeiten“ korrigieren lassen (s. u.).

Wenn im Folgenden wiederum der Versuch einer Retranskribierung der vorhandenen Khami/Khumi-Vokabulare gemacht wird, so deshalb, weil ohne sie eine sprachvergleichende Arbeit unmöglich ist. Interpolieren hilft zwar einiges, kann aber ebenso gut zu Fehlschlüssen führen. Zu diesem Unterfangen ist nicht nur eine gewisse Kenntnis der Muttersprache der Autoren und ihrer Helfer nötig (d. h. vor allem des arakanischen Dialekts des Burmanischen), sondern auch eine Einsicht in das Khami oder Khumi selbst, vor allem wegen jener Phoneme, die den Ohren der ein Vokabular Notierenden fremd sind und sich einer einfachen Umschrift widersetzen.

Während der mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Deutschen Chittagong Hills Expedition unter Leitung von H. E. KAUFFMANN hatte ich von 1955 bis 1957 mehrfach Gelegenheit, mit Khumi-Leuten zu sprechen und selbst eine kleine Wörterliste zu notieren, die ich im Folgenden mit verarbeite. Mein Hauptstudium widmete ich den Mru : unter ihnen traf ich am Twain, einem Nebenfluß des Matamuri, eine Gruppe aus vier Sippen, deren Angehörige in einigen Mru-Dörfern verstreut wohnen und in ihrer Kultur den Mru gleichen, jedoch neben dem Mru noch eine zweite Sprache sprechen, die der der benachbarten Khumi zwar ähnlich ist, aber doch von ihnen nicht verstanden wird. Die Leute dieser Gruppe bezeichnen sich als Rengmitca und betrachten sich als einen Teil der Mru. Über eine Verwandtschaft ihrer Sprache zu anderen Gruppen haben sie keine Ahnung ; ein Vergleich der von mir notierten Wörter zeigt jedoch deutlich, daß sie einen archaischen Dialekt des Awa-Khami darstellt.

1. Die Sprachgruppen

KONOW teilte die Dialekte der ihm vorliegenden Vokabulare in zwei Gruppen, eine nördliche und eine südliche, was der arakanischen Teilung in Aphyä- und Awa-Khami entsprechen soll (GRIERSON 1904, p. 354). Er bezieht sich hierbei auf PHAYRE, der dazu schreibt : „... there are two divisions called

by themselves Kamí vel Kimi and Kúmi, and by the Arakanese respectively Awa Kúmi and Aphyá Kúmi" (HODGSON 1853, p. 15). Im Census of India für 1931 wird für Akyab zwischen Ahraing- und Awa-Khami unterschieden.

Aphyá und Awa sind zweifellos burmanische Wörter, die die Nord- und Südgruppe nach ihrem Wohnsitz am (Koladan-)Fluß unterscheiden: *āphyā* ist das „obere Ende“, *āwā* die „Mündung“. Zu den Ahraing (oder Ayaing) schreibt U BA MYAING (1934, p. 127): „Going up the Yochaung we find the Kami (Awa) and then the Mro and enter upon the Kami whom the Kami (Awa) call *Ayaing*“. Ayaing scheint demnach kein burmanisches Wort zu sein, obwohl es der hochburmanischen Aussprache von *ārōng* „unzivilisiert“ entspräche und von TICKELL (1854, p. 114) auch so erklärt wird. Die Eigenbezeichnung der Ayaing wird von U BA MYAING leider nicht angegeben. U BA THIN (1931, p. 248) transkribiert *Ahraing Khami*, und TICKELL schreibt *Arèng*. Da schriftburmanisch *r* als *γ* gelesen wird, *aing* für *eng* steht und das *h* in Ahraing wahrscheinlich kein Aspirationszeichen ist, sondern der Umschreibung des Kurztons der burmanischen Vorsilbe *ā* dient, sind *ahraing* und *ayaing* gleich *areng*, und Areng wurde mir von den Khumi der Chittagong Hill Tracts als Eigenbezeichnung ihrer Gruppe genannt. Ob Awa ebenfalls eine Eigenbezeichnung ist, wußten meine Informanten nicht zu sagen; es ist jedoch möglich, denn bei U OHN PE (1931, p. 258) heißt es: „They call their language ‚Awa Khami‘“.

Die Mru haben für die beiden Gruppen der Areng und Awa verschiedene Bezeichnungen: von den Areng sprechen sie als den „Khommi“, von den Awa als den „Wakung“. Da das initiale *a* in Awa nur ein Vorschlag ist, dürften die beiden *wa* von Awa und Wakung identisch sein; ob *kung* etwas mit den von PHAYRE, LEWIN, TICKELL u. a. erwähnten „Kun“ (Gruppe der Awa ?) im Arakan Hills District zu tun hat, läßt sich nicht entscheiden. Unklar ist auch, ob sich alle Areng als Khumi und alle Awa als Khami bezeichnen. Insofern die Aphyá mit den Areng identisch sind, dürfte dies nach PHAYRE (s. o.) der Fall sein. Die Nebenform *Kimi* hat PHAYRE von STILSON übernommen (vgl. HODGSON 1853, p. 15); sie findet sich als *kimmi* später noch einmal in LEWINS Vokabular (1869, p. 146).

STILSON (1866) schreibt in seinem Vokabular *k'i-mī*; die vom Autor im Text benutzte anglisierende Form lautet *Kemī*. Offenbar liegt der Hauptton auf der zweiten Silbe des Wortes, das in dieser Betonung auch ins Lokalburmanische übernommen wurde: z. B. schreibt TICKELL (1854) *kumooi* und *koomooi*, die Marma der Chittagong Hill Tracts nennen die dortigen Khumi *khəmūi* (*mi* mit Schwerton wird im Marma [Lokalburmanischen] zu *mūi*). Das LEWINSche *kimmi* hat ebenfalls den Hauptton auf der zweiten Silbe: Verdoppelung des Initialkonsonanten der den Hauptton tragenden Silbe nach (unbetonten) Vorsilben findet sich auch sonst in LEWINS Vokabular, z. B. *kullay* statt *kalai*. Auch SAPTAWKA (SHAFFER 1944) schreibt *khimi*: in seinem Vokabular lassen sich weitere Fälle nachweisen, in denen unbetontes *a* der Vorsilbe dem *i* oder *e* der Hauptsilbe angeglichen wurde. Danach scheint in allen genannten Formen *i* für *ā* zu stehen, eine Annahme, die durch die von ST. ANDREW ST. JOHN (1872) benutzte Form *Hkämie* gestützt wird. In der Aussprache der Areng der Chittagong Hill Tracts liegt der Hauptton auf der ersten Silbe: *khūmi*. Der *u*-Laut ist hierbei völlig eindeutig und kann deshalb nicht aus dem Lautwechsel *a* : *ō* zwischen Awa und Areng (s. u.) erklärt werden.

Nicht nur Areng und Awa, sondern auch Khumi und Khami sind für burmanische Wörter erklärt worden. HOUGHTON, der zu Unrecht die Zweiteilung Khami/Khumi ablehnt, erklärt dazu: „The Burmese, who have a happy knack in giving nicknames, have metamorphosed Kami into K'wē-myi = dog's-tail, and by this name the tribe is widely

known in Arakan and Burma. It is probable that 'Kúmi' is a mere corruption of this latter word" (HOUGHTON 1895, p. 114). Was hier als Möglichkeit vorgetragen wird, nimmt bald darauf folgende Form an: „The word Kumi owes its derivation to the Arakanese compound word *Kwey-mui*, the word *kwey* signifying a dog and *mui* production, or the dog race — probably a delicate allusion to the dog-eating propensities of the tribes" (HUTCHINSON 1909, p. 44).

Dieser (auch von anderen Autoren wiederholte) Unsinn entstand aus der durchaus diskutablen Ansicht LEWINS: „The name Kweymee is Arracanese, and was applied to this tribe first, I imagine, because it was something like their own tribal name of Kumi, and, secondly, on account of a peculiarity in their dress. 'Kwey', or 'Khwee', in Arracanese, means a dog, and 'mee' is an affix conveying the idea of man; Kwey-mee therefore means dog-men. Now the Kumi wear a very scanty breech cloth, which is so adjusted that a long end hangs down behind them in the manner of a tail; add to this that the dog is a favourite article of food among them, and the derivation of the name seems pretty clear" (LEWIN 1870, p. 220). Zwar hängt nur das vordere Ende des Durchziehschurzes lang herab, während das hintere für gewöhnlich eingesteckt wird; zwar hat das Affix *mi* die angegebene Bedeutung nicht im Burmanischen, sondern im Kuki-Chin und Mru; zwar sprechen die Marma (Burmanen) der Chittagong Hill Tracts nicht von *Khwi-mi* sondern von *Khumui* (und, schreibt TICKELL, auch für Arakan *Koomooi*), aber jedenfalls sagt LEWIN: „their own tribal name of Kumi"; und ST. ANDREW ST. JOHN (1872, p. 236) schreibt: „The name Hkämie is the one by which they call themselves, and means 'man' (homo)".

Die Schreibungen Kumi (Koomi), Kami, Kimi und ähnliche unaspirierte Formen sind anglisierende Umschreibungen und mit aspiriertem initialem *h* zu lesen. Bereits LATTE (1846) schreibt *Khumi*, STILSON (1866) gibt *K'i-mi*, und HOUGHTON (1895) fügt das *h* im *Khami* ein. Daß U BA MYAING 40 Jahre später wiederum *Kami* schreibt, beweist nichts gegen die Aspiration, sondern ist ein Rückgriff auf die vorwissenschaftliche Transkription, wie sie auch in U BA MYAINGS Wörterlisten ihr Unwesen treibt.

2. Die Vokabulare

Die für die beiden Gruppen der Khami/Khumi (Awa/Areng) vorliegenden Vokabulare sind die folgenden:

Awa

- | | |
|---|------|
| PHAYRE 1841 (vom Mi-Khyong) | (P1) |
| PHAYRE 1853 (vom Mi-Khyong), veröffentlicht durch HODGSON,
abgedruckt durch LEWIN und HOUGHTON | (P3) |
| STILSON 1866 (vom Mi-Khyong) | (St) |
| LEWIN 1869 (Gegend nicht angegeben) | (Le) |
| MAUNG HLA PAW ZAN 1895 (Gegend nicht angegeben), veröffentlicht
durch HOUGHTON | (H1) |
| MAUNG THA BWIN 1895 (Akyab District), veröffentlicht durch
HOUGHTON | (H2) |
| U OHN PE 1931 (Ponnagyun Hills) | (C1) |
| U BA MYAING 1934 (Ponnagyun Hills) | (B1) |

Areng

- | | |
|--|------|
| PHAYRE 1841 (oberer Koladan) | (P2) |
| LATTE 1846 (oberer Koladan) | (La) |
| PHAYRE 1853 (Koladan) veröffentlicht durch HODGSON,
abgedruckt bei HOUGHTON | (P4) |

CAMPBELL 1874 (Chittagong Hills)	(Ca)
HUGHES 1881 (oberer Koladan), abgedruckt durch MARRE	(Hu)
KONOW 1904 (Chittagong Hills) veröffentlicht durch GRIERSON	
	Vokabular: (K1)
	Beispiele und Text: (K2)
U OHN PE 1931 (Ponnagyun Hills)	(C2)
U BA MYAING 1934 (Ponnagyun Hills)	(B2)

Das umfangreichste Vokabular wurde durch SHAFER (1944) publiziert. Er erarbeitete es aus einer Khami-Übersetzung des Matthäus-Evangeliums durch den Lushai-Missionar SAPTAWKA. Dem Dialekt nach ist dieses Vokabular dem Awa zuzurechnen, doch finden sich einige Züge, die einen Einfluß des Areng erkennen lassen. So wird z. B. finales *a* in offener Silbe (das im Awa erhalten bleibt und im Areng zu geschlossenem *o* wird) zu offenem *o*; in den Vorsilben erscheinen sowohl *m* als auch *b*, während das Awa sonst nur *m* für Areng *p* hat; das initiale Sibilantenpaar *ch/s* entspricht Awa *s/sh* und Areng *c/ch*. Der Umfang der SHAFERSchen Liste macht es unmöglich, sie in dem hier zusammengestellten Vokabular aufzunehmen, zumal ihr Wortschatz weitgehend von meiner Liste abweicht. Nur wo die SAPTAWKAschen Formen wichtige Anhalte bieten, sind sie, mit (Sa) gekennzeichnet, vermerkt; im allgemeinen jedoch gibt SHAFERS Liste trotz ihrer Reichhaltigkeit, bedingt durch die Andersgeartetheit des Wortschatzes, nur wenige Anhalte für die hier vorgenommenen Retranskriptionen, obwohl sie gegenüber allen anderen Vokabularen den großen Vorteil hat, daß ihre Wörter von einem Mann, der die Sprache beherrschte und dessen Muttersprache mit dem Khami verwandt ist, in einer konsequenten und einfachen Umschrift notiert wurden. Insbesondere sind sämtliche Vokale klar wiedergegeben; SAPTAWKA benutzt dafür acht Zeichen: *i*, *e*, *a*, *ä*, *aw*, *o*, *u*, und *ü*. Abweichend von meiner Umschrift steht dabei *ä* haupttonig für *ö* (Mittelgaumen-Vokal) und vortonig für *ə* (hier geschrieben *a*), *aw* für offenes *o* in freier Stellung und *o* für (geschlossenes ?) *o* vorwiegend in früher durch Konsonant geschlossener Silbe. Keinerlei Anhalt bieten uns SAPTAWKAs Formen für die Rekonstruktion der finalen Nasale, da er durchgängig *ng* schreibt. Bedeutsam jedoch ist die Verwendung der initialen Konsonanten *g* und *q*, aus denen auf einstige *-r-* und *-l-*Verbindungen zurückgeschlossen werden kann (vgl. p. 548).

Nun zur Kritik der hier zusammengestellten älteren Listen.

Die PHAYRESchen Vokabulare sind gut brauchbar, wenn auch *u* und *ü* nicht unterschieden werden, *u* gelegentlich auch für *ö* steht und in einigen wenigen Fällen das Aspirationszeichen fehlt. Die häufig auftretende Verwechslung der Endnasale erklärt sich aus deren besonderem Charakter, der im Folgenden noch zu erörtern sein wird. Das Auslassen des Aspirationszeichens ist ein Versehen, das dem an das englische oder deutsche Schriftbild gewöhnten Europäer immer wieder unterlaufen kann: in Zweifelsfällen habe ich mich in diesem Punkt stets an die Notierungen der Burmanen gehalten. Daß sich auch PHAYRE bei seinen Notierungen burmanischer Hilfskräfte bedient hat, zeigt folgende Bemerkung: „An Arakanese in writing down for me words from the

mouth of a man of this race, wrote *Khyáng* for what appeared to me to have the sound of *Kláng*" (HODGSON 1853, p. 15). In der Anmerkung zu seinem hier als P3 bezeichneten Vokabular sagt PHAYRE über die Schwierigkeiten der Notierung: „The Kamí words entered in this vocabulary have been chiefly furnished by an intelligent Kamí young man educated by ... [Rev. STILSON], and are more to be depended upon than the other portions. For it is exceedingly difficult to acquire from savages through the medium of a language foreign to them, any words but those which they use to designate some object or quality" (HODGSON 1853, p. 16).

Der soeben genannte STILSON ist wohl der einzige Europäer, der je eine gründlichere Kenntnis des Khami besaß. In seinen Arbeiten wurde er von einem jungen Mann unterstützt, der gelernt hatte, seine Muttersprache im STILSONschen System zu schreiben. STILSON selbst sagt über seine Arbeit: „My progress at first was quite slow, owing to the imperfect knowledge of the medium of communication between us, on the part of my teacher. Difficulties lay in my path of a somewhat formidable character; but by dint of perseverance I at length so far succeeded in comprehending the range of the sounds in the language as to form a plan for representing all" (STILSON 1866, p. 214). Keiner der anderen Autoren hat sich dieser Mühe unterzogen, und so ist STILSONS Vokabular von besonderem Wert für unsere Zwecke. Es verläßt uns nur in zwei Punkten: dem Unterschied zwischen den Endnasalen *m* und *ng* (die beide *n* geschrieben werden) und in den Silbentönen. Zudem haben sich in der Angabe der diakritischen Zeichen eine ganze Reihe Druckfehler eingeschlichen.

Das von STILSON verwandte Transkriptionssystem wird den sprachlichen Gegebenheiten leider nicht ganz gerecht: in zwei Fällen werden (lauthistorisch) gleiche Vokale (*a* und *o*) mit verschiedenen Zeichen geschrieben (was sich leicht vereinfachen läßt), in einem anderen Fall werden zwei (lauthistorisch) verschiedene Vokale (*e* und *i* vor *n*) durch das gleiche Zeichen wiedergegeben (was sich nur aus Vergleichen mit anderen Vokabularen korrigieren läßt), und schließlich kommt bei *a*, *i*, *e* und *o* der Glottisverschluß in der Umschrift zum Ausdruck, dagegen nicht bei *ö*, *u* und *ü*.

Für die Retranskription des STILSONschen Vokabulars gelten folgende Regeln:

- 1) $\bar{i} = i$, $i = i'$, $in = in$ oder en , $in = im$ oder ing
- 2) $\bar{e} = e$, $e = e'$, $en = em$ oder eng
- 3) $\bar{a} = a$, $o = a'$, $an = an$, $on = am$ oder ang
- 4) $\check{a} = \check{o}$, $a = a$ (nur vortonig), $\check{an} = \check{on}$, $\check{an} = \check{om}$ oder $\check{ong}$
- 5) $\acute{o} = o$, $\acute{o} = o'$, $\acute{on} = on$, $\acute{on} = om$ oder ong
- 6) $u = \ddot{u}$, $un = \ddot{u}n$, $un = \ddot{u}m$ oder $\ddot{u}ng$
- 7) $\bar{u} = u$, $\bar{un} = un$, $\bar{un} = um$ oder ung
- 8) $\bar{ai} = ai$, $\bar{ai} = oi$, $ui = \ddot{u}i$, $\bar{ui} = ui$, $\bar{au} = au$

LEWIN erreicht in seinem Vokabular nahezu die Qualität von PHAYRE, doch gibt er vereinzelt völlig aus der Reihe fallende Formen, von denen nur eine einzige die Wahrscheinlichkeit für sich hat, auch richtig zu sein. Das von

CAMPBELL abgedruckte Vokabular dürfte unter LEWINS Aufsicht, aber nicht in jedem Falle von ihm selbst, gesammelt worden sein. KONOW sagte von dieser Liste, sie sei voller Druckfehler; aber abgesehen von den seltsamen Formen „Non tramlavee“ und ähnlichem, das als „not translated“ zu lesen ist und, wie *u* statt *n* und *v* statt *r*, darauf hinweist, daß der Setzer mit der vorliegenden Handschrift nicht ganz klar kam, sind nur wenige und ungefährliche Druckfehler zu finden, und wenn man erkennt, daß *u* meist für *a* und *eux* eigentlich für *ö*, aber auch für *e'* steht, dann ist die Liste ganz gut brauchbar. Da sie aus den Chittagong Hill Tracts stammen soll, ist sie in gewisser Hinsicht sogar einzigartig: die für dieses Gebiet so charakteristischen Diphthongierungen (die schwer aufzunehmen und deshalb z. B. in KONOWS Liste ständig verschrieben sind) treten nie in Erscheinung, und an ihrer Stelle findet sich immer der archaische undiphthongierte Wert. Sollte dies ein Hinweis darauf sein, daß sich dieser Lautwandel im Areng der Chittagong Hill Tracts erst zwischen 1874 und 1904 vollzogen hat?

Für das Areng im Koladan-Gebiet kann dieser Lautwandel nicht nachgewiesen werden. Die wichtigste Quelle, LATTER, ist in der Umschrift leider durchaus nicht so zuverlässig, wie KONOW annahm; weisen doch sogar die sowohl in den grammatischen Anmerkungen als auch in der Wörterliste gegebenen Vokabeln fast alle verschiedene Schreibungen auf. Wahrscheinlich soll *ó* für geschlossenes und *au* für offnes *o* stehen, aber richtig sind die danach getroffenen Unterscheidungen nur teilweise; *ó* vor Endokklusiven steht meist für *u* (diphthongiert zu *ou* ?); *u* ist häufig, jedoch nicht durchgängig, *ü*, aber z. T. auch *u*, das für gewöhnlich *oo* geschrieben wird. (Über die angegebenen Endkonsonanten s. p. 516.)

Problematisch ist auch die Wörterliste von HUGHES, weniger wegen der vereinzelt anglisierenden Formen (z. B. *comb* statt *khoun* und *hane* statt *hein*) als wegen der Regellosigkeit in der Wiedergabe der aspirierten und unaspirierten initialen Mutae. Zwischen *u* und *ü* sowie *e* und *i* wird nicht unterschieden, obwohl verschiedene Zeichen verwandt werden (z. B. *paloore* für *palüre*, aber *sarure* für *charüre*; *loo*, aber *lu-pan* für *lu-*; *dwe*, *twee*, *mwey* für *dui*, *tui*, *mui*; *sunnay* und *gunne* für *có-ni*, *cani* und *kani*, aber *pay* und *pullay* für *pe* und *palai*, in der Mehrzahl der Fälle dürfte *ay* für *i'* stehen); *ow* steht meist für *ó* (was auch *ow-e* statt *ui* [dog] erklärt), aber in einigen Fällen offenbar auch für *au*. Trotz dieser Mängel gibt HUGHES' Vokabular einen wichtigen Hinweis zur Frage der Diphthongierung, nämlich, daß *o* und *u* hier vor Endokklusiven (bzw. Glottisverschuß) nicht diphthongieren: so schreibt er *ga-yaw* (d. h. *kayo*) für Chittagong Hill Tracts *kayeo'* (<**kayok*) und *kook* (d. h. *ku'*) für Chittagong Hill Tracts *kiü'* (<**kut*); jedoch findet sich auch *pullow* (d. h. *paló* oder *palau*) für Chittagong Hill Tracts *paleo'* (<**palok*) und *day* (d. h. *di'*) für Chittagong Hill Tracts *diü'* (<**dük*). Diphthongiert erscheinen allein alle *o* und einige *i* vor Nasal (HUGHES schreibt *ou* bzw. *ai*). Für *wa*+Nasal steht ständig *wu*+Nasal: da *u* sonst nur in Vorsilben statt *a* zu finden ist, ist in dieser Schreibung wahrscheinlich ein Hinweis auf eine lokale Sonderentwicklung (analog dem Hochburmanischen) zu sehen, falls diese Formen nicht überhaupt aus einer zunächst burmanischen Notierung retranskribiert sind.

Unbrauchbar ist der Abdruck des HUGHESschen Vokabulars durch MARRE, der völlig systemlos einzelne Laute (vor allem *oo*, *u* und *ow*) französisch zu retranskribieren versucht und das Vokabular damit restlos verdirbt. — Die in einigen Fällen bei HUGHES zu findende Schreibung *ai* + Nasal statt (lauthistorisch) *i* + Nasal trifft man auch bei PHAYRE, jedoch sind es der Beispiele und Entsprechungen zu wenig, um daraus einen Schluß auf eine bestimmte Lautentwicklung ziehen zu können. Man vergleiche:

Englisch	PHAYRE	LATTER	HUGHES
ant	<i>palin</i>	<i>paleng</i>	<i>pallain</i>
red	<i>kan-lain</i>	<i>paling</i>	<i>kam-lain</i>
green, alive	<i>kan-hain</i>	<i>ahing</i>	<i>ahane</i>

Zu den im Linguistic Survey of India veröffentlichten Vokabular und Text bemerkt KONOW selbst, daß sie äußerst unzuverlässig sind. Mit Vorkenntnissen sind die Wörter zwar wiederzuerkennen, aber zu Vergleichszwecken ist diese Liste wenig geeignet. In noch stärkerem Maße gilt dies für die Listen von U OHN PE (nur 33 Wörter) und von U BA MYAING, vor allem deshalb, weil sie in einer völlig unsystematischen Umschrift gegeben sind. Einerseits sind die Vokalwerte überwiegend (aber nicht durchgängig) englisch, andererseits sind die Silbenenden vielfach (aber nicht durchgängig) burmanisch aufgefaßt und danach entweder aus der arakanischen oder nach der hochburmanischen Aussprache in die veraltete englische Transkription des Burmanischen gebracht. Zu dem kommen noch einige offenkundige Druckfehler (z. B. sind bei U BA MYAING auf Seite 148 die Spalten von Awa und Ayaing verwechselt). Daß für *htoon thung* zu lesen ist, versteht sich noch, auch daß *phy*, *mie* und *sigh phai*, *mai* und *sai* darstellen sollen. Aus *nike* und *thon-marai nai'* und *thum-re* herauszulesen, ist schon schwieriger, und wieso *pir-mi* und *cia* die Formen *pe-rame* und *kyla* angenommen haben, mögen die Autoren allein wissen. In anderen Listen nicht nachgewiesene Wörter können diesen Vokabularen mithin nicht entnommen werden und sind deshalb (mit wenigen Ausnahmen) in meiner Liste (als einzige) auch nicht aufgeführt.

Auch die HOUGHTONSchen Vokabulare sind, wie bereits erwähnt, nicht ganz frei von Angloburmanismen.

So geben H1 *man* und H2 *mě* für *mai*; ferner schreibt H1 *lat* für *lai* und *nin* für *nang*. Werden *man* und *lat* buchstäblich ins Burmanische übertragen und im arakanischen Dialekt gelesen, ergeben sich *māi* (<*mai*) und *lai'*; faßt man umgekehrt *mě* und *nin* als hochburmanische Ausspracheformen auf, schreibt sie burmanisch und transliteriert sie, ergeben sie *may* (<*mai*) und *nang*. Daß *nin* in Wirklichkeit *nang* heißen soll, ergibt sich ferner daraus, daß das burmanisch geschriebene *nang* im Arakanischen auch so ausgesprochen wird und noch dazu die gleiche Bedeutung wie das wiederzugebende Khami-Wort hat (= du); dasselbe gilt für H1 *pyin* als hochburmanische Aussprache eines geschriebenen *prang*, das arakanisch auch *prang* gesprochen wird und ebenfalls dasselbe bedeutet wie im Khami (= draußen). Wo Bedeutungsähnlichkeit nicht vorliegt, schreibt H1 hingegen meist *ung* für *ang*, aber ohne System: so steht *lun* für *lam* und *kahun* für *kahung* (Weg bzw. Stein).

Eine seltsame Abweichung von der allgemeinen Aussprache zeigt der sonst ziemlich zuverlässige H2, nämlich *-on* (meist mit dem ersten Ton versehen) für *a'* (daneben scheint aber auch *-on* für *-on* vorzukommen); statt *-am* schreibt H2 stets *-aun*, aber *-aun* steht auch für *-ong*. Dies sind nur einige Beispiele. Sie zeigen aber zur Genüge, daß auch diese Vokabulare, die vor-

geben, in wissenschaftlicher Transkription geschrieben zu sein, ohne Überarbeitung und Retranskription nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind; denn zumindest bei H1 handelt es sich nicht, wie HOUGHTON meinte, um solche Abweichungen, die durch Dialektunterschiede (z. B. zwischen Awa und Areng) erklärt werden können, sondern um offenkundige Fehler der Transkription. Konsonanten und Vokale können nicht beliebig ausgewechselt werden, sondern nur nach ganz festen Regeln, die noch herausgestellt werden sollen. Daß statt *lam lun* und statt *mai man* gesprochen wird, lassen die herrschenden Sprachgesetze einfach nicht zu. Anders steht es zwar mit der Aussprache *mē* für *mai*, aber in diesem Fall ist es kein Fehler, wiederum *mai* für *mē* zu setzen, weil *mai* nachweislich die richtige Form der „Hochsprache“ ist.

Was uns an den Vokabularen interessiert, ist weniger die spezielle Ausspracheweise des Individuums X oder Y (H2 z. B. stammt von einem einzigen Informanten!) oder die des Dorfes Z, sondern die Grundform, aus der heraus sich diese Abweichungen entwickelt haben, die der individuellen Aussprache zugrunde liegt und von der her sie sich feststellen und verstehen läßt. Unter diesem Gesichtspunkt habe ich meine eigenen Aufnahmen gemacht. Anfänglich transkribierte ich so genau wie möglich die gehörten Formen einiger weniger Wörter an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, ohne Rücksicht auf bisherige Notierungen. Mit der Zeit ergaben sich Regelmäßigkeiten, die es mir erlaubten, mehrere Aufzeichnungen in einer einzigen Form zusammenzufassen und für sie eine vereinfachte Transkription zu finden, in der sich alle auftretenden Phoneme zwanglos und sinnvoll darstellen ließen und mit deren Hilfe ich mich zu beliebigen Zeiten an verschiedenen Orten verständlich machen konnte.

Völlige Sicherheit in der Aufnahme von Wörtern ist allerdings erst dann gegeben, wenn der Aufnehmende fähig ist, „falsch“ Gesprochenes richtig zu notieren: denn dieser Verstehensprozeß, in dem der Partner das oft unklare Klangbild aus seiner Vorkenntnis heraus dennoch so klar auffaßt, daß ihm die „Fehler“ gar nicht zu Bewußtsein kommen, geht in der Unterhaltung stets vor sich und ist für die Eingeborenen so selbstverständlich, daß sie jemandem, der sich dasselbe Wort ein paarmal vorsprechen läßt, zunächst mit Verwunderung und dann mit Argwohn, Unwillen oder Spott begegnen. Aussprachefehler bei der unmittelbaren Wiederholung des betreffenden Wortes durch den Lernenden werden von den Informanten auf Grund dieses vorgegebenen Verstehens selten bemerkt und noch seltener getadelt. Dies gilt insbesondere für die Silbentöne (s. u.).

Wo die Phoneme ohne viel Verschleifung gesprochen werden, stellt sich das „richtige“ Hören bald ein. Für weitgehend zuverlässig halte ich daher mein kleines Rengmitca-Vokabular: die Rengmitca sprechen ihre Wörter in der Mru-Art relativ klar und unzweideutig aus, und ich machte meine Notierungen nach fast einjährigem Training im Mru; überdies fand ich im Headman HAIWÖN MACAR einen Informanten, der mir, im Gegensatz zu manchem Khumi-Informanten, sehr bereitwillig und verständnisvoll half.

Größere Probleme waren bei der Aufnahme der Khumi-Wörter zu überwinden. In der Aussprache sind Kontraktionen, Inversionen, Diphthongie-

rungen und Nasalierungen die Regel ; als Beispiel möge hier ein annähernd mit *s^hp^hkôhĩ* wiederzugebendes Lautbild stehen, das sich bei sorgfältiger Aussprache als *chang-prün-kang-hing* herausstellt. In drei Fällen mußte ich meinen Versuch, Wörter zu notieren, völlig aufgeben : zum ersten, weil man sich zunehmend weigerte, einmal Gesagtes „sinnlos“ zu wiederholen, zum zweiten, weil man befürchtete, daß mit den notierten Wörtern etwas Gefährliches geschehen könnte, und kurzerhand ausriß, und schließlich, weil der Informant einfach nicht zu bewegen war, nicht zu nuscheln. Dafür, daß es mir doch gelang, einige ziemlich sichere Notierungen zu machen, danke ich vor allem dem Karbari LENTEN CAMTHANG und dem Karbari MÜLÜN TAMCHA und ihren Verwandten. In beiden Fällen war die Verständigungssprache das Mru, das durch seine enge Verwandtschaft mit dem Khumi meist eine Wort-für-Wort-Übersetzung zuläßt, wodurch Sinnverschiebungen weitgehend ausgeschlossen werden konnten.

3. Der Lautbestand

Für die Umschrift habe ich versucht, eine möglichst einfache, sich auf die herkömmlichen Symbole des lateinischen Alphabets beschränkende Form zu finden, die nicht mit diakritischen und Spezial-Zeichen überlastet ist.

Das Rengmitca besitzt sieben einfache Vokale, nämlich : *i*, *e*, *a*, *o*, *u*, *ö*, *ü*, das Areng-Khumi zusätzlich noch *ô*.

i kann gelegentlich zu geschlossenem *e* herabgezogen werden.

u kann im Rengmitca fast wie geschlossenes *o* gesprochen werden, im Areng dagegen ist es stets geschlossen und kann vorhergehendes *h* labialisieren.

e und *o* sind stets offen (also *ɛ* und *ɔ*).

ô ist geschlossenes *o*, das von fast *ö* bis fast *u* schwanken kann.

a ist in allen Hauptsilben volltönend (mit beliebiger Klangfarbe) ; in Vorsilben kommt sein Wert jedoch nur bei sehr sorgfältiger Aussprache zum Vorschein, für gewöhnlich wird es stark reduziert (*ə*) und kann gelegentlich völlig elidiert werden.

ö und *ü* sind Mittelgaumenvokale, die Zunge wird etwas weiter zurückgezogen als bei *o* und *u*, die Lippen werden nicht gerundet, sondern etwas breit gezogen. Ein genauer Wert dieser Laute ist kaum anzugeben, *ü* kann zwischen sächsischem *u* und russischem harten *i* schwanken, *ö* klingt manchmal fast wie dumpfes *a*, häufig wie offnes *ö*, und nur bei sorgfältiger, isolierter Aussprache klingt es voll „röhrend“.

An Initialkonsonanten finden sich im Rengmitca und Areng Khumi *k*, *kh*, *ng* ; *c*, *ch* ; *t*, *th*, *d*, *n* ; *p*, *ph*, *b*, *m* ; *r*, *l*, *h* ; *y* und *w*. Die Aussprache des *c* kann zwischen *tʃ* und *ts* schwanken ; *ch* ist eigentlich *c*+Aspiration, klingt jedoch häufig wie *χ* oder *ś*, seltener (vor allem in Vorsilben vor *r*) wie *s*. Es handelt sich dabei jedoch nur um Varianten des gleichen Lautes, ein eigentliches *s* ist unbekannt. Die Transkription der Affrikata des Areng in den älteren Vokabularen ist zu unsystematisch, als daß irgendwelche gegenteiligen Schlüsse daraus gezogen werden könnten. Auch das Awa kennt, STILSON zufolge, nur zwei Zischlaute : er schreibt sie *s* und *s'* ; ähnlich finden sich bei U BA MYAING

nur *s* und *sh*. SAPTAWKA benutzt in seiner Transkription *ch* und *s*, *chh* findet sich nur in zwei Wörtern. HOUGHTON schreibt in beiden Vokabularen ohne Rücksicht auf die Aspiration fast durchgängig *s* (von dem vereinzelte *z* nur Varianten sind); bei PHAYRE finden sich überwiegend *s* und *sh*, daneben jedoch, wie auch bei LEWIN, vereinzelt *ts* und *ch*. Diesen Indikationen zufolge scheint die Areng-Aussprache von *c* und *ch* im Awa nur noch selten erhalten und weitgehend durch *s* und *sh* ersetzt zu sein. (Derselbe Prozeß hat im Burmanischen stattgefunden: Hochburmanisch *s* und *sh* entspricht Schriftburmanisch und Arakanisch *c* und *ch*.)

Rengmitca und Areng Khumi benutzen *w*, das, sorgfältig ausgesprochen, den englischen Wert hat, jedoch bis zum bilabialen Reibelaut (β) entfärbt werden kann und vor *i* zum dentolabialen *v* tendiert, das als solches unbekannt ist. Hingegen zeigen fast alle Awa-Vokabulare *v* anstelle von *w*: PHAYRE z. B. gibt Awa *tava*, Areng *tawa*. In burmanischen Awa-Listen treten zwar *w* auf, aber nur vor *i* und *e*: sie sind aus dem Schriftburmanischen her erklärliche Verschreibungen für *u* oder *o*. Wirkliche Ausnahmen von *w* statt *v* im Awa bilden nur U BA MYAING (*tawum* statt *tavom*) und LEWIN, der durchweg *w* schreibt. Die Informanten LEWINS folgten also, sowohl was *c* und *ch* als auch was *w* angeht, der Areng-Aussprache.

Nur in einem einzigen Awa-Wort erscheint *f*, nämlich in *afa* (Zahn). PHAYRE schreibt *afha*; Rengmitca hat *wa*, Areng *hó*. Daß sich alle drei Wörter aus der gleichen Grundform herleiten, ist sicher, sie dürfte wie im Burmanischen *swa* gelautet haben. Anlautendes *s* vor Konsonant wird in den Kuki-Chin-Sprachen zu *h*, somit dürfte für das Khami *hwa* als Ausgangsform anzunehmen sein. Daraus ergäbe sich für das Awa (nach der Regel *w>v*) **hva*, für das Rengmitca (mit regelmäßigem Fortfall der Aspiration von Sonoren) *wa*, und für das Areng (nach der Regel *a>ô*) **hwô*. *hva>fha* oder *fa* und *hwô>hó* dürften verständlich sein.

Dennoch ist diese Entwicklung unregelmäßig, insofern *hó* der einzige Fall im Areng ist, in dem sich eine Aspiration außer nach *k*, *c*, *p* und *t* erhalten hat. Im Rengmitca fehlt, wie in den Phonemen der Mru, jegliche Aspiration von Liquiden oder Nasalen, im Areng tritt sie gelegentlich auf, jedoch ohne die Regel zu sein, d. h. einzelne Sprecher aspirieren gelegentlich ein Wort, andere tun es nicht, ja, lehnen geradezu die aspirierte Form als falsch ab. Falsch, oder zumindest atypisch, dürften daher auch die von LEWIN in *mhá-i* für *mai* „Feuer“ und von HUGHES in *mhay* für *mi* „Auge“ angegebenen Aspirationen sein, zumal sie von keinem anderen Vokabular, insbesondere nicht von STILSON, bestätigt werden und auch aus Sprachvergleichen nicht wahrscheinlich zu machen sind.

Bei STILSON finden sich mehrere Fälle von aspirierten *l*, so z. B. *tahlung* „Stein“, *mahla* „Baumwolle“ und *hla* „Mond“. Alle drei Wörter werden im Areng der Chittagong Hill Tracts eindeutig unaspiriert ausgesprochen, und auch die anderen Awa-Vokabulare bestätigen diese Formen nur vereinzelt. Da STILSON jedoch sehr genau in seinen Notierungen ist, dürften diese Aspirationen in seinem Gebiet gesprochen worden sein: ich gebe sie deshalb in meinem Vokabular in Klammern wieder.

Weder Rengmitca noch Areng Khumi kennen *g*, *j* (*dz*) oder *z*; im Sandhi können *k* und *c* dazu erweicht werden, doch ist dies nicht die Regel; vielmehr behalten (im Gegensatz zum Burmanischen) alle Konsonanten auch im Sandhi ihren vollen Wert.

Bei H2 finden sich *χ*, *γ* und *g*. HOUGHTON sagt dazu: „The consonants *k'*, *χ* and *h* are often interchanged, the last two being, in fact, merely softening of the first“ (HOUGHTON 1895, p. 115). Dies ist nicht ganz richtig, denn dieser Wechsel tritt nur bei ganz bestimmten Wörtern auf, und zwar solchen, die von STILSON mit *k'γ*- geschrieben werden. Bei den *g* und *γ* von H2 hingegen dürfte es sich um Variationen des *r* handeln; z. B. schreibt H2 *dai-gün* (Ohrring), B1 dagegen *da-rone*; und H2 *agon*¹ (Schnaps) dürfte wegen der bereits erwähnten Gleichung *on*¹ = *a'* als *ara'* zu lesen sein, zumal *ara(k)* das bei allen benachbarten Völkern gängige Wort für den Reisschnaps ist. STILSON schreibt über das *r* der „Kemi“: „The *r*, whether alone or in combination with another consonant, has but a very feeble pronunciation. By many, the sound given is nearly that of a very feeble, though guttural, *g*“ (STILSON 1866, p. 219). Für das Areng Khumi der Chittagong Hill Tracts kann ich diese Bemerkung bestätigen, z. B. klingt *ha-re* (ein) bei einigen Sprechern wie *haye*, doch mit durch die *r*-Zungenstellung bestimmter Klangfarbe.

Ob die STILSONSche Unterscheidung zwischen *r* und *gr* in jedem Falle begründet ist, muß bezweifelt werden, da die eingefügten *g* lauthistorisch nicht begründet scheinen; in meinem Vokabular gebe ich sie deshalb in Klammern wieder. Die STILSONSchen *r* nach *kh* werden in keinem anderen Vokabular geschrieben (es sei denn durch *χ* für *khr* von H2). Sie sind zwar lauthistorisch berechtigt, aber in der Aussprache der Awa scheinen sie weitgehend geschwunden zu sein (im Rengmitca sind sie nicht einmal andeutungsweise vorhanden), ich gebe sie deshalb ebenfalls eingeklammert wieder.

Alleinstehendes *g* erscheint bei STILSON nur in einer Anhängesilbe, ihm entspricht *br* bei SAPTAWKA (und im Areng). Auch SAPTAWKA verwendet in seinem Alphabet initiale *g*: sie stehen für ehemalige *r*-Verbindungen. Dasselbe gilt wohl für seine *gh*; die *q* hingegen entstammen früheren *l*-Verbindungen. Ob SAPTAWKAS *z* (statt *γ*) wirklich als solche, d. h. als stimmhafte Sibilanten, gesprochen wurden, muß fraglich bleiben: das Lushai-Alphabet kennt keine *γ*, und da die *z* der Lai-Dialekte lauthistorisch den *γ* des Khami entsprechen, kann es durchaus sein, daß SAPTAWKA das *γ* des Khami mit *z* wiedergibt.

Final treten *k*, *φ* und *t* nur im Rengmitca auf und sind, wenn die Silbe isoliert gesprochen wird, implosiv. Das Areng Khumi kennt keine Endokklusiven. Sie erscheinen zwar bei HUGHES und LATTER, aber LATTER bemerkt dazu: „All final consonants... are invariably mute, that is, not pronounced, but formed in the mouth. Indeed by a person whose ear was not rendered sensible to the value of these finals by an acquaintance with the Burmese language, of which they are a marked characteristic, the above word *bauk* would be written *bau*“ (LATTER 1846, p. 66). In der Differenzierung dieser Glottisverschlüsse, denn darum handelt es sich, nach *k*, *φ* und *h* tut LATTER allerdings etwas zuviel des Guten: die von ihm angegebenen Werte haben keinerlei lauthistorische Bedeutung, z. B. ist der Glottisverschluß von *paló'* „Baumwolle“ nur durch den Silbenton bedingt und kommt nicht etwa von *palóφ*, wie LATTER schreibt, sondern von *pala*.

Aus der Gewöhnung des burmanischen Ohres sind zweifellos auch die in den Listen von U BA MYAING und U OHN PE auftretenden Endkonsonanten zu erklären, auch sie stehen einzig und allein für den Glottisverschluß und haben keinerlei lauthistorische Be-

deutung, da z. B. nach Diphthongen nachweisbar auch früher keine Okklusiven gestanden haben. Und so dürfte auch HOUGHTON im Unrecht sein, wenn er meint „words can only end in a vowel, a nasal, or the consonants *k* and *t*“ (HOUGHTON 1895, p. 114). Bei STILSON finden sich keinerlei Endkonsonanten, und der Glottisverschluß kommt nur in einigen Fällen durch die Schreibung des Vokals (s. o.) zum Ausdruck.

Die besonders bei isolierter Aussprache am Wortende auftretenden Glottisverschlüsse gehören, wie ich feststellen konnte, nicht unbedingt zum Phonem, sondern sind häufig nur durch eine Variation des Tonakzentes bedingt (s. u.). Um welches Phänomen es sich jeweils handelt, läßt sich nur mit gründlicher Kenntnis der Sprache feststellen. Im Gegensatz zum Burmanischen kennt das Khumi jedoch nur eine einzige Art des Glottisverschlusses, gleichgültig, ob er aus dem Silbenton oder aus einem Endkonsonanten stammt. Deshalb kann daraus, daß in den älteren Vokabularen eine Silbe vokalisiert frei ausklingend notiert wurde, nicht geschlossen werden, daß ihr kein Glottisverschluß folgt: die Unterschiede zwischen Kurz- und Schwerton in der burmanischen Schrift sind in der englischen Umschrift nicht mit Sicherheit wiederzufinden. In H2 scheint der vereinzelt notierte Ton 1 (light tone) diesen Verschluß anzudeuten. Ebenfalls der Andeutung eines Glottisverschlusses scheint das Fehlen von Akzenten auf den Vokalen in den englischen Vokabularen zu dienen. Ansonsten könnte ich in ihnen nicht den geringsten Sinn erblicken: Vokallänge spielt nämlich absolut keine Rolle, und als Ton- oder Betonungsakzente sind diese Striche in den meisten Fällen falsch.

Unsinnig sind vor allem die Trennungsstriche zwischen den Diphthongen, die den Eindruck erwecken, als würde zwischen die getrennten Vokale noch ein Glottisverschluß eingeschoben. Dies ist durchaus nicht der Fall. Jedoch geht allen Vokalen (auch *i* und *u*!) am Silbenanfang ein harter Stimmeinsatz voraus, den ich in der Transkription nur nach Vorsilben wiedergebe (z. B. *ai* aber *ta'ai*).

Der zweite Vokal der Khumi-Diphthonge wird meist sehr kurz ausgesprochen, bei folgendem Glottisverschluß kann er soweit verschluckt werden, daß der Glottisverschluß eigentlich schon nach dem ersten Vokal des Diphthonges eintritt und der zweite Vokal nur noch in der Lippenstellung angedeutet ist, so klingt z. B. *kau'* fast wie *ka''*. Aus diesem weitgehenden Verschlucken des zweiten Vokals dürften sich einige Unregelmäßigkeiten in den bisherigen Vokabularen erklären, so P3 *du* statt *dui'* „Ei“, P4 *kala* statt *kalai'* „Affe“, H1 *lak* statt *lau'*, K2 *am-nah* statt *am-nau'*, H2 in offener Silbe häufig *ü* für *ui'*.

Finale *m*, *n* und *ng* werden im Rengmitca ganz klar ausgesprochen und beeinflussen den vorhergehenden Vokal nicht. Im Khumi dagegen gibt es keine genaue Regel über die Aussprache der Nasale am Silbenende. Sie können 1) klar ausgesprochen werden, ohne den vorhergehenden Vokal zu nasalieren, 2) den vorhergehenden Vokal nasalieren und selbst nachklingen, 3) den vorhergehenden Vokal nasalieren, ohne selbst noch in Erscheinung zu treten. Diese drei Fälle sind gleichermaßen für ein und dasselbe Wort möglich, so sprach z. B. ein und derselbe Sprecher im selben Satz einmal *üm* (ohne irgendeine Nasalisierung des Vokals) und einmal *ũ* (ohne irgend einen folgenden Nasal). Die

erste Art der Aussprache ist selten, die letzte tritt fast immer ein, wenn dem Nasal noch ein Glottisverschluß folgt, und bei finalem *n*.

Aus dieser Tendenz zur Nasalierung dürfte sich ein gut Teil der falsch angegebenen Endnasale der bisherigen Khumi-Vokabulare erklären, desgleichen das gelegentliche Fehlen des Nasals, z. B. K1 *pā*, P4 *pan* aber (*wi*) *pā(ri)* statt *pang* „fünf“, P3 *dē*, *dī* statt *din* „kalt“.

Höchstwahrscheinlich nasaliert auch das Awa, obwohl STILSON hierüber nichts bemerkt. Vielmehr schreibt er: „The only final consonants ever employed are *n* and *ñ*, the latter being the sound of *ng* in *sing*“ (STILSON 1866, p. 219). Dieses *ñ* geht, wie Vergleiche zeigen, lauthistorisch auf *m* und *ng* zurück; danach sollte man erwarten, daß in den anderen Vokabularen *m* und *ng* verwechselt werden, hingegen *n* = *n* ist. Das ist jedoch durchaus nicht der Fall; so schreibt PHAYRE zwar sehr richtig *sham* und *khum*, aber *nan* statt *nang* und *lun* statt *lung*. Die Unstimmigkeiten in den Endnasalen der burmanischen Vokabulare können überdies auch auf den vorerwähnten Burmanismen beruhen. Da Burmanen und Arakaner selbst nasalisieren und z. B. in der Aussprache keinen Unterschied zwischen geschriebenem *um*, *un* und *um* machen, liegt die Verwendung einer falschen Endung, selbst bei klarer Aussprache, nahe.

Den burmanischen Tendenzen verwandt sind auch die im Areng durch die Nasalierung oder Verglottalstopppung eintretenden Diphthongierungen der vorausgehenden Vokale; indessen sind auch sie in den Chittagong Hill Tracts nicht Regel, sondern eher eine Art Snobismus in der für vornehm gehaltenen Nachahmung des Burmanischen. So kann in geschlossenen Silben vor *u* ein *o*-Vorschlag eingeschoben werden, vor *i* ein *e* (z. B. *tum* > *toũ*, *tim* > *teĩ*), nach *e* tritt *i* auf (*ten* > *tēĩ*) und nach *a* gelegentlich *o* (*pang* < *pāō*). *õũ* für *u*+Nasal scheint auch im Areng des Koladan-Gebietes aufzutreten, so schreibt LATTER *pong* statt *pum*; für das Awa könnte H1 *mak'õn* statt *makhum* für eine ähnliche Erscheinung sprechen. Mit Sicherheit dürfte die Tendenz *a*+Konsonant > *ao'* bzw. *ãõ* im Awa zu finden sein, nur so erklärt sich H2 *asaun* für *asham*, *laun* für *lam*, *k'aun* für *kham*, H1 *vaun* für *vang* und St *o* für *a'* und *õn* für *ang* oder *am* (jedoch *an* = *an*, s. o.) und Sa *au* für *a'*. *ei* für *i* findet sich bei KONOW (*mei* statt *mi'*, *shey* statt *chi'*), ständig bei HUGHES (geschrieben *ay*) und bei PHAYRE (*kanlain* statt *kangling*, *pe* statt *pi'*).

o+Nasal kommt im Areng der Chittagong Hill Tracts meist nur in Fremdwörtern vor, in diesen Fällen wird es nicht diphthongiert. Für die *o*+Konsonant des Rengmitca hingegen steht im Areng der Chittagong Hill Tracts *eo*+Nasal und / oder Glottisverschluß. In sorgloser Aussprache kann dieser Diphthong rückverwandelt werden, aus *eo*+Nasal wird dabei *õ* oder *a*+Nasal, aus *eo'* wieder *o* (z. B. wird der Sippenname *Ceongkubeo'* oft wie *Cangkubo* ausgesprochen), wahrscheinlich erklärt sich aus dieser Erscheinung K1, 2 *dang* oder *dung* für *deong*. PHAYRE und HUGHES schreiben für den Koladan *ou*; LATTER dagegen hat *au* (= *ɔ*) und *o*, wie in der CAMPBELLschen Liste scheint noch keine Diphthongierung eingetreten zu sein.

Für das Awa benutzen P3 und Le statt *o* ebenfalls *ou* (HOUGHTON setzt dafür *au*), P1 wechselt zwischen *o* und *au*, H2 gibt jedoch meist *o*. Bei U BA MYAING findet sich die Gegenüberstellung Awa: *mauk*, Areng: *moke*, d. h. *mo'*

(oder *mau'*) bzw. *mou'* (oder *meo'*). Nähere Angaben über die Aussprache des Awa *o* finden sich nur bei STILSON, nach ihm wird *o* vor *n* (geschrieben *ôn*) wie in *broad* (d. h. *o*) ausgesprochen, *o* vor *m* oder *ng* (geschrieben *ôn*) wie in *note* (d. h. *ou*), desgl. *o* vor Glottisverschluß. Da in allen Fällen der Ausgangsvokal eindeutig *o* ist (in dieser Form klar erhalten im Rengmitca) schreibe ich mit H2 und St für das Awa *o*, für das Areng hingegen, zur Kenntlichmachung von Ausnahmen, *eo*. In diesem *eo* sind übrigens zwei verschiedene Vokale aufgegangen: *o* und *ô*; in der Aussprache konnte ich jedoch keinen Unterschied nach dem Herkunftsvokal feststellen.

Zur Notierung dieses Diphthongs sind in KONOWS Liste alle möglichen Formen zu finden, z. B. *khêa* für *kheo'*, *-bão* für *-beong*, *leong* und *lhong* für *leong*, *tāya* für *tayeo'*, *-yio* und *-ya* für *-yeo'*, *ao* für *eo'*. Ähnlich verschrieben wurde der Diphthong *iü*, z. B. finden sich für *diü* bei K, La und Ca die Formen *deik*, *dawi*, *dāu*, *dók* und *deux*, für *niü* schreibt K2 *nhu*, für *diüng ding*, und C2 wie auch La geben *bok* für *biü*. Die Formen auf *o* stammen hierbei vom Koladan; in vielen Fällen steht einfach *u* auch in Wörtern, die in den Chittagong Hill Tracts diphthongiert erscheinen. Da es sich bei den *o*-Formen um Phänomene ähnlich dem oben erwähnten *o*-Vorschlag vor *u* oder der Rengmitca-Aussprache *ô* für *u* handeln kann, bleibt es fraglich, ob sich am Koladan überhaupt eine dem Chittagong Hill Tracts *iü* entsprechende Diphthongierung findet.

Schließlich sei noch auf eine weitere Eigenart des Khumi hingewiesen: das Vorziehen der Aspiration; z. B. notierte ich selbst *knifti* für ein Kompositum, das sich bei getrennter Aussprache in *kani-pathi* auflöst; K1 gibt *phākā* für ein bei La *pukkow* geschriebenes Wort, dessen korrekte Schreibung *pakhau'* ist (das Fehlen des *u* bei K1 erklärt sich durch das bereits erwähnte Verschlucken des zweiten Vokals eines Diphthonges vor Glottisverschluß). Problematisch erscheint mir in diesem Zusammenhang das Areng-Wort für Erde. Ich selbst notierte *khaleong*, P3 und La schreiben jedoch nur *kaloung*, Rengmitca hat *taloung*. Ist auch die Aspiration in *khaleong* atypisch, oder ist hierin ein altes *-hlong* erhalten? (Awa hat nach P3 und St *(k)h(r)ong*, vgl. p. 548.)

4. Das Tonsystem

Ehe wir uns dem Problem des Lautwandels zuwenden können, muß noch einiges über die Tongesetze gesagt werden. Daran, daß sowohl Areng als auch Awa (einschließlich Rengmitca) Tonsprachen sind, besteht kein Zweifel; den einzigen Versuch, die Töne zu vermerken, machte MAUNG THA BWIN (H2). HOUGHTON gibt dazu den Kommentar: „The language possesses at least two tones, corresponding to those in Burmese“ (HOUGHTON 1895, p. 114).

Für das Lakher stellt LORRAIN (1951, p. 58) fest, daß es drei Töne gibt, die er als „high pitch“, „level pitch“ und „low pitch“ bezeichnet, aber im Wörterbuch selbst nicht kenntlich macht. Für das Lushai wird die Existenz von Tönen von LORRAIN-SAVIDGE (1898) nicht einmal vermerkt, doch sind die Vokale einiger Wörter mit Circumflexen versehen, die angeblich die Vokallänge zum Ausdruck bringen sollen, jedoch, soviel ich feststellen konnte, den Ton markieren. FRYER sagt über die Sprache der Khyang (Shö) von Sandoway: „It is very simple in construction and expression, but elaborate in its tones“. Er spricht von einem steigenden und einem fallenden Ton (die er im Vokabular sporadisch durch Akzente angibt) und fügt hinzu: „The horizontal stroke above letters indicate an emphatic stress“ (FRYER 1875, p. 48).

Ebenfalls für das Khyang von Sandoway notierte HOUGHTON (1892) drei Töne,

dasselbe taten D. und L. BERNOT (1958) für das Khyang der Chittagong Hill Tracts. In beiden Fällen sollen diese drei Töne denen des Burmanischen entsprechen; in beiden Fällen unterscheiden sie sich aber vom Burmanischen insofern, als sie auch in den Silben mit finalen Okklusiven auftreten. Bei den BERNOTSchen Notierungen ist auffällig, daß die dem Marma entlehnten Wörter im Khyang oft mit einem vom Marma abweichenden Ton erscheinen; die BERNOTS vermerken überdies, daß die Töne im Wortgefüge Änderungen unterworfen werden können (BERNOT 1958, p. 43). Dies alles scheint mir darauf hinzuweisen, daß die Tongesetze des Khyang weniger denen des Burmanischen als vielmehr denen der Bergvölker (Mru, Khumi usw.) entsprechen.

Während meines anderthalbjährigen Aufenthalts unter den Mru gelangte ich allmählich zur Erkenntnis der Tongesetze dieser Sprache; auf Touren zu den Khumi, Rengmitca und Bom (Banjogi) gewann ich Vergleichsmaterial. Auf Grund meiner Studien glaube ich feststellen zu können:

1. Mru, Rengmitca, Khumi, Khyang und Bom sind Tonsprachen, von denen Mru, Rengmitca und Khumi mit Sicherheit, Bom (und Khyang) mit großer Wahrscheinlichkeit, das gleiche Tongesetz aufweisen. Das Tongesetz des Burmanischen ist dem der genannten Bergvölker verwandt, aber nicht identisch mit ihm.
2. Der Tonakzent ist fester Bestandteil einer Silbe und hat keinerlei von ihr ablösbare Funktionen. Im Satzgefüge kann er Verschleifungen, jedoch keinen grundlegenden Änderungen unterliegen.
3. Es gibt drei Grundtöne mit je zwei Varianten: einer frei ausklingenden und einer durch Glottisverschluß begrenzten Variante. Die beiden Varianten sind z. T. auswechselbar, z. T. feststehend. Auswechselungen geschehen meist zur Erleichterung und Verbesserung des Satzrhythmus. Nicht auswechselbar sind die Varianten besonders dann, wenn durch sie zwei sinnverwandte Wörter abgeleitet werden. Jedoch ist diese Invariabilität nicht absolut, in manchen Fällen gilt sie nur für eine Dialektgruppe, in anderen nur für eine Sprache: zwischen verschiedenen Sprachen scheint Auswechselbarkeit die Regel zu sein, so daß für Vergleiche nicht die Variante, sondern nur der Grundton entscheidend ist.

Das Problem der Auswechselbarkeit der Varianten kann mit diesen verallgemeinerten Angaben nur angedeutet werden; zu seiner Lösung wären viel gründlichere phonetische Aufnahmen und linguistische Vergleiche nötig als mir möglich waren, zumal ich mit dem Studium dieser Tongesetze völliges Neuland betrat und zu den hier wiedergegebenen Erkenntnissen erst kurz vor meiner Abreise kam.

4. Auch die auf *k*, *t* und *p* auslautenden Wörter besitzen (im Gegensatz zum Burmanischen) einen der drei Grundtöne, jedoch offenbar ohne Variationsmöglichkeit, da m. E. diese Okklusiven am Wortende in freier Stellung stets implosiv, bzw. unmittelbar von einem Glottisverschluß gefolgt, ausgesprochen werden. Bei einigen Verben tritt zu den erwähnten zwei Varianten noch eine dritte, die durch Ansetzen eines (implosiven) *k* gekennzeichnet ist. Diese Variante ist jedoch durch die syntaktische Stellung des Wortes und damit vielleicht auch durch ihre grammatische Funktion bedingt. Indessen geschieht auch dieses Anhängen von *k* nach dem Tongesetz, das besonders beim umgekehrten Vorgang, dem Abfall der Endokklusiven, in Erscheinung tritt: für An- oder Abhängen gilt die Regel, daß der Ton der

durch eine Endokklusive geschlossenen Silbe gleich dem der vokalisch frei ausklingenden Silbe ist. Wahrscheinlich gilt dies auch für Khumi-Wörter, die früher auf *-r* und *-l* endeten.

5. Die drei Grundtöne und ihre Varianten sind (dargestellt am Vokal *a*) :

- I. $\bar{a}(k) \geq \acute{a}'$: flach oder steigend-kurz
- II. $\grave{a}(k) \geq \bar{a}'$: fallend oder flach-kurz
- III. $\acute{a}(k) \geq \grave{a}'$: steigend oder fallend-kurz

Sprachhistorisch gesehen entspricht I dem burmanischen Flachton, II dem burmanischen Schwerton und III dem burmanischen Kurzton, und diese Regel wird bei Übernahmen von Fremdwörtern aus dem Arakanischen beibehalten, obwohl die heutige Aussprache des burmanischen Kurztons im Arakanischen (Marma) meist Ib entspricht. Auf harten Glottisverschluß endende arakanische Fremdwörter (mit schriftburmanischem Endokklusiv) werden im Mru und Rengmitca alle mit End-*k* versehen und IIa zugeordnet.

5. Zum Aufbau des Vokabulars

In der beigegefügten Wörterliste sind die Silbentöne nur in relativ sicheren Fällen angegeben. In Konsonant- und Vokalbestand eindeutig festgestellte Wörter sind kursiv gesetzt, wahrscheinliche Formen und kleinere Unsicherheiten stehen kursiv in Klammern (zu *g-*, *-r-* und *h-* vgl. p. 516). Nicht kursiv gesetzt sind solche Wörter, deren Form durch Vergleichsmaterial nicht gesichert werden aber retranskribiert werden konnte ; Wörter, bei denen auch für die Retranskription kein sicherer Anhalt vorhanden war, sind in der Original-Umschrift in Klammern gesetzt. Aus der Reihe fallende Notierungen und Zweifelsfälle sind mit Quellenangabe in der Original-Umschrift in eine eigene Rubrik gestellt. Das hier publizierte Vokabular gibt somit einen kritischen Gesamtüberblick über alle bisher notierten Khami- und Khumi-Wörter mit Ausnahme der SHAFERSchen Liste. In einer weiteren Spalte habe ich zu Vergleichszwecken solche Wörter des Lushai (D) (ergänzt durch Lakher [L] und Khyang [K]), des Mru (M) und des Burmanischen (B) aufgeführt, zu denen die augenscheinlich engste Verwandtschaft besteht. Von den Kuki-Chin-Sprachen mußte das Lushai bevorzugt werden, weil das Lakher durch den eingetretenen Lautwandel eine Parallelisierung in vielen Fällen erschwert, das Khyang hingegen nicht nur spärlicher notiert wurde, sondern auch allem Anschein nach viel weniger Entsprechungen liefert. Bei Parallelen, die sich sowohl im Lushai als auch im Mru finden, führe ich bei gleichem Grad der Lautentsprechung nur das Lushai-Wort an, da es sich bei dem Mru-Wort um eine Entlehnung aus den Kuki-Chin-Sprachen handeln kann. Die Lushai-Wörter sind dem Dictionnaire von LORRAIN-SAVIDGE entnommen, die burmanischen Wörter dem vom JUDSON, die Mru-Wörter stammen aus meinen eigenen Notierungen und werden hier zum ersten Mal veröffentlicht.

Um durch schiefe Übersetzungen mögliche Fehler zu vermeiden, gebe ich die Bedeutung der Wörter in der englischen Form der bisherigen Vokabulare und korrigiere nur offensichtliche Übersetzungsfehler (z. B. heißt *Le a-kho-mya* nicht „foot“, sondern „sole“).

Gänzlich umgeschrieben jedoch habe ich die „grammatische“ Einteilung. Die Kategorien der lateinischen Grammatik können hierbei sehr wenig Hilfe leisten. Eine Systematisierung, wie sie z. B. LORRAIN in seiner Lakher-Grammatik gibt, ist kaum sinnvoll zu nennen: Kategorien wie „Gender“, „Case“, „Mood“, „Adverb“, „Interrogative Pronoun“ etc. können bestenfalls der Frage danach dienen, wie man sich bei einer Übersetzung aus dem Englischen zu helfen hat; zum Verständnis der betreffenden tibetoburmanischen Sprache tragen sie nicht bei. Ich habe versucht, alle sogenannten „Adverbien“ und „Pronomen“ in ihre Bestandteile zu zerlegen und diese neu zu ordnen, so daß in dieser Ordnung zugleich eine kleine Grammatik des Khami/Khumi enthalten ist. Zweifellos ist z. B. das englische „he, she, it“ im Areng-Khumi mit *hu-mi* zu übersetzen: das besagt jedoch nicht, daß *hu-mi* ein Personalpronomen der dritten Person ist; denn dies Pronomen heißt *nan*, ein Wort, das in keinem einzigen der bisherigen Vokabulare erwähnt ist. Was *hu-mi* anbetrifft, so besteht es aus einem Demonstrativ und einem Substantivierungspartikel und wäre wörtlich etwa mit „jener“ zu übersetzen und kann mithin nicht nur für „er“ sondern z. B. auch für „das, was“ stehen.

Die Teilung in Verben und Adjektive läßt sich nicht aufrecht erhalten, da jedes Adjektiv für sich als Prädikat stehen kann, also verbale Funktionen besitzt. STILSON schreibt über das Verb: „It is made to include all that class of words known in our language as adjectives. For example, *good* in this language is *to be good*, and so of all other adjectives“ (STILSON 1866, p. 221). Rechtfertigen ließe sich eher eine Einteilung in Transitiva und Intransitiva. Einer Bemerkung bedürfen die „Hilfszeitwörter“. Genau genommen sind es Partikel, da sie für sich allein kein Prädikat bilden können. Ihre Bedeutung läßt sich am einfachsten an einem Beispiel zeigen: Rengmitca *hoi, hoi wet* und *hoi dö'* wären alle mit „es ist schön“ zu übersetzen; im ersten Fall mit dem Sinn, daß es ganz allgemein gesehen so ist, im zweiten Falle mit dem Sinn, daß es zur Zeit (jedoch nicht kontinuativ) so ist, im dritten Falle mit dem Sinn, daß es jetzt so geworden ist. Hingegen wären *khui, khui wet* und *khui dö'* mit „es fällt“, „es ist gefallen“ und „es fiel“ (oder: „war gefallen“) zu übersetzen. Gemeinsam ist beiden Beispielen, daß nur in den ersten Fällen die Handlung wirklich präsent ist, in den zweiten hingegen latent-imperfekt, in den dritten perfekt. Negativ-, Imperativ- und Interrogativ-Partikel fallen in dieselbe Kategorie, weil sie nicht-seiende, sein- oder nicht-sein-sollende oder -wollende „Zeiten“ zum Ausdruck bringen.

Bei den Postpositionen lassen sich deutlich zwei Kategorien unterscheiden: die „Verhältnispartikel“ entsprechen in ihrer Funktion weitgehend unseren Präpositionen, die „Verhältniswörter“ hingegen eher unseren nachgestellten Verhältniswörtern, d. h. sie sind halbe Substantive, obwohl sie kaum noch als solche auftreten: so kann *im-thung* zwar mit „im Haus“ oder „ins Haus“ übersetzt werden, aber eigentlich heißt es „Haus-Inneres“, und B1 gibt mit vollem Recht diese Verbindung mit der Übersetzung „room“. Dementsprechend können diesen Verhältniswörtern andere Verhältnispartikel nachgestellt werden, aber auch die Verhältnispartikel selbst können, wie die Präpositionen im Englischen, miteinander kombiniert werden. Genaue Über-

setzungen lassen sich für diese Partikel nicht geben, ist dies doch schon zwischen eng verwandten indogermanischen Sprachen unmöglich. Überdies ist das dafür vorliegende Material für solche Versuche viel zu gering.

6. Wörterlisten

1. Gegenstandswörter

a) Hauptwörter

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
air, wind	<i>kali</i>	<i>tali</i>	<i>li</i>	P3: ga-li	D: thli M: li
ant	(<i>malin</i>), ceima		<i>palin(g)</i> , <i>phài'-liün(g)</i>		K: mling M: lóng'
red ant		(<i>men-ce-rt</i>)			
arm → hand					
arrow	<i>thai</i>		<i>thai</i>	Le: m'la P1: tsa-kó-f (= hook)	D: thal M: li
ashes	ma'ai	<i>chi-plói</i>	tham-tui		D: alh(flame) M: (chi-)plói
back	le-thun		ning-thun	Ca: nee-toom	
bag			cakhon		
bamboo	<i>kho, dai</i>	<i>khó'</i>	<i>hù-dài'</i>	H2: xawē Hu: w-woo La: uvv	D: rua M: kau L: hra
bangles	(khak-shi) B1		kachi		M: kwai-che
bank (of river)			(ban-wai) Hu Sa: gei		
basket		<i>mún'</i>	<i>dìng-kheom</i>	La: htoung	
» (for clothes)		<i>dìng-khuk-</i> <i>mún'</i>	<i>dìng-htü'</i>		B: krut
» (men's carrying)		<i>tachó'</i>	<i>hāi'-tlém'</i>		
» (women's »)		<i>ken-cài'</i>	<i>cò'-wáng'</i>		
bead	makh(r)au				
amber b.	mei'		mai		
bear	tavom		tawom		D: sa-vom
beard → hair					
bed	<i>i-na-maton</i>		<i>i-na'</i>		
beginning	ati				
bee	<i>khói</i>	<i>khòì</i>	<i>khòì</i>		D: khoi
wasp	(kaletxai) H2				
beer	amu		ahmô		L: sa-hma
bin	<i>sa-pai</i>	<i>cā-pām</i>	<i>cō-pāi</i>		M: cā-pám' D: pal (fence)
bird	<i>tava</i>	<i>tawa</i>	<i>tawô</i>	H1, P1: kava	D: sa-va
blanket	<i>kani</i>	<i>tani'</i>	<i>kani</i>		
blood	<i>thi</i>	<i>thi</i>	<i>thi</i>		D: thi
board, plank			<i>pyeng</i>		B: pyañ
boat	<i>malong</i>	<i>talong</i>	<i>paleong</i>		B: long
body	kô				M: kó'
bone	<i>kh(r)u'</i>	<i>khū</i>	<i>hu, hiü'</i>		D: ru' M: hut
border			hwi'		M: hi
bottle	<i>palang</i>	<i>palàng</i>	<i>palàng</i>		B: palàng

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
bow	<i>li</i>		<i>li</i>		K: li
box			<i>beom</i>		D: bôm
boy		<i>tong-kléng'</i>	<i>thon-dén</i>	K2: dandi	
brass	(si-k'ôn-nā) H2				
bread	(<i>tako</i>)		(<i>tako</i>)		
breast	<i>tanu</i>			Sa: kănu	
(woman's)					
milk	<i>tanu tui</i>				D: hnu-tè tui
breast-cloth	(yingan) C1		(ni-kauk) C2		
bridge	(<i>mahong</i>)				
brinjal			<i>min-tau</i>		M: min-tau
broom	<i>im-phe</i>	<i>im-phé'</i>	<i>üm-phé'</i>		D: phia'
buffalo	<i>mana</i>	<i>mand'</i>	<i>pai-nô</i>		M: ná'
calabash		<i>tui-düm</i>	<i>tui-düm</i>	Hu: actung	
cap	<i>lu-khu'</i>				D: lu-khum
cat	<i>min-boi</i>	<i>tamīn</i>	<i>mi-au,</i> <i>mi-yeong</i>	P4: min-cho Ca: mingcheux	M: mīn
cattle	<i>kh(r)a-boi</i>	<i>kháp-boi</i>	<i>chì</i>	Sa: ga-bawi	D: shial (= Gayal)
zebu			<i>chì-rà</i>		M: rat-cà' OK: serat
gayal		<i>chi-tang</i>	<i>chi-tang</i>		
centipede			<i>pui-pati</i>		D: tit
chair (sitting)		<i>khái'</i>	<i>kulâ-theng</i>		B: khat
(lying)			(<i>ka-de-la</i>)		B: kûlâ-thông
charcoal	<i>mai-(za-k'o) H2</i>				
cheek	(te-ta be-ang) H2		tan-beng		D: biàng
chest	thon-ta				
chief, rich man			<i>angreng</i>	Sa: ang-geng	
child	(<i>na'-de</i>)	<i>bōi-cà'</i>	<i>khūmi-cô, (deong-di)</i>		
chilli		<i>úi'-tì</i>	<i>chang-prün-káng-hing</i>		M: úi'-tì
chin	(so-bau ^a) H2				
cigar → tobacco					
citron	(so-k'ī) H2				
city	(<i>lu-khung</i>)			Sa: güng (= street)	
clan	amu	<i>cen</i>	<i>cen</i>		M: cen
cloud	(<i>khō anim</i>)				
coat	(k'o-o) H2		<i>bai-cu</i>	B1: khan-kha-ashe C1: kha-ok	Malay: saju
comb	<i>mathi</i>		<i>pathi</i>		
corner	<i>thi-ki</i>				D: kil
cotton	<i>ma(h)la</i>	<i>mald'</i>	<i>pa(h)lô'</i>		D: la
»-?	makha-pon				
»-thread	makha-kau				
»-gin		<i>ra-hat</i>	<i>ra-hà'</i>		B: ra-hat
country	<i>praing</i>		<i>pre</i>		B: prañ
crab	(<i>ta'ai</i>)		(<i>ta'ai</i>)		D: ai
crocodile			<i>catam</i>		M: tam
crow	<i>va-a</i>	<i>wa-ak</i>	<i>wô-a'</i>		M: wa-ak
cubit	(mündä) H2				
curry	<i>an, khan</i>	<i>àn</i>	<i>àn</i>		D: an (= edib- le leaves) M: kàn

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
cup		<i>ngabè</i>			D: bəl (=pot)
glass-cup		<i>lang-rau-ngabè</i>	<i>khà'</i>		Anglo-B: kha'
dah → knife					
day	<i>mani</i>	<i>tant'</i>	<i>ni</i>	P4: kani-twun P1: a-hóng-nát	M: ni
deer, serow	<i>sakh(r)i</i>		<i>taki</i>	St: ta-gre	D: sa-khi M: ngaki
sambur			<i>cu-cu'</i>	Hu: tur-zuk	D: sa-zuk
dish	(po-kā) H2	<i>long-pán</i>	<i>cham-tang</i>		B: long-pan
dog	<i>ui</i>	<i>úi</i>	<i>úi</i>		D: ui
door	kho-tho	<i>im-büng</i>	(<i>kha-theo'</i>)	Sa: káthoh	M: kim-büng D: kong-khàr
duck	<i>mo'-pai</i>	<i>um-pai</i>	<i>rang-pai</i>	B1: nauk-pie B2: um-pie	M: um-pai D: va-rak
dust	(saga d'ek-pon) H2				
eagle	(<i>khüng-ngang</i>)				
ear	<i>kana</i>	<i>tana'</i>	<i>kanô</i>	B2: kana	B: nâ
earring	dai-rün				
earth	<i>kalai</i> , (<i>ka</i>) <i>lai-kh(r)ong</i>	<i>talong</i>	<i>k(h)aleong</i>	Sa: älawng	D: lei M: krong
east	<i>kani-she</i>				M: cer B: hre'
eel			lo-cau		
egg	<i>dui</i>	<i>dúi</i>	<i>dúi</i>		M: dúi
hen's egg	<i>a-dui</i>	<i>a-dui</i>	<i>a-kadui</i>		
elephant	<i>shui-shai</i> , <i>kashai</i>	<i>tachái'</i>	<i>kachái</i> (ka-yow) Hu		D: sai
enemy					
end	(<i>atong</i>)				
entrails	(ut-xi) H2				D: ril
evening	<i>madüm</i>	<i>tadüm</i>	<i>-düm</i>		D: kho-thim
eye	<i>mi'</i>	<i>mik</i>	<i>mi'</i>	Hu: mhay	M: mik D: mit
-ball	<i>mi'-du</i>				D: mit-mu
-brow	<i>mi'-tako</i>				D: mit-ko
-lash	<i>mi'-(mui)</i>				D: mit-hmul
-lid	<i>mi'-pe</i>				pik = skin
face	<i>mi-mai</i>	<i>mik-mài</i>	<i>mi-mai</i>		D: hmai
fat	<i>thau'</i>		(<i>thau'</i>)		D: thao
feast	<i>poi</i>	<i>poi</i>	<i>poi, ri-na'</i>		M: poi
sacrifice			<i>na'</i>		M: nat
feather → hair					
fire	<i>mai</i>	<i>mài'</i>	<i>mài'</i>	P4, Le: mhá-i La: hmai	D: mei M: mài'
fish	<i>moi</i>	<i>tamôi</i>	<i>ngô'</i>	P4: ngho	D: ngha
dry fish			<i>ngô-(koy) Hu</i>		
fish-hook	(<i>sakoi</i>)		(<i>takoi</i>)		D: ngha-koi
flint	(k'on-son ¹) H2		lung-to		D: mei-lung
floor	kan, tha-khi		(daing-shoum) B2		M: kan D: chuat
flower	(<i>pa'</i>)	<i>pāu</i>	kachong		D: pâr M: pāu

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
flute		<i>bu-li-ca</i>	(<i>bu-lü</i>)		
fly	(<i>mathau'</i>)		(<i>pathau</i>)		D: thô
horse-fly	(so-mo) H2				
food	<i>asa'</i>				M: cāk
foot	<i>kho'</i>	<i>khok</i>	<i>kheo'</i>		M: khok K: makho
ankle	<i>kho-si'-se'</i>				
anclet	<i>kho-sho</i>				
heel	<i>kho-mu-tui</i>				D: ke-ār-tui
sole	<i>kho-mia</i>				
toe			<i>kheo'-cô</i>		
big	<i>kho-(pu)</i>				
first	<i>kho-mu</i>				
fowl	<i>a</i>	<i>ā'</i>	<i>à</i>		D: àr
friend	(āpo-p'au ¹) H2		(ahoi) Hu		
frog			kong-khan		
fruit	<i>thai</i>	<i>thái'</i>	<i>thai</i>		D: thei
fuel	<i>thing</i>	<i>thìng</i>	<i>thing</i>		D: thing
gecko			to'-ke		M: tok-ke
ginger		<i>chathing</i>	<i>kaching</i>		D: so'-thing
girl	taleki,	<i>tang-là'</i>	<i>anglô</i>	H1: mi-padi-pi,	D: nu-la
maiden	nang-pui-di sapi			kin-padi	M: malá
goat	<i>sho'-be</i>	<i>be-hek</i>	<i>mi'-i'</i>	Sa: ang-law	
wild goat			(co'-payô)	Hu: ma-aye	D: sa-za
god	<i>kani-khoma</i>		(kani-ka-leong)	K1: tūm-mue	M: long (= powerfull man)
gold		<i>rui</i>	(<i>maku</i>)		M: kù' B: hrwe
gong (big)		<i>mong</i>	<i>meong</i>		B, M: mong
» (small)			<i>ha-mi'</i>		
goods			(<i>kathui</i>)		
grass			<i>asa</i>	Sa: achau	
grave	ta-pun				
gun	le'-po'		<i>mai-po'</i>		D: si-lai M: ngapok
powder			<i>mai-po-se</i>		
hair (head)	<i>sham</i>	<i>chām</i>	<i>chām</i>		D: sam
» of animals, (mui)			(<i>mui'</i>)		D: hmul
feather, beard					
half	(axě-xu) H2				
hand	<i>ku', ko</i>	<i>kut</i>	<i>kiü', ku'</i>	H1: ā-koi P2: kók H2, P4: ka Hu: ken	D: kut
arm	<i>ku'-ban</i>			H1: akwēba H2: kaun-tā	D: bàn
palm	<i>ku'-mia</i>				
finger	<i>ko-mayung</i>		<i>ku-parüm</i>		D: kut-zung M: prüm'
fore f.	<i>ko-mu</i>				
little f.	<i>ko-sa</i>				

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
thumb	<i>kɔ-(pu)</i>				D: kut-zung-pui
-nail	<i>kɔ-masing</i>				
-ring	<i>kɔ-si-pu</i>		<i>(ku-cabu')</i>		M: rut-büt D: bun
wrist	<i>kɔ-si'-se'</i>				
elbow	<i>kɔ-saku</i>		<i>(ku'-caki)</i>		
hawk			hmu		D: mu K: hmü
head	<i>lu</i>	<i>lú'</i>	<i>lũ</i>	P2: hlú	D: lu
head-ache	<i>lu-maka</i>				
fore-head	<i>lu-(ka)tei</i>		<i>(lu-taki) C2</i>	Hu: lu-pan	
heart	<i>(malüing)</i>		<i>(palüing)</i>	Sa: blung	D: lung
hearth	<i>katape'</i>	<i>tap-küing</i>	<i>taken</i>		D: tap L: ca-kĩ
fire-place		<i>la'om-thü</i>			
hips	<i>(ta-k'uttun) H2</i>				
hole	<i>(kho)</i>				D: khuar
horn	<i>taki</i>	<i>taki</i>	<i>ki</i>		D: ki
horse	<i>taphu, saphu</i>	<i>kor-nga</i>	<i>k(e)o(ng)-ngó</i>		D: sa-kor
				Ca :kong-o P1: ka-phuk	M: kor-nga
rhinoceros	<i>sha-ma(g)rang</i>		caphu		B: mrâng (= horse)
house	<i>im</i>	<i>im</i>	<i>ũm</i>		D: in M: kim
iron	<i>(shing)</i>		<i>(tamó)</i>	P1: ka-dáng P4: ta-mhú	
rust	<i>(shing-e)</i>				D: tui èk
jack tree	<i>manai-kong</i>				
joint	<i>khi-tan</i>				
juice, sap	<i>(γain) H2</i>				K: houng
jungle	<i>dai-thung</i>	<i>lāi-thung</i>	<i>dài'-ci</i>		
jungle-fowl			taram		M: wa-ram
kernel	<i>ta-ni</i>				
knife	<i>ke-sapi</i>		<i>hai-có</i>		
dah	<i>ke</i>	<i>hài-kek</i>	<i>hāi'-ké'</i>	B1: kie	M: charai
dagger			achô		K: he
lamp			<i>mai-chi-bu</i>		M: mai-bu, chi (=oil)
language	<i>lo'</i>	<i>lāi</i>	<i>léo'</i>		M: lāi, lop (= speak)
law	<i>ta(g)ra</i>				B: tarā
lead	<i>takhan</i>		<i>(key-ma) Hu</i>		
leaf	<i>kham</i>	<i>khàm</i>	<i>cheong-ngam</i>	Sa: gang	M: rām
plantain					
leaf	<i>la-kham</i>	<i>la-khàm</i>	<i>ngam</i>	P3: la-hang	
leech	<i>(to-pān) H2</i>				
liar	<i>(pyē-sa) H2</i>				
light (dawn)	<i>(kavang)</i>		<i>(kawang)</i>	Le: ka-ba-ruk	D: vār
life	<i>acha'</i>				M: chak (= heart)
liquor	<i>ara'</i>	<i>arak</i>	<i>ara'</i>		B: arak

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
loin-cloth	<i>ni-na'</i>	<i>takhì</i>	<i>ní-nà</i>	C1: e-nauk B1: am-muck	
loss	(yā-hâ) H2				
louse	(kh(r)e')				K: hek D: hrik D: lung
maggot			kalung		B: mok-ka
maize	<i>mo'-ka-</i> tabong	<i>pren-bong</i>	<i>mèò'-ka-(té')</i>		M: pren-bong M: ui-phum
mango	kho-po		(ui-phum)		
man	<i>khami</i>	<i>mrū'</i>	<i>khù-mí'</i>	St: k'i-mī P1: kú-mí	
male p.			nong-(pa)cô		
mat	<i>pha'</i>	<i>phak</i>	phü, <i>kacô</i>	Hu: bu B2: kwat-cho	D: pher Siyin: pak mon = to be
matter	<i>amon</i>				
meat,	(<i>na</i>)	<i>ngàn</i>	(<i>ngan</i>)	H2: ānan Hu: mooy	M: ngà
flesh					
medicin	<i>kashi</i>				B: chi
milk → breast					
millet		<i>cang-run</i>			
monkey	<i>kalai</i>	<i>kalái'</i>	<i>kalái'</i>		M: dōr
hanuman		<i>lai-dò</i>			D: thla
moon	(<i>h</i>) <i>la</i>	<i>là'</i>	(<i>h</i>) <i>lò'</i>	P1: slú	M: lá
mosquito	(<i>kasang</i>)		cang-rang	P1: kháng- tsá-áng P3: kán-sa-ká H1: kra-sa-kun Le: ka-chaw-ghong	M: cang-pau K: hang
mountain	<i>takon</i>	<i>hūng</i>	<i>moi</i>	P1, 3, Le: takún Hu: mhoi	M: húng' D: mual
hill	<i>takon sapi</i>				
mouth	<i>makhha</i>	<i>manú'</i>	<i>labeong</i>	P3, Le: am-kā Sa: tābawng	D: ka, kha (= lower jaw) M: nor-bong
lip	<i>manu-mashai</i>				
mouth-organ		<i>talum</i>	(<i>p</i>) <i>alum</i>		M: palung
mud	(dek-kok) H2				D: diak
name	<i>min</i>	<i>min</i>	(<i>mün</i>)	P4: a-min Hu: amie P1: náng-pá-má = you who?	D: hming
navel	<i>lai-lan</i>				D: lai
neck	<i>da-hon</i>		kaneong	B2: ka-maung	D: nghòng
back-bone	<i>nong-khu'</i>				
throat	(atoi-magaung) H2				
necklace			leng		M: leng
needle	<i>sui-pung</i>				
nest	<i>bu</i>		bō		D: bu
net (fishing)	<i>malo'</i>	<i>malók</i>	<i>palèò'</i>	Sa: bloh	M: lók
night	<i>makh(r)um</i>	<i>takhum</i>	(<i>wum</i>)	Hu: wuddo Sa: gung	
noon	<i>kani-kahün</i>				

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
north (= up river)	<i>tava-si</i>				M: ò-ce
nose	<i>na-taran,</i> <i>na-khong</i>	(<i>na-khong</i>)	<i>na-taran</i>	K1: <i>natrā</i> B2: <i>nutra</i>	D: <i>hnār</i> M: <i>na-khong</i>
oar	<i>pan-dan</i>		<i>tapai</i>		
oil	<i>shi</i>	<i>chi</i>	<i>chi</i>	P1: <i>tsa-ting-</i> <i>twí</i> P4: <i>sa-rou</i> = tobacco ?	B: <i>chi</i> M: <i>ting-tui</i>
old man		<i>long-tang</i>	<i>miü'-te(o)n</i>		M: <i>long-tang</i>
onion		<i>yōu</i>	<i>mün-yéo'</i>		M: <i>you</i>
orphan	<i>khu-sa</i>				
parrot			<i>paki</i>		D: <i>va-ki</i>
pea-fowl			<i>klô-dai</i>	La: <i>touk-dai</i>	
penis		<i>yāng</i>	<i>yāng</i>		D: <i>zang</i>
testicles		<i>yāng-dūi</i>	<i>yāng-dūi</i>		
petticoat	<i>ni-na</i>	<i>ning-ihak</i>	<i>ni-nā</i>	B1: <i>enaw-htauk</i> C1: <i>e-nauk</i>	Kuki: <i>ni'</i>
pheasant	<i>va-ri</i>		<i>tari'</i>		D: <i>va-hrit</i>
picture	(g) <i>ru'</i>				B: <i>rup</i>
pig	<i>o'</i>	<i>òk</i>	<i>ēo'</i>		D: <i>vok</i>
wild pig			(sottowe) Hu		
pigeon	<i>makh(r)u</i>	<i>wā'-khù</i>	<i>buhù</i>	Hu: <i>ba-hu</i> Sa: <i>buku</i>	B: <i>khro</i> M: <i>-ku</i>
pillow			<i>lu-kleong</i>		M: <i>klong</i> (= log)
pipe → tobacco					
place	<i>maton</i>				
plantain	<i>kali</i>	<i>deng-kl'</i>	<i>kù'-ti</i>	P1: <i>kú-ti</i> H1: <i>kwa-ti</i> B2: <i>khwetí</i>	M: <i>deng</i>
porcupine	(samyi) H2		<i>capahu</i>		
pot (rice)	<i>khan-om,</i> <i>bu-kho-om</i>	<i>la-om</i>	<i>la-om</i>		K: <i>bü-am</i>
„ (water)	<i>tui-o-kho</i>		<i>kachung</i>		
prawn	<i>kai-(suum-tu) H2</i>				D: <i>kai-kuang</i>
price	(<i>avang</i>)				
pumpkin	<i>tu-tu</i>		<i>mai</i>		D: <i>mai</i>
rain-bow	<i>sak(h)i-li'-lu</i>				
rat	<i>mayu, tavo</i>	<i>mayú</i>	<i>payú</i>		D: <i>sa-zu</i> M: <i>yù'</i>
rice (boiled)	<i>bu'</i>	<i>bù'</i>	<i>büü'</i>		D: <i>bu</i> (= paddy)
(husked)	<i>sa-ni'</i>	<i>ca-mi'</i>	<i>cô-ni'</i>		M: <i>mī</i>
paddy	<i>sa</i>	<i>cá'</i>	<i>cô</i>		M: <i>cā</i>
ring → hand					
river	<i>kava, tava</i>	<i>tawā'</i>	<i>tawò</i>	H2, St: <i>ta-</i> P3, 4, Le: <i>ka-</i> P1: <i>ta-ghá</i>	M: <i>ò</i>
brook	<i>va-di</i>		<i>tawô-cô</i>		
road, path	<i>lam</i>	<i>lām</i>	<i>lām</i>		B: <i>lām</i>
roof	<i>im-phu'</i>		<i>üm-phu</i>		
root	(<i>yüing</i>)				D: <i>zung</i>

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
rope, carrying band	khu-nam		<i>long-wui</i>		M: nàm'
salt	<i>maloi</i>	<i>malói</i>	<i>paldí'</i>		D: hrui M: plói (= ashes)
scar	takon				
servant	(<i>tana</i>)		alai-na'	Sa: ang-ngan	M: nar
shadow	kh(r)a-di				
shoal	(<i>ka</i>) <i>va-malung</i>				lung = stone
shoulder			(palain) Hu		
silver		<i>tangka-</i> (<i>cíng</i>)	(<i>tangka</i>)	Hu: dinga	local Bengali: tangka
sin	<i>apre</i>		ngara		B: aprac, ngarè (= hell) M: nga(k)
skin	phö	<i>pik</i>	<i>pi'</i>	Hu: ahoon	M: pik
sky	<i>kho-shang,</i> (<i>kho-sani</i>)	<i>kho-cháng</i>	<i>kani</i>	St: -s'i-ní P1: quein-nú Sa: khuh	D: khua (= weather)
thunder	<i>kho-ma(g)ri</i>				D: kho-pui-ri
slave	<i>mashong</i>		(<i>macheong</i>)		
smell	(<i>mü</i>)				M: mür (= good smell)
smoke	<i>mai-khü</i>				D: mai-khu M: khü
snake	<i>makh(r)ui</i>	<i>makhúi</i>	<i>pawúi'</i>	Sa: mägui	D: rùl
cobra			pawui-ayan		
python			pawui-kalun		
song	(along) H2	<i>meng</i>	<i>kalüm</i>		M: meng, long (=verse)
soul	mokha				
sound			thung		D: thòm M: tün
tune		<i>cong</i>			
south (= down river)	<i>tava-tape'</i>			H1: ka-va-ta-k'u	
sparrow (?)			no-po		
spear	sa-khi	<i>cha-khé</i>	(<i>tawi</i>)	Hu: tawhe	D: hrei M: re
spirit	<i>shi'-si</i>	<i>chit-ci</i>	<i>chi'-ci</i>		B: chit-ci
spoon	(zan) H2		<i>khaló'</i>		D: fian M: khalá'
squirrel			(amoung) Hu		
stag	(son-shi) H2				
stair, ladder	(<i>kale'</i>)	<i>lik</i>	<i>kalèi'</i>	B1: hta-khake	M: le (= ladder)
star	<i>a-shi</i>	<i>à-chí'</i>	<i>kaà-chí</i>		D: àr-shi
stomach	<i>yo'</i>	<i>yok</i>	<i>kayeo'</i>		
stone	<i>kalung</i>	<i>talúng'</i>	<i>lúng-chéong</i>	St: ta-hlün Le: ta-lún	D: lung Siyin: suang
sugar	<i>sakra</i>	<i>caka</i>			B: cak(r)a
sulphur			kai		L: kai
sun	<i>kani</i>	<i>taní</i>	<i>kani</i>		D: ni
sweat	kau-ku <i>tui</i>				
swidden	<i>lau'</i>	<i>láu</i>	(h) <i>láu'</i>		D: ló

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
tail	(<i>amai</i>)	<i>tamái'</i>	<i>tamāi</i>		D: mei M: mai
tale	(tau-tên) H2				
taro		<i>khá'-bé'</i>	<i>bái</i>	Hu: how-wai	D: bàl
termite			(kaw-ran) Hu		
thief	<i>tai-khu</i>				D: ruk-ru M: kuk-mi
thigh	(<i>phai</i>)		(<i>phai</i>)		D: pheí (= leg)
thorn	kh(r)in				D: hling
tiger	<i>takai</i>	<i>takai</i>	<i>takai</i>		D: sa-kei
tobacco	(sau-k'au-ě) H2				K: makhü D: dum-ei
cigar	<i>shro-di</i>		<i>chi-ro'</i>		B: chē-rwak (= tobacco leaf)
pipe			<i>chi-e'</i>		
tongs		<i>takep</i>			M: kep
tongue	<i>malai</i>	<i>talai</i>	<i>palai</i>		D: lei M: lāi
tortoise	<i>tali'</i>	<i>talip</i>	(<i>u-kéi'</i>)	Hu: salippo	M: lip
tooth	<i>fa</i>	<i>wà'</i>	<i>hó</i>	P2: hó-ó	D: ha
tray		<i>makhà'</i>	<i>pahô</i>		
tree	(<i>thi-kong</i>)	<i>makhōng</i>	<i>ding-keong</i>	Sa: thing- P3, B1: -kun P1: a-kúng	M: kong (= stem) D: kùng
turban	(<i>la-pong</i>)		<i>la-pong</i>		M: la-pong
vagina		<i>thù</i>	<i>thù</i>		D: chu
vein	<i>tha-kh(r)ui</i>				D: tha-zàm
verandah	(<i>im-ka</i>)	<i>im-ká'</i>	(<i>üm-kô</i>)		L: -ika
village	<i>vang</i>	<i>tanàm</i>	<i>wang</i>		K: nam D: vèng
voice	<i>taho'</i>				
wages	(apau ^a) H2				
waist	<i>ken</i>		(akme-)ken		K: makiam
wall	<i>tabang</i>		(bang)		D: bang
warrior			(lawai-tsai) Hu		
water	<i>tui</i>	<i>tui</i>	<i>tui</i>		D: tui
well	<i>tui-taveng</i>				
west	<i>kani-kadüm</i>				
widow	(xau-mě-i) H2				D: hmei-thai
wing (of bird)			<i>pakhi</i>		
wisdom	<i>praing-ya</i>			Sa: penza (= honour)	B: paña
woman	<i>nu-pa-di</i> , (<i>nang-püi-di</i>)		<i>nu-kacô</i> , nong-pui	Hu: noung- parir	D: nu-pui (= wife)
work	<i>mün</i>	<i>lup</i>	<i>lu'</i>		B: lup
wound	<i>ke-dama</i>		(an-whoy) Hu		B: ma
yam (edible root)	<i>kha</i>	<i>khá'</i>	<i>hō</i>	P3: ta-kha- -dui	D: ba-hra
year	<i>sani</i>		<i>cani(ng)</i>		M: ning

b) Eigennamen

Bengali		<i>Kula</i>	<i>Kôla</i>	B: kûlâ
Chin	(<i>Malōng</i>)	<i>Balōng</i>	<i>Paleong</i>	M: balong
Chinese	<i>Ta(g)ru</i>	<i>Taruk</i>		B: tarup

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
Koladan	Ye-ma(n)		Yampan(g)		M: yamce
Kuki		<i>Langke</i>	<i>Laiyeo'</i>	Hu: lungersay	M: langke
Lushai	(Naule-sapi) H1				D: lai-zô
Khumi	<i>Khami</i>	<i>Nache'</i>	<i>Khumi</i>	St: k'i-mī P1: kú-mí	M: khommi
Marma		<i>Mran</i>	<i>Kramô</i>		M: mran
Arakanese	(Ma-angyi) H1				
Burman			<i>Richa</i>		B: re-sâ
Mru		<i>Lenghu</i>	<i>Leonghu</i>	Hu: mro	M: longhu
Shendu		<i>Chamtu</i>	<i>Chamtu</i>		M: chamtu
Tipera		<i>Mrun</i>	<i>Mariüng</i>		B: mrun

c) Zählwörter

bei					
Bambus			<i>yiüng</i>		M: yung
Menschen		<i>lōng</i>	<i>lēong</i>		M: long
Rupien		<i>phek</i>	<i>tla</i>		M: lap, L: tlo
Zahlen	<i>to</i>	<i>tō</i>	<i>re</i>	Sa: tã	

d) Geschlechtswörter

male:					
humans	<i>pa</i>	<i>pa</i>	<i>pô</i>		D: pa
big animals			pating		
small					
animals	<i>la</i>	<i>la</i>	<i>lô</i>		M: la
birds			lui	K1: hlui La: luhi	
female:					
humans	<i>nu</i>		niü	K1: nü	D: nu
animals	<i>noi</i>				
group:	<i>hi</i>				
humans			cô		
animals			bang		

e) Hilfsauptwörter

object	<i>ni, nai</i>	<i>mi</i>	<i>ni, nai</i>	ni: Chitt. H. Ts. und Akyab nai: Koladan und Mee
direction	<i>na</i>	<i>na</i>	bang	
reason	<i>kate</i>	<i>lō</i>	ko	
manner	<i>kō</i>	<i>kō</i>		
time (= day)	<i>ni</i>		<i>ni</i>	
quantity	<i>ye</i>	<i>yét</i>	<i>yè'</i>	D: zà(t)

f) Fürwörter

1 st excl.	<i>kai</i>	<i>kāi</i>	<i>kāi</i>	D: kei
1 st incl.	(ma-)ai	<i>āi</i>	<i>āi</i>	
2 nd	<i>nang</i>	<i>nāng</i>	<i>nāng</i>	D: nang
3 rd unspecified		<i>nāu</i>	<i>nāu'</i>	
3 rd specified				
(self)	<i>ama</i>	<i>angmât</i>	(nau-mâ')	D: ma
				M: mât
Dual		-nîi	(-nî')	nîi = 2

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
Plural	-si	-ci'	-ci'	P3: -na P4: -no K2: -na Sa: -nauh	
who	<i>apai</i>	<i>ami'</i>	<i>ami</i>		M: pai (= Demonstrative)
what	ta-oi				

g) Verhältnswörter

above, on, than	<i>k(r)ong</i>	<i>klóng'</i>	<i>kleong</i>	Ca: ka-hlong La: hiloung	
below, down	<i>kui</i> , ùm	<i>kui</i>	kloi	H1: ton P3: ting P4: i-klot Hu: ahoun-toung	
under			<i>kui</i>		
behind			ning-thun	Ca: ney-toon	
before			mo	La: mon	
between	thin	<i>úm</i>	(si-lā) P4	H1: sa-lauk Le: ba-tak	M: lak
in	ya				
in (time)	(<i>kan</i>)		(<i>kan</i>)		D: khàn
after (time)			khum		M: khum
outside	<i>prang</i>	<i>prāng</i>	<i>prang</i>	Sa: gang	M, B: prang
within	<i>thung</i>	<i>thūng</i>	<i>thiūng</i>		D: chùng
without	kham		ngam		
near to			te		

h) Verwandtschaftstermini

grand-father	pa-ui	<i>pa-úi'</i>	<i>chi</i>	C1: pi-ee C2: na-si B2: bum-su (father's father) Sa: kang-sih (= forefathers)	
grand-mother	pi-i	<i>pi-i'</i>	<i>chi</i>	B1: pa-e C2: na-si Hu: amun-tow B2: bum-su (father's mother)	D: pi
father	<i>pa-ai</i>	<i>pa-ái'</i>	<i>nga-ai</i> , <i>ampó</i>	B2: nga-bi	D: pa
father's elder brother	pa-ai-kho	<i>pu-mà</i>	<i>nga-ai-mó</i> , <i>ampó-mó</i>		M: mà
father's younger brother		<i>ngak-pi</i>	(<i>acò'</i>)		
mother	<i>na-oi</i>	<i>na-ói'</i>	<i>néi'</i> , <i>amnu</i>	C1: nè La: nga-au-i	D: nu L: na
mother's elder sister		<i>pu-mà</i>	<i>mó</i> , (<i>nei'</i>)- <i>tó</i>		M: mà
mother's younger sister	na-oi-te	<i>aià</i>	<i>néi'</i> - <i>cò'</i> , (<i>nei'</i>)- <i>tó</i>		
father's sister	na-i	<i>na-pi</i>	(<i>am</i>) <i>ni</i>	B2: ah-nu	D: ni
husband's mother	na-i	<i>na-pi</i>	(<i>am</i>) <i>ni</i>	B2: ah-nee	

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
father's sister's husband, husband's father	pat-pri	<i>prang-pri</i>	<i>prang</i>	B1: puk-pu	D: trang
mother's brother	pa-ui	<i>pa-úi'</i>	(am) <i>pù</i>	C1: pi-ee	D: pu
wife's father	papui	<i>pa-úi'</i>	(am) <i>pù</i>	B2: um-pie	
mother's brother's wife, wife's mother		<i>pi-t'</i>	(am) <i>pì</i>		D: pi
husband	na-pa	<i>tong-pà'</i>	<i>yawô</i>		
wife	na-pui	<i>tong-púi'</i>	<i>ayù</i>		M: yū' D: nu-pui
brother (w. s.)	<i>pra'-pri</i>	<i>prak-pri</i>	(am) <i>prô</i>		M: rak D: tra
sister (m. s.)	<i>si'-sa</i>	<i>até-cà'</i>	<i>tui-cô</i>	Sa: ti-chaw	L: si M: tua-ma
elder sibling	ya-ai	<i>ya-t'</i>	<i>yài'</i>	Sa: kang-bäu-zäai	
younger sibling	na-pi	<i>nau-pi'</i>	<i>bé', (am)nau</i>	C1: ah-kè	D: nao
brother- in-law	mau'-pi	<i>khui-ndi'</i>	<i>nai-cà'</i>	C1: nat-kaung	M: nai
sister- in-law	kama'	<i>nai-mà'</i>	<i>mäu'</i>		D: mô
marriageable cousin		<i>ni-phung-cà'</i>	<i>thai-hú</i>		
son	<i>sapa</i>	<i>capá</i>	<i>capô</i>		M: capà'
daughter	<i>sanu</i>	<i>canú</i>	<i>canüü'</i>	Hu: tsun-nu	D: fa-nu
son-i.-l.	<i>mo'-sa</i>	<i>mok-cà'</i>	<i>meo'-cà'</i>		M: mokcà'
daughter- in-law	(na-sein) C1	<i>li-ngá'</i>	<i>ngô-ôí'</i>	B2: lein-ngo Sa: li(ng)-ngaw	
brother's son (w. s.), wife's bro- ther's son		<i>li-ngá'</i>	<i>léi'-mü'</i>		
mother's brother's son (w. s.)		<i>lu-khin</i>	<i>lu-khün</i>		
father's sister's daugh- ter (m. s.)		<i>lu-khin</i>	<i>lu-khün</i>		
sister's chil- dren (m. s.), grandchild		<i>lu-khin</i>	<i>katu</i>		D: tu
wife-giving sib		<i>makung</i>	<i>pakiüng</i>		
wife-taking sib		<i>pên</i>	<i>théo'</i>		M: pên

2. Aussagewörter

a) Tätigkeits- und Eigenschaftswörter

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
abuse	nayo		angyeo'	Sa: zaw (= to rebuke)	
alone	mak(r)ai		ilai-khü'		
angry			palu	Hu: goddow-touk	D: lu' (= to importune)
ask	düng	düng	düng'		
bad (morally)	(so-tho)	taché	kachi	P3: s'hau Sa: si	D: chia
bathe	(tui kahü)		tui ahü'	H2: kau-hu	
be	tho'		kace		M: cè'
be so	na	môn'	nô		M: na
exist	om	ôm	ôm		D: om
get, have			nai		D: nei
yes	tako		nei	H1: hu-sa Ca: nain	D: ni-e
become, be done	(koi)			Sa: agawi	
beat	(male)	bop	pakhau'	H1: re-bu	K: male M: bop
kill	khau		diü'-cho'	Sa: gauh	
big	len	talên	(len)	H1: ugga-le H2: ug-let	D: lian
bind			kom		M: kôm
bite	(sau) H2				
bitter	kha	takhá	khô	H1: ka-ri	D: kha
black	manum, kanum	tang-num	panum, kamnum	H1, P3, St: ma- H2, P4, Le: ka- Hu: kam-nhun	M: num (= dark)
blue	(ka-num)		(kadáp) La		
bleed			thi-thau		D: thi
blind	mi'-mu				
born	kapun				
borrow	khi				
break, split	(k'o) H2		(khéí) La	Hu: kla = to fall Sa: kawi	K: koi
breathe			tahü		D: hu
bring	mahai		yeo-hai	Sa: nāhai	
burn	kang		(p'tau) La		D: kàng
burry	u		u		D: ur' (= to burn)
buy	kh(r)an		wan	Sa: gang	M: ràn
call	ho		kheo	La: hǎin Hu: han	M: kho K: han (= to yawn)
» (bird)		takhok			
can	kh(r)a		(payó)	La: pyák Sa: haw	M: yà B: ră (=toget) K: kho

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
carry	<i>tapu</i>				D: pu(t)
» on shoulder	<i>tapu-kōng-lahai</i>				
catch, seize	(<i>ne'</i>)		<i>patu</i>	H1: naing	
chatter		<i>pot</i>	<i>pó'</i>		
cheap			(ätien) La		
cheat	(lên-cun) H2				
claw	komi-seng				
climb	(<i>mapo'</i>)	<i>pó'</i>	<i>lün</i>		D: lòn
cold	(<i>madin</i>)	<i>tam-ngiet</i>	(<i>am</i>) <i>dliün'</i> , <i>chuai</i>	P3: dē, di La: khūmdi Le: ma-du-ru Hu: pudday	
cook (rice)			bu-toung		
come	<i>vō</i>	<i>ngawō'</i>	<i>yèo'</i>	Ca: ngy-yow Hu: ler Sa: vawi	D: zo'-(= to go) M: yok D: khu'
cough			pakao		
create	(<i>masüng</i>)				
crooked	(<i>tako</i>)		(<i>koi</i>)		D: koi K: kok
cut, hit	<i>tak(r)ō</i>	<i>klōp</i>	<i>tiüng'</i>	H1: kai	D: hlep, tu(k)
» , carve	<i>tabe</i>		<i>bai'</i>		D: bal (to be chipped)
dance	<i>malam</i>		<i>lā</i>		D: làm
dark	<i>vin</i>		kawin		
dear, expensive			roi'		
deep			(<i>thiü'</i>)	Hu: a-nhum	D: thùk
defecate		<i>tang-e</i>	<i>e-ro</i>		D: è(k)
die	<i>dü</i>	(<i>düik</i>)	<i>diü'</i>	La2: d'wí	M: dük K: dü
difficult	<i>kha</i>			Sa: ga	D: har M: krat
dig	(<i>tai</i>)				M: thai K: tai'
dirty			panu-krai		
disgust	<i>sho</i>	<i>nong-chò</i>			M: chùi
divide			acham		
down, go		<i>khüm'</i>	<i>panéo'</i>		M: khum (= ly down)
» , sit	<i>kanö</i>	<i>tanó'</i>	<i>tè'</i>		
drag, pull			<i>tho'</i>		L: thao
drink	<i>ne</i>	<i>tané</i>	<i>nèi'</i>	Hu: nhai	
drunk			(paive) Hu		
dry	(k'ōt) H2		(<i>pahui</i>)	Hu: a-nai	D: hul
eat	<i>sa</i>	<i>ca'</i>	<i>cō'</i>		M: cá'
empty			kakho'	Sa: kang-koh	M: kho
endure, suffer	<i>kham</i>	<i>kham</i>	<i>kham</i>		B, M: kham
enter			(<i>kun</i>)		M: kup
fall	<i>k(r)a'</i>	<i>khüi'</i>	<i>kla</i>		D: tlāk
false			(ha-shoy-twe) Hu		
far	<i>kham-la</i>	<i>khām-lā-pì</i>	(<i>palō</i>)	Sa: gang-law-sei(h)	D: hla M: la(k)
fat	tapayu				
fear		<i>khì</i>	<i>yéi'</i>	Hu: yee	D: tri'
frown	kh(r)i-sa			Sa: gi	
fight	(γō) H2			Sa: go (= to seize)	

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
flat	<i>pha</i>		(<i>kamphô</i>)	Le: ni-chon H1: tapat-kon Hu: purmai-lan	M: pha
fly (bird)			ankhan		
forward		<i>thâ'</i>	<i>cha</i>		M: chā
full			khui'	Sa: kawi	
gathered	(ka-pün-su) H2		tan		M: tapuk D: tam (= many)
get, obtain			<i>nai</i>		D: nei
get up	<i>tha</i>	<i>thāu</i>	(<i>ang</i>) <i>thāu</i>		D: thō
awake	<i>matha</i>		angtha		B: thak (= get up)
give	<i>napô</i>	<i>ngapô'</i>	<i>pè, peo'</i>	S2: na-pô H1: nga-pe	D: pè(k)
go	<i>la, (lü), se'</i>	<i>kè</i>	<i>cè'</i>	H1a: le S2: sī Sa: lău	B: la K: sit D: kal
» away, get off	<i>le</i>	<i>lōu</i>	<i>le</i>		K: lou (= come)
set off			<i>takô</i>		M: kôl'
walk	(laung-ki-hi) H1		pawai		D: vei (= go to and from)
gone, finished	(<i>kü</i>)				
good	<i>hoi</i>	<i>hôi'</i>	<i>hôi'</i>		Thadou: hoi
green	(<i>ka'ing</i>)	<i>takhing</i>	<i>kang-hing</i>	Le: mi-shúm H1: ma-e-sün P3: ma-ein-sin H2: ka-lun-ě Le: ka-nwen	D: hring M: ing (= indigo)
handsome	<i>kanon</i>	<i>tam-no'</i>			
happy	(ā-dan) H2				
hard			atan-lai		
hate	(<i>ami nai</i>)				
hear → listen, understand					
heavy			yi	Sa: li	K: yi
high, tall	<i>shang</i>		chang	Le: son	D: shàn(g) (= nest ?)
hollow			bō		
hot	<i>bi</i>	<i>bi'</i>	<i>bi</i>	H1: mi-ka-o	
hot (pepper)		<i>tachá'</i>			D: thak M: chā
ill → pain					
join			wan-re		
jump	<i>kapai</i>				D: pal (= knock with the foot)
kiss	<i>mana'</i>		pana'		M: nam
lame	<i>tabai</i>		(ler-pay-ou-ir) Hu		
laugh	<i>manui</i>		(<i>pa</i>) <i>núi'</i>	P4: ám-nhwi	D: nui
lazy	<i>tha-li</i>	<i>tha-lí'</i>	<i>thô-(che)</i>		M: chalik D: tha(t) chia
learn	<i>katu</i>				M: tuk (= understand)

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
left (side)		<i>tawöi</i>		Sa: gai, gawi	D: vei
let go, forgive	<i>ma(h)lo</i>		pathalo		M: lot D: thla'
lie			kamai		
lift up	<i>(takhöng)</i>		katan		M: không (= help)
light			(ku-toi) Hu		
listen	<i>kanai</i>	<i>tha(ng)-ngai</i>	<i>tangai</i>		D: ngai
live (be alive)	<i>kh(r)ing</i>		<i>hing</i>		M: ching D: hrin(g) (= to bring forth)
long	<i>(sha')</i>		sau'	Le: sau	K: sau
tall	<i>(ka-sha')</i>		chang		
look → see					
loose			<i>tama</i>		B: tama
love	<i>(h)la'</i>				K: amlak
low, flat	<i>nai</i>		<i>nai</i>		M: nai
mad			<i>(kamtu)</i>		M: tu(k)
make, produce	<i>(sha)</i>	<i>(ca)</i>	<i>(cô)</i>		L: sa
meet with			<i>(ă-wóm) La</i>		M: krúm'
marry (a husband)			<i>(póng) La</i>		
» (a wife)			<i>(neng) La</i>		D: nei
narrow	<i>(a(g)rum)</i>				D: kum
near	<i>nai</i>	<i>tang-nái'-câ'</i>	ki'ca	H1: li-di-sa Le: na-dé-gong Ca: kung-sha K2: tom	D: hnai
new	<i>kang-itha</i>		kantha		D: thar
old	<i>(katha ka)</i>		ka-hnum	H2: ka Sa: äkang-güng	
open		<i>mahong</i>			D: hong
pain	<i>na</i>				D: na(t)
sick			<i>(goung)-nô</i>		
pinch	<i>masi</i>				D: cil', shik
pity	<i>makh(r)eng</i>			Sa: beheng	
place	<i>khai</i>	<i>khai</i>	<i>khai'</i>		
play, jest			<i>ama'</i>		
poor	<i>shang-(g)re</i>				D: châng-rê M: ngare
pregnant	<i>yo' makh(r)a</i>				
put down	<i>maba</i>		<i>(cha)-lô</i>		D: là(k)-sak (= take a- way from)
put on (clothes)			<i>nâ'</i>		M: nap (= to fix)
dress (tr.)	<i>kh'u'</i>		<i>(khiiü)</i>		D: khu'
put out (fire)	<i>(mati)</i>				
quarrel	<i>kale</i>				
rain	<i>(khö-ni)</i>		<i>kani-nei'</i>		
raw	<i>(kashi)</i>	<i>tang-héng'</i>	<i>kang-hai</i>	H2: a-sa-king	D: hel
read	<i>sa prai</i>			Sa: phrai	B: câ (= letter)
receive	<i>kaling</i>				

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
red	<i>kaling</i> , e	<i>tam-lŋg'</i>	<i>kang-lŋg'</i>	Le: ké-ta H1: ka-kin La: p'ling	D: ling (= red hot) K: oi
return, do again			<i>le'</i>		D: lèt (= re-turn), le' (= again)
» , come back	(<i>kaku</i>)				M: kut
ripe	<i>min</i>	<i>tang-mŋn'</i>	mün	Le: ka-lé P4: mhún	D: hmin
rotten, stinking			mui-pa		D: moi
round	(<i>palum</i>)		kantuku	H1: ta-ku-lu Le: ta-li-lup	D: hlum (= ball) M: lum
rub			tamui		
run	(<i>kakh(r)ui</i>)		(<i>anghui</i>)	K1: um-pring Hu: an-preng St: ka krūi	
save, rescue	(<i>kalong</i>)				M: long D: lom
say	<i>tape</i>	<i>pe</i>	<i>pe</i>		M: pè
see, look	<i>takhon</i>	<i>khón'</i>	<i>khéon'</i>		
» , recognize	<i>nu</i>	<i>nú'</i>	<i>nüü'</i>	Hu: nhu	
sell	<i>yo</i>		<i>yo</i>		D: zuar
shallow			kan		
sharp			cu		M: cu (= thorn)
shoot			mai-po' kô		D: kà(p)
short, small	<i>kadoi</i>	<i>tadé'</i>	(<i>doi</i>)		D: toi
shy, be ashamed		<i>mayat</i>	<i>kayéi'</i>		D: zak
silent	<i>a(g)ri</i>			H1b: twē P3: on-vo	
similar			wan		
sink	<i>min</i>			Hu: kun (= to enter)	
sleep	<i>i</i>	<i>ta'i</i>	<i>i</i>	St: ta hô	M: íp
sleepy	<i>i-mu</i>	<i>ta'i-mù'</i>	<i>i-ngàì'</i>		D: mu(t) (= to sleep)
small, young	<i>sapi</i>	(<i>pi</i>)	tham	H2: sit-k'a-man Hu: guttan Sa: ang-thang	
smooth, slippery			(<i>panai</i>)		D: nàl
sneeze			(<i>pachi'</i>)		M: chik
soft			no		
sour, acid	<i>tho</i>	<i>tathō</i>	<i>tho</i>	Sa: káthaw	K: tho D: tok
speak	<i>thui</i>	<i>thūi</i>	<i>thúi'</i>		D: thu
tell			tho		B: chō
spend			(<i>chum</i>)		M: chum
square (= corner 4)	<i>taki-mali</i>				D: kil-li
squeeze	<i>tamin</i>				D: hmet

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
stand	<i>kado</i>		(<i>angdo'</i>)		
stop	(<i>önga'-ma</i>) H2				
steal			<i>pawô</i>	Sa: <i>mägu</i>	D: <i>rù(k)</i>
straight	<i>to</i>		(<i>to</i>)	H1: <i>toi</i> H2: <i>tan'-zim</i>	
strike	(<i>yô</i>) H2				
strong			<i>malai</i>		
strong (as spirits)	(<i>ā-dan</i>) H2				
sufficient	(<i>kh(r)ôn</i>)				
sweep	(<i>mai</i>)				M: <i>mai</i>
sweet	(<i>tu</i>)	<i>tam-ding</i>	(<i>tui</i>)	H1: <i>twē</i>	K: <i>tui</i> M: <i>ding</i>
swim	<i>tui kalin-la-ho</i>				D: <i>tui hleo'</i>
take	<i>la</i>	<i>lā'</i>	<i>lô'</i>		D: <i>là(k)</i>
take away	<i>la-hai</i>				
tall → long, high					
talk, make noise		<i>pot</i>	<i>pó'</i>		
tame			(<i>kur-pai</i>) Hu		D: <i>khoi</i>
tear	<i>sha-e</i>				
thin	<i>kh(r)on-shi</i>		<i>than</i>	P3: <i>ta-pá</i>	
throw	(<i>k'in</i>) H1			H1: <i>k'ün</i>	
» away		<i>wà'</i>	<i>wà'</i>		M: <i>kuak</i>
tie	(<i>k'on</i>) H1			H1: <i>ka-ai</i>	
true			(<i>amhantwe</i>) Hu		
trust	(<i>ka-yüm</i>)			Sa: <i>äng</i>	B: <i>yuh</i> M: <i>öm</i>
understand,					L: <i>thei</i>
hear	<i>thai</i>	<i>kop</i>	<i>thài'</i>	St: <i>tāi</i>	
», know		<i>thai-kop</i>			
urinate	(<i>mayô²</i>) H2		<i>payun-ro</i>		D: <i>zun(g)</i>
wake			(<i>anlau</i>) La		
want:					
hungry	<i>bu alam,</i> <i>bu' makhang</i>	<i>bū' yok nga-</i> <i>lām'</i>	<i>būū' alām,</i> (<i>takhang</i>)	Sa: <i>buh amägend</i> (= to fast)	
thirsty	<i>tui makhang</i>	<i>tui yok</i> <i>make</i>	<i>tui a(ng)-</i> <i>hái'</i>	St: <i>tui a-</i> <i>k'reñ</i> Sa: <i>tui ahe</i>	D: <i>tui hāl</i>
weak			<i>atum-bô</i>		
weary	(<i>masa</i>)		(<i>kom</i>)		M: <i>kom-tang</i>
weave	(<i>p'et-kē</i>) H2				M: <i>pök</i>
weep	<i>kh(r)a</i>	<i>khà'</i>	<i>wô'</i>	Sa: <i>gaw</i>	D: <i>tra(p)</i>
wet			<i>tui aho'</i>		D: <i>hu'</i>
white	<i>malung, ka-</i> <i>alung</i>	<i>tam-lung'</i>	<i>kang-liüng,</i> <i>ka(m)lung</i>	H1, Le: <i>ma-</i> H2, S: <i>ka-</i> P3: <i>a-</i>	
wise			(<i>alain</i>) Hu		
wish, need	(<i>nai</i>)	<i>ngài'</i>	<i>ngài'</i>	H2: <i>nen</i>	D: <i>ngai</i>
work, do			<i>pan</i>		
worship			<i>oi</i>		
yellow	<i>kashen</i>	<i>kam-chén</i>	<i>kam-chen</i>		D: <i>shen</i> (= red)
young	(<i>tala</i>)				

b) Hilfszeitwörter

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
Present	<i>ka, te, vi</i>	<i>wet</i>	<i>pai, a</i>	La: tán(with some roots signifying "quality")	K: dok D: ta
Perfect	<i>pöde, dö'</i>	<i>dök</i>	<i>bö', ta</i>		
Future	<i>maka, ti</i>	<i>kom</i>	<i>(na')</i>	H1: ma-kaing (= maka-ang or: maköm ?)	M: kom, kön
Purpose (in order to)	<i>ka</i>		<i>kon</i>		M: kön
Habit (to be used to)	<i>thon, shai</i>				
Continuative	<i>khang</i>				
Precative	<i>shi</i>			St: si	M: chik
Adhortative	<i>bö', i</i>	<i>(yá')</i>	<i>(yó')</i>		M: dia
Optative	<i>i-shang</i>				
Imperative	<i>lei</i>	? hō'	? roi'	Sa: lawi	
Imperative negative	<i>nö'</i>	<i>ö-d'</i>	<i>re-mó'</i>		
Negative	<i>ö</i>	<i>ö'</i>	<i>(lèö'), o'</i>	La: b'- (pre- fixed)	D: lö K: m(b)- (FRYER 1875, 55)
Interrogative (direct)	<i>bö'</i>		<i>d'</i>		
» (emphasizing)			<i>lei</i>		
» (urging)			<i>(ka)bé</i>		
» (indirect)	<i>me', töng</i>	<i>bé</i>	<i>mó'</i>		
(already)	<i>möng</i>				
(not yet)	<i>möng ö</i>				

c) Bindewörter

... and then	<i>(na)-la</i>		no-(a)kra	M: nö D: la
while ...	<i>... ta'a</i>			
... for, because	<i>takhon</i>		ati-mô-lam	
as, in				
like manner	<i>kh(r)ai</i>			
with, and	<i>hai</i>			M: hai
(he who ..., that which, what is ...)	<i>... ta'üng</i>			

3. Maßwörter

a) Zahlwörter

1	<i>ha</i>	<i>hāt</i>	<i>há'</i>	St, H1, 2: han La: hnák C2: nga-hat	D: khat
2	<i>ni</i>	<i>nīt</i>	<i>nü'</i>	H1: ka-ni Hu: ahu	D: hni'
3	<i>thum</i>	<i>thüm</i>	<i>thüm</i>	H1: ka-tön P3: ka-tün B1: ka-htoon	D: thum

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
4	<i>mali</i>	<i>mali</i>	<i>palü</i>	C1: bali Sa: bili	D: li
5	<i>banga,</i> <i>pang-nga</i>	<i>manga</i>	<i>pàng</i>	Sa: ba(ng)- ngaw	D: nga
6	<i>ta(g)ru</i>	<i>tarūk</i>	<i>tarlū'</i>		D: ruk
7	<i>shari</i>	<i>chari</i>	<i>charū'</i>		D: sari
8	<i>taya</i>	<i>tayāt</i>	<i>tayá'</i>	St, H2, P3: kayā	D: riat
9	<i>tako</i>	<i>takō</i>	<i>takō</i>	B1, 2: ya La: t'khau	D: kua
10	<i>kh(r)a-shō'</i>	<i>khā</i>	<i>hō</i>	P3, Le: ha- -suh	D: shom K: ha
11	<i>kh(r)a-</i> <i>-shō'-lai-ha</i>	<i>kha-lai-</i> <i>-hat</i>	<i>hō-lai-ha</i>	H1: ka-su- -ka-la-ha	K: -lei-
20	<i>kui-shō'</i>	<i>k(h)ui-chóp</i>	<i>pūm</i>	Le: khui-suh H1: pe-so	K: kul
21	<i>kui-shō'-</i> <i>thum-ha</i>	<i>k(h)ui-</i> <i>-chop-phe-</i> <i>-ngan-hat</i>	<i>pum-phai-</i> <i>-ha</i>		
30	<i>kh(r)ui-thum</i>	<i>maphé'</i>	<i>phai</i>	P4: m'phāi	
31		<i>maphé'-con-</i> <i>-hat</i>	<i>phai-palü-</i> <i>-ha</i>		
40	<i>kh(r)ui-mali</i>	<i>khui-mali</i>	<i>wūi'-palü</i>		
41		<i>khui-mali-</i> <i>-con-hat</i>	<i>wui-palü-</i> <i>-pang-ha</i>	La: wí p'lu páng no hnák	
50	<i>kh(r)ui-</i> <i>-banga</i>	<i>khui-manga</i>	<i>wūi'-pàng</i>		
51	(khway-ba- ngi-lwing- -hy-har) B1	<i>khui-manga-</i> <i>-con-hat</i>	<i>wui-pang-</i> <i>-tariü'-ha</i>	B2: we pung ta roke nyo han re	
61		etc.	<i>wūi'-tartü'-</i> <i>-che-ha</i>	La: wí t'ru s'ru hnák	
71		etc.	<i>wūi'-charü'-</i> <i>-taya-ha</i>		
81		etc.	<i>wui-taya-</i> <i>-ko-ha</i>	La: wí téya t'khau hnák	
91		etc.	<i>wui-tako-</i> <i>-nga-ha</i>	La: wí t'khau ho hnák	
100	<i>ta(g)ra</i>	<i>khui-kha</i>	<i>cùng-wai</i>		
101		<i>khui-kha-</i> <i>-lai-kla-</i> <i>-hat</i>	<i>cùng-wai-</i> <i>-tló-ha</i>	La: tchoon wairé aikhlók hnák	
200		<i>khui-kha-</i> <i>-wai-nit</i>	<i>cung-wai-</i> <i>-nü</i>		
300		<i>khui-kha-</i> <i>-wai-thum</i>	<i>cung-wai-</i> <i>-thum</i>		
1000	<i>tataung</i>	<i>athōng</i>	<i>chāng</i>		D: shang
10 000 etc.	(Burmese numbers used)				

Jeweils anzuhängen das Zahlen-Zählwort; sonstige Zählwörter treten an Stelle von ha(t) bzw. vor die Einer.

b) Zeitangabewörter

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
early	(<i>tadi</i>)				
present	<i>vai</i>	<i>wài'</i>	<i>wài'</i>		
one night ago	(<i>ya</i>)	<i>yáng</i>	<i>yáng</i>		D: zàn
after the night	<i>khon</i>	<i>khon</i>	<i>khon</i>		
after another night		<i>tòi'</i>	<i>tòi'</i>		
at first	<i>yo-khon</i>				
now	<i>avai</i>	<i>wài'-mái,</i> <i>wài'-kõ'</i>	<i>wài'-mà'</i>		
today	<i>vai-ni</i>	<i>wài'-ni</i>	<i>wài'-ni'</i>		
tonight	<i>vai-dùm</i>	<i>wài'-dùm</i>	<i>wài'-dùm</i>		
yesterday	<i>ya'-ni</i>	<i>yáng-ni</i>	<i>yáng-ni</i>	Hu: yandu La: yandoo	
last night	<i>ya-dùm</i>	<i>yáng-dùm</i>	<i>yáng-dùm</i>		
this morning	<i>wài'-khon,</i>	<i>wài'-khon</i>		Hu: kudam	
tomorrow	<i>sakhon</i>	<i>makhon</i>	(<i>wài'-ka-</i> <i>dam</i>)	H1: ta-ká P4: qui-dám La: kondam S2: su-kôn Sa: kädang	
tomorrow morning		<i>khon-thó-det</i>			
the day after tomorrow	<i>sakhon-toi</i>	<i>khon-ni-</i> <i>-khon-tòi'</i>	<i>katòi'</i>		

c) Mengenangabewörter

little	(<i>sadi-to</i>)		than	P3: tsei-dù-to Le: cha-ku-dau	
much	bom		bom-bom	P3: pá H1: aum-tak	M: bümma
more (?)			(<i>noi</i>)		
very much	<i>ka-õ, brai</i>		(<i>bra</i>)	St: magai	
too much		<i>mék</i>			
exceedingly	hai		hai		
only	(<i>ne'</i>)				
some	hai kame				
all	ak(r)õ-la-löng, <i>sharui</i>		pepe, boi-boi		M: bök-bök, charui
other	kate		taka, kra		
every	töng				M: töng

4. Partikel

a) Demonstrativa

(here)	<i>hi</i>	<i>hi</i>	<i>hi</i>		D: khi
(there)	<i>ha</i>	<i>ha</i>	<i>hó</i>	St: hô	D: kha
(yonder)	<i>hu</i>	<i>hu</i>	<i>hu</i>		D: khu

b) Interrogativa

(unspecified)	<i>na</i>	<i>tik</i>	<i>tí'</i>		
(specified)	<i>ha(i)</i>	<i>tik</i>	<i>má</i>		
(person, name)	<i>apai</i>	<i>ami'</i>	<i>ami'</i>		

c) Verhältnispartikel

Englisch	Awa	Rengmitca	Areng	Nebenform	Vergleichsform
(exposing subject)	<i>nai</i>				
(exposing object, in)	<i>ka'ang</i>				
Agentive	<i>ma, la</i>		<i>la</i>	<i>Sa: lä</i>	
Objective					
(to)	<i>a</i>	<i>na</i>	<i>a', ó'</i>		
(Genetive)	<i>üng</i>			<i>H1: ing</i>	<i>D: in</i>
(towards, from)			<i>khi</i>		
Locative					
(on, at)	<i>be</i>	<i>na</i>	<i>ma</i>		

Partikelkombinationen

which ?	<i>na-n(a)i-me</i>	<i>tik-be</i>	<i>ma-nai-mo</i>	
what ?	<i>ta-oi-me</i>	<i>tik-be</i>	<i>ati-mó</i>	<i>Le: tú-ni-me</i>
who ?	<i>apai-me</i>	<i>ami-be</i>	<i>ami-mó</i>	
» (plural)	<i>apai-si-me</i>			
he	<i>ha-nai</i>	<i>ha-mi</i>	<i>hu-ni</i>	
where ?	<i>na-nai-be-me</i>	<i>tik-na-be</i>	<i>ma-mó</i>	
	<i>na-na-be</i>			
here	<i>hi-a, hi-be</i>	<i>hi-tüng</i>	<i>hi-a, hi-bang</i>	
from where ?			<i>na-bang-tó</i>	
there	<i>ha-be, tanai-be</i>			
there ?	<i>ho-me</i>			
why ?	<i>hai-kate</i>	<i>tik-lö-be</i>		
what for ?			<i>ati-a-mó,</i>	<i>P3: ta-ú-sá-né</i>
				<i>ati-na-mo</i>
how ?	<i>na-kö</i>	<i>tik-kö-be</i>		<i>P3: ná-ha-be</i>
thus	<i>na-kö-ka</i>	<i>hi-kö-kö'</i>		
how much ?	<i>hai-ye-tö-me</i>	<i>tik-yet-tö-be</i>	<i>ma-ye-re</i>	<i>Le: non-i-ban-me</i>
when ?	<i>ha-ni-a-me</i>		<i>ma-ni-a-mo</i>	
when	<i>ha-ni-kan</i>			
then	<i>tu-nai ni-a,</i>			
	<i>ho-nai kan</i>			

Bei einem Vergleich der Wörterlisten des Awa, Rengmitca und Areng fällt die nahe Verwandtschaft des Rengmitca mit dem Awa sofort auf. Fast alle Abweichungen des Rengmitca vom Awa lassen sich durch Mru-Einfluß erklären, Annäherungen an das Areng hingegen sind selten und wahrscheinlich nur deshalb auffällig, weil das entsprechende Wort im Awa nicht notiert wurde.

Vom Mru ins Rengmitca übernommen sein dürften u. a. die folgenden Wörter: *pam* „bin“, *ui-ti* „chilli“, *-büng* „door“, *um-pai* „duck“, *lang-rau* „glass“, *hor-nga* „horse“, *lai* „language“, *pren-bong* „maize“, *mru* „man“, *hung* „mountain“, *long-tang* „old man“, *-mi* „rice“, *meng* „song“, *takep* „tongs“; Mru-Burmanisch sind: *khai'* „chair“, *rui* „gold“, *na-khong* „nose“, *caka* „sugar“.

Daß alle *ka*-Vorsilben im Rengmitca zu *ta-* umgebildet werden, steht ebenfalls in engem Zusammenhang mit den Eigenheiten der unmittelbaren Nachbarn der Rengmitca, der Dömrong-Mru, die ausgiebigen Gebrauch von der Vorsilbe *ta-* machen. Die anderen

Mru-Gruppen der Chittagong Hill Tracts (Anok, Chüngma usw.) kennen diese Präfigierung jedoch nicht; sie findet sich auch nicht in LEWINS Mru-Vokabular, doch taucht sie wieder auf bei PHAYRE. Es mag sein, daß diese Sonderentwicklung durch Kontakt der Dömrong mit den Khami ausgelöst wurde, wonach die Dömrong ihrerseits auf die zwischen ihnen von den anderen Khami isolierten Rengmitca Einfluß nahmen.

Auch das Areng zeigt im Vergleich mit dem Awa eine größere Anzahl von Parallelwörtern im Mru, aber auch engeren Anschluß an die Lai-Sprachen (Lushai, Lakher).

Z. B. *maku* „gold“ : Mru *ku*, *ko-ngô* „horse“ : Mru *kor-nga*, *ui-phum* „mango“ : Mru *ui-phum*, *labong* „mouth“ : Mru *la-mör* „face“ *nor-bong* „snout“, *kom* „weary“ : Mru *kom-tang*, *na* „servant“ : Mru *nar*, *caning* „year“ : Mru *ning*, *chi* „cattle“ : Lushai *shial*, *ngô* „fish“ : Lushai *ngha*, *yeo* „come“ : Lushai *zok*, *koi* „crooked“ : Lushai *koi*, *hai* „raw“ : Lushai *hel*. Das Awa zeigt in den meisten dieser Fälle eigene Formen ohne Parallelen in den verwandten Sprachen.

Die größten Divergenzen zwischen Areng und Awa bestehen bei den Verwandtschaftstermini. Während das Areng den Kuki-Chin- und Mru-Formen nahesteht, benutzt das Awa eigenartige Zusammensetzungen, die in allen verwandten tibetoburmanischen Sprachen ohne Parallelerscheinung sind. Die einzigen dieser zusammengesetzten Bezeichnungen, die auch ins Areng gedrungen zu sein scheinen, sind *ngô-oi* „daughter-in-law“ und *nga-ai* „father“, neben dem die alte Form *(am)pô* „father“ verdrängt wird.

7. Die Vokale

In geschlossenen Silben kennt das Khami/Khumi ursprünglich nur die sieben einfachen Vokale *i*, *e*, *a*, *o*, *u*, *ö*, *ü*. Die Diphthonge *ai*, *oi*, *ui*, *au* (*üi*, *ei*, *öu*) treten nur in offenen Silben auf. Dieselbe Erscheinung finden wir im Mru und Khyang; Lushai hingegen kennt weder *ö* noch *ü* und besitzt Diphthonge auch in geschlossenen Silben.

Aus einem Vergleich der Awa- und Areng-Liste ergeben sich folgende Regeln für die phonetische Entwicklung der Vokale:

1. Keine Änderung erfahren *i*, *e*, *o*, *u*, *ü* (und *ö* ?), wenn ihnen kein Konsonant folgt, d. h. wenn die Silben vokalisch frei ausklingen oder nur durch einen tonal bedingten Glottisverschluß begrenzt werden, und alle Diphthonge. Ein inversibler Glottisverschluß hingegen scheint dieselben Funktionen wie ein Endkonsonant zu haben, vgl. (Awa) *bu'* „rice“ : (Areng) *biü'*, (Awa) *nu'* „see“ : (Areng) *niü'*. Eine Ausnahme von der obigen Regel bilden einige *i*, die im Areng zu *ü* werden, vgl. (Awa) *-li* „4“ : (Areng) *-lü*; (Awa) *shari* „7“ : (Areng) *charü*; (Rengmitca) *bu-li* „flute“ : (Areng) *bu-lü*. *a* in offener Silbe bleibt im Awa erhalten und wird im Areng zu *ô*. Irregulär ist *khami* : *khumi*. Areng *a* in freier Silbe deutet also entweder auf Abfall eines Endkonsonanten oder auf ein Fremdwort. (In den Vorsilben wurde orthographisch *a* beibehalten: es wird so kurz gesprochen, daß sein wirklicher Wert nicht zu bestimmen ist.)

2. Keine Änderung erfahren die Vokale *a* und *e* in geschlossenen Silben. Vor Endnasalen, insbesondere bei Nasalisierung des Vokals, tritt jedoch leicht eine Veränderung der Vokalfarbe oder eine Diphthongierung ein: *a* tendiert (besonders vor *m* und *ng*) zu *ao* (*o*), *e* tendiert (besonders vor *n*) zu *ei*. *o* in geschlossenen Silben wird im Awa (und wahrscheinlich auch im Areng des Koladan-Gebietes) zu *ou*, im Areng der Chittagong Hill Tracts (mit Ausnahmen) zu *eo*. (Zu den wenigen sicheren Ausnahmen im Areng der CHTs zählt nur ein Wort, für das eine Entlehnung neuen Datums unwahrscheinlich ist: *om* „to exist; pot“.) *ö* in geschlossenen Silben wird im Areng ebenfalls zu *eo*, im Awa scheint es erhalten zu bleiben.

u in geschlossenen Silben bleibt im Awa (und wahrscheinlich auch im Areng des Koladan-Gebietes) erhalten; im Areng der Chittagong Hill Tracts wird es in mit Glottisverschluß abgeschlossenen Silben zu *iü*, vor Nasalen ohne Glottisverschluß bleibt es jedoch erhalten.

i und *ü* in geschlossenen Silben bleiben im Awa erhalten; ihre Entwicklung im Areng der Chittagong Hill Tracts läßt einige Fragen offen. Man vergleiche:

<i>thing</i> : <i>thing</i> „fuel“	<i>min</i> : <i>mün</i> „ripe; name“
<i>ling</i> : <i>ling</i> „red“	<i>im</i> : <i>üm</i> „house“
<i>khing</i> : <i>hing</i> „green“	<i>khin</i> : <i>khün</i> „cousin“
<i>lin(g)</i> : <i>li(ü)n(g)</i> „ant“	<i>nit</i> : <i>nü</i> „2“
<i>düng</i> : <i>diüng</i> „ask“	<i>din</i> : <i>diün</i> „cold“
<i>dük</i> : <i>diü</i> „die“	<i>düm</i> : <i>düm</i> „gourd; evening“

Es scheint demnach, daß *i* im Areng der Chittagong Hill Tracts vor finalem *k* oder *ng* erhalten bleibt, vor *m* und *n* (und *p* und *t*?) hingegen zu *ü* verdunkelt wird. *ü* scheint umgekehrt vor *m* erhalten, dagegen vor *ng* und *k* zu *iü* diphthongiert.

Zu den ursprünglichen Diphthongen des Khami/Khumi ist im Vergleich mit dem Mru einerseits und dem Lushai, Lakher und Khyang andererseits festzustellen, daß im Khami/Khumi wie auch im Mru *ai* sowohl für Kuki-Chin **ei* als auch für Kuki-Chin **ai* steht, und daß sowohl Kuki-Chin **ao* als auch Kuki-Chin **ou* (Lushai *ô*, Lakher *öu*, Süd-Khyang *ö*, Nord-Khyang *ou*) im Khami/Khumi wie auch im Mru durch *au* wiedergegeben werden. Die im Lushai auftretenden Diphthonge *ia* und *ua* werden im Khami/Khumi (wie auch im Mru und Khyang) durch *e* und *o* vertreten.

8. Die initialen Konsonanten

Der gleiche Gegensatz zwischen Khami/Khumi und Mru einerseits und Lushai und anderen Kuki-Chin-Sprachen andererseits herrscht auch bei der Verwendung der initialen Sibilanten. Während z. B. Lushai zwischen *c*, *ch*, *s*, *sh* (und *f*) unterscheidet, finden sich im Khumi und Mru nur *c* und *ch*, die im Awa (außer Rengmitca) zu *s* und *sh* umgebildet wurden. In einigen Fällen entspricht Lushai *ch* einem Khami *th*, aber auch die Umkehrung des Verhältnisses kommt vor. Diese Wechsel sind für die Kuki-Chin-Sprachen charakteristisch.

In zwei Fällen erscheinen sie sogar zwischen Awa und Areng: (Rengmitca) *tha*: (Areng) *cha* „to forward“, (Rengmitca) *cha-thing*: (Areng) *kaching* „ginger“. Für Areng *cha* liegt es nahe, an eine Übernahme aus dem Mru (*cha*) zu denken, da man sonst *chô* erwarten sollte; das Mru-Wort für „Ingwer“ hingegen lautet *tam*, Lushai hat *thing*, nur HUGHES gibt für das Poi (Lakher ?) *a-tsain*, was einem *ch(e)ing* entsprechen könnte. Im übrigen hat das Mru in fast allen Fällen, in denen im Kuki-Chin ein *ch-th*-Wechsel auftritt, *ch* bewahrt; das Khami/Khumi schließt sich in dieser Hinsicht also enger an das Kuki-Chin an.

Initiales *y* bleibt im Khami/Khumi (wie auch im Mru und Khyang) erhalten. In den Lai-Dialekten wird es zu *z*. Initiales *w* zeigen Khumi, Rengmitca, Mru und Khyang; das Khami hingegen schließt sich den Lai-Dialekten an, die *v* besitzen.

Eine Sonderentwicklung des Awa scheint die Umwandlung von initialem *ng* zu *n* zu sein, allerdings sind die Angaben in den Vokabularen nicht sehr zuverlässig. Man vergleiche: *-ngai* „to listen“: St, P3, Le *-nai*; *ngai* „to wish“: St, Hu *nai*, H2 *nen*; *ngan* „meat“: H2 *a-nan*, St jedoch *nā*; *ngong* „neck“: H2 *naun-*, Hu *-nounge*, B2 *-moung* (wohl Druckfehler); *ngapô* „to give“: St *na-pā*, *na-pô*, P3 *na-pū*, H1 *na-pô* neben *nga-pe* und *ngapyo*. Jedoch ist *ng-* immer erhalten im Zahlwort für 5: St, H1, H2, B1 *ba-nga*, P3, Le *pang-nga*. Die Erhaltung von *ng* nach *ng* ist die Regel.

Eine Sondergruppe bilden einige Wörter, die im Rengmitca mit *kh* beginnen, im Areng dagegen mit *h* oder *w* (und in je einem Falle mit *ng* und *y*). Die Vokabulare zeigen bei diesen Wörtern einen *kh*: *h*-Wechsel auch innerhalb des Awa, STILSON schreibt diese Gruppe mit *khr* und bei H2 (MAUNG THA BWIN) steht meist *χ*. SHAFERS Liste zeigt dem Areng entsprechend eine Zweiteilung: einerseits Wörter mit *h*, andererseits Wörter mit *g*; doch gehören nicht alle Wörter mit *h* oder *g* zu dieser Gruppe, denn *h* entspricht auch ursprünglichem Khami/Khumi *h*, und für die *g*-Formen finden sich in einigen Fällen bei STILSON *gr*. Bei Ausnahmen wie St *krūi* für Awa *khui/hui* „to run“ dürfte es sich um Druck- oder Notierungsfehler handeln; ähnlich sollte man bei H2 statt *ak'u*¹ „bone“ und *k'ā* „10“ *χu* und *χa* erwarten. Man vergleiche:

<i>kh(r)a</i>	<i>haw</i>	<i>hō</i>	„ten“	Taungtha <i>hra</i> , Mru <i>ha</i>	(*hra)
<i>kh(r)a</i>	<i>haw</i>	<i>hō</i>	„yam“	Lushai <i>hra</i>	(*sra ?)
<i>kh(r)u</i>	<i>hu</i>	<i>hu</i>	„bone“	Lushai <i>ru'</i> , Mru <i>hut</i>	(*hrut)
<i>kh(r)u</i>	<i>hu</i>	<i>hu</i>	„dove“	Mru <i>-ku</i> , Burm. <i>khrū</i>	(*khru ?)
<i>kh(r)ing</i>	<i>hing</i>	<i>hing</i>	„green, alive“	Lushai <i>hring</i> , Mru <i>ching</i>	(*sring)
<i>kh(r)a</i>	<i>gaw</i>	<i>wō</i>	„weep“	Lushai <i>tra(p)</i> , Mru <i>kar</i>	(*kra)
<i>kh(r)a</i>	<i>ga</i>		„difficult“	Mru <i>krat</i>	(*krat)
<i>kh(r)an</i>	<i>gang</i>	<i>wan</i>	„buy“	Mru <i>ran</i>	(*kran)
<i>kh(r)ui</i>	<i>gui</i>	<i>wui</i>	„10 x“	Taungtha <i>rui</i>	(*krul)
<i>kh(r)ui</i>	<i>gui</i>	<i>wui</i>	„snake“	Lushai <i>rul</i> , Bu. <i>mrwi</i>	(*mrul ?)
<i>kh(r)i</i>	<i>gi</i>	<i>yi</i>	„fear“	Lushai <i>tri</i>	(*kri ?)
<i>(k)ham</i>	<i>gang</i>	<i>ngam</i>	„leaf“	Mru <i>(p)ram</i>	(*ngram)

Unklar sind die Beziehungen von *kho* (bamboo). Obwohl STILSON kein *r* einfügt, bin ich doch geneigt, an eine Ableitung aus *kh(r)ua* zu denken. H2 gibt *xa-* (= *kh(r)a-*) und entspricht damit Lakher *hra*. *kh(r)ua* hingegen entspräche Lushai *rua* und Siyin *ngua* (vgl. Khami *kh(r)u*, Lushai *ru'*, Siyin *ngu*, „bone“). Areng *hu* findet seine Awa-Entsprechung in H1 *k'u* (= *kh(r)u* ?). Eine Parallele zum Wechsel zwischen *ua* (>o) und *u* gibt *ku:ko* „hand“.

Ein anderes Problem stellt das Awa-Wort (St) *khrong* „earth“ dar. P3 hat *hong*, P1 und Le schreiben *-kong*; Sa gibt jedoch nur *along* und entspricht damit Rengmitca *talong* und Areng *k(h)along*. Nun entspricht zwar Awa *k(r)* einem Areng und Rengmitca *kl* (s. u.), doch wäre nach den Formen von St und P3 im Areng *hong* oder *wong* zu erwarten. Mru hat *krong*, und vielleicht ist die Frage dahingehend aufzulösen, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Wurzeln zu tun haben: 1. *long* (Areng, Rengmitca und SAPTAWKA) und 2. **krong > kh(r)ong* (Awa).

Aus der obigen Tabelle dürfte klar zu entnehmen sein, daß alle *(k)h(r)*-Formen des Awa aus alten *r*-Verbindungen abzuleiten sind; dabei werden im Areng **hr* (und **sr*) zu *h* (Sa *h*) und **kr* zu *w* (Sa *g*).

Die Frage, ob alle *g* bei SAPTAWKA auf **kr* (nebst **ngr* und **mr*) zurückgehen, muß offengelassen werden, man vergleiche: *magu* „to steel“, Lushai *ru*, aber Mru *ku*, *<*kru ?*; *gü* „to be moved“, Mru *rü* „to get up“ mit Ableitungen auf *kr-* und *pr-*; *gui* „tribe“, Mru *rui* „to associate by marriage“, aber Pangkhua (Kuki) *mrui* „sib“, *<*mrui ?*; *sang-gai* „poor“ (St. *son-gre*), Burm. *chàng-rè*, aber Mru *ngarè*, *<*sang-ngre ?*; *ang-geng* „mighty“, Areng *ang-reng*, *<*a-ngreng ?* oder in den letzten beiden Fällen Umwandlung von *r* in *g* unter dem Einfluß des vorangehenden *ng* ? Für die SAPTAWKASCHEN *gh* finde ich keine sicheren Vergleichswörter in den verwandten Nachbarsprachen, aber da *g < *kr*, darf wohl *gh < *khr* angenommen werden.

Nach den bisher festgestellten Regeln kann das *kr*, das sich einzig bei STILSON in Awa-Wörtern findet, keine ursprüngliche Lautverbindung sein. SAPTAWKA schreibt diesen Laut *q*. Ein Vergleich der betreffenden Wörter mit denen des Rengmitca, Areng und Mru zeigt, daß sich diese *kr* (St) und *q* (Sa) aus *kl* (oder *tl*) herleiten; im übrigen Awa scheint das *l* spurlos ausgefallen zu sein. Im Areng der Chittagong Hill Tracts ist *kl* gegen *tl* auswechselbar, die Aussprache variiert nach Gegenden, La und Ca schreiben *hl*. Man vergleiche:

Awa	St	Sa	Rm.	Areng	Mru	Lakher	Englisch
	<i>kro</i>	<i>qau</i>		<i>kla</i>	<i>klak</i>	<i>tla</i>	fall
(<i>kei</i>) H2		<i>qai</i>		<i>klai</i>		<i>tlai</i>	alone, self
		<i>qang</i>			<i>klan</i>		save, help
		<i>qeh</i>			<i>klet</i>		castrate
		<i>qing</i>			<i>klin</i>		pour into
<i>kong</i>	<i>krōñ</i>	<i>qawng</i>	<i>klong</i>	<i>klong</i>			above, top
		<i>qoh</i>			<i>lok</i>	<i>hlo'</i>	mix
(<i>kai</i>) H1	<i>krä</i>	<i>qāu</i>	<i>klöp</i>				cut

Die Ausnahme (St) *sakra*: (Rm.) *caka* „sugar“ erklärt sich durch die Übernahme zweier verschiedener Formen aus dem Burmanischen (bzw. Marma).

Eine Parallele zum *r*: *l*-Wechsel des Khami zeigt das Khyang der Chittagong Hill Tracts, in dem *l* nach *k* oder *kh* zu *r* wurde (vgl. Lushai *thli* „air“: Khyang *khri*, Lushai *thla* „moon“: Khyang *khro*, Lushai *tla(k)* „fall“: Khyang *kro*); doch ist diese Entwicklung wahrscheinlich jüngeren Datums, da LEWIN (1869) noch *kl* schreibt. Im Khyang des Sandoway-Districts hingegen wurden alle *r* in konsonantischen Verbindungen zu *l*, doch scheint diese Regel nur für aus dem Burmanischen entlehnte Wörter zu gelten: alte Verbindungen dieser Art sind, wie auch im Khami/Khumi, völlig umgebildet worden (vgl. N-Khyang *phöl*, S-Khyang *pho* (*<*phua*) „snake“ aus **prul*).

Im Gegensatz zu den *k(h)r*-Verbindungen des Khami/Khumi sind die *p(h)r*-Anlaute offenbar erhalten geblieben, so z. B. in *aprei* „to separate“:

Mru *prek*, *prai* ; *pra'* „brother“ : Mru *rak*, Bom (Kuki) *tra* ; *prang* „outside“ : Mru, Burm. *prang* (die nur bei Sa zu findende Form *gang* bildet eine Ausnahme, die vermutlich auf *krang* zurückgeht), obwohl die Herkunft der *r* bei einigen Wörtern, die burmanischen Ursprungs sein dürften, unklar bleibt, z. B. *phrai* (St *prai*, „to read“) : Mru *phat*, Marma *phai'* ; *praingya* „wisdom“ : Mru *prengya*, Marma *painya*, dazu Sa *penza* „honour“, vielleicht Vermischung mit Burm. *prwan* (sprich im Marma *p[r]waing*) „to be versed in“).

Ursprüngliche *t(h)r*-Verbindungen scheinen dem Khami/Khumi (wie auch dem Mru und Burmanischen) zu fehlen (vgl. auch Khyang *kh*- : Lushai *th*-). Es unterscheidet sich hiermit grundlegend von den Lai-Dialekten, in denen *t(h)r* > *t(h)* neben *hr* den Hauptbestand der initialen *r*-Verbindungen ausmachen; doch bleibt es dem Kuki-Chin insofern näher als dem Mru, als aspirierte Initialverbindungen dem Mru fremd sind. Es sei hierbei angemerkt, daß es m. E. nicht möglich ist, eine genaue Korrelationsliste der Initialverbindungen für Lai - Khami/Khumi - Mru aufzustellen, da die präfigierten *k*, *t*, *p*, *s* usw. nicht fest zur Wurzel gehören, sondern (z. T. die Wortbedeutung verändernde) Ableitungen bilden. Mit Sicherheit kann dieser Prozeß im Mru nachgewiesen werden, in dem nur *k*, *ng*, *p*, *m* und **s* Initialverbindungen mit Wurzeln in *r*, *l* (und *w*) eingehen. Ob die präfigierten *m* und *ng* des Khumi (s. u.) Reste solcher Verbindungen mit anderen Initialkonsonanten darstellen, bleibt fraglich.

9. Die Präfixe

In allen bisherigen Khami/Khumi-Vokabularen findet sich vor vielen Hauptsilben noch ein *a*-Vorschlag (am seltensten bei HUGHES). HOUGHTON schrieb dazu : „a and *ā* (serviles) are frequently dropped, and serve, I believe, mainly to facilitate the enunciation of the initial letter“ (HOUGHTON 1895, 115). Das stimmt insofern, als diesen *a*-keinerlei nachweisbare grammatische oder syntaktische Bedeutung zukommt, obwohl sie, wie STILSONS Beispiele zeigen, auch dann erscheinen, wenn die damit versehenen Wörter in Verbindung mit anderen, d. h. im Satzgefüge, stehen, z. B. *cha-marang amanu klong-a ataki hat-to om-ka* „rhinoceros snout upon-on horn one being-is“. Dieses Beispiel ist deshalb besonders interessant, weil es zeigt, daß diese *a*- auch vor den eigentlichen Präfixen (*ma*-, *ta*-) auftreten und somit nicht mit ihnen verwechselt werden dürfen. Nur in wenigen Fällen scheint dem *a*- eine nachweisbare Bedeutung zuzukommen : „Adjectives are often formed by prefixing *a* to the verb and omitting the affix“ (STILSON 1866, p. 222).

Da das Auftreten des *a*-Vorschlages in den bisherigen Wörterlisten ohne erkennbare Regel ist, er auch im Rengmitca nicht in Erscheinung tritt und überdies für die Sprachvergleiche ohne Bedeutung ist, habe ich auf die Wiedergabe dieser *a* verzichtet, es sei denn, daß sie substantivierende oder adjektivierende Kraft haben könnten. Ich befinde mich damit in Übereinstimmung mit LORRAIN-SAVIDGE und LORRAIN, die, obwohl in den kleineren Wörterlisten häufig vorangestellte *a* zu finden sind, in ihren Wörterbüchern des Lushai und Lakher diese *a* nur dann nachweisen, wenn sie grammatische Funktion besitzen.

Neben reinen *a* finden sich im Areng und Rengmitca auch Vorschläge, die sich mit einem Nasal an die Hauptsilbe anfügen. Eine ähnliche Erscheinung notierte FRYER (1875, p. 53) für das Khyang von Sandoway. Im Areng der Chittagong Hill Tracts finden sich diese Vorschläge einerseits vor Verben und Adjektiven (häufig zwischen Vor- und Hauptsilbe eingeschoben) und andererseits vor den Verwandtschaftsbezeichnungen. Den Beispielen nach

findet sich *ng* im Areng vor *t*, *l*, *r* und *h*, im Rengmitca vor *m*, *n* und *h*; *m* hingegen erscheint im Areng vor *k*, *c*, *p* und *n*, im Rengmitca vor *t*, *c*, *l* und *ng*. *n* ist nicht vertreten. Stabil, d. h. nicht beliebig ablösbar, scheinen diese Vorschläge jedoch nur dann zu sein, wenn ihnen ein Präfix vorausgeht, mit dem sie zu einer Silbe verschmelzen; in der Form *am-* oder *ang-* hingegen können sie im Areng, den wenigen Beispielen zufolge, stehen oder nicht, z. B. *tui ahai* oder *tui anghai* „thirsty“, *ni* oder *amni* „aunt“, ihre Funktion konnte ich nicht feststellen; im Rengmitca sind sie nach Vorsilben feste Bestandteile des Wortes, allein hingegen sind sie nicht nachgewiesen, es sei denn, daß ihnen die vor einigen Verben erscheinende Vorsilbe *nga-* entspricht.

Die eigentlichen Präfixe lassen sich in drei Klassen teilen:

	Awa	Rengmitca	Areng
1)	<i>m</i>	<i>m</i>	<i>p</i>
2)	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>
3)	<i>k</i>	<i>t</i>	<i>k</i>

Abweichungen von diesen Entsprechungen (vor allem im Rengmitca), lassen sich z. T. als Bedeutungsvarianten, z. T. als Übernahmen aus dem Mru oder Areng erklären. Auf Mru-(Dömrong-)Einfluß dürfte auch, wie bereits vermerkt, Rengmitca **ka>ta* zurückzuführen sein. Irregularitäten bei den Adjektiven, Verben und Zeitangaben können kaum zu Vergleichen benutzt werden, da es sich hierbei leicht um Bedeutungsnuancen handeln kann, wie z. B. *num* „blue/black“ zeigt. Sowohl Awa als auch Areng schwanken im Gebrauch von *ta* und *ka* vor den beiden *va/wó* „bird; river“; Lakher hat *cava* „river“, wobei das *ca* des Lakher (wegen **cavom* : *tavom* „bear“ und *cakei* : *takai* „tiger“) wohl dem *ta* des Khami/Khumi entspricht.

In zwei sicheren Fällen tritt eine Vorsilbe (*ka*) nur im Areng, nicht aber im Awa, auf: *a-shi* : *kaa-chi* „star“ und *yok* : *kayeo'* „stomach“. *a-shi* (<*ar-shi*) hat auch in den benachbarten Kuki-Chin-Sprachen kein Präfix, *yok* kann ich dort nicht nachweisen: mithin handelt es sich in diesen beiden Fällen wahrscheinlich um eine Eigenentwicklung des Areng.

In einem Fall fehlt umgekehrt das Präfix im Areng, nämlich bei *li* „air“, Rengmitca hat *tali*, Awa *kali*, daneben findet sich jedoch bei H2 *le* und bei P3 *gali*. PHAYRE schreibt für das Arakan-Mru *rali*; ich selbst konnte in den Chittagong Hill Tracts bei den nördlichen Mru nur *li*, bei den südlichen (Dömrong) nur *tali* feststellen. Es fragt sich, ob es sich bei diesen Abweichungen um Notierungsfehler oder, wegen der Sonderentwicklung im Areng, um eine aus dem Rahmen fallende alte Vorsilbe (etwa *ra*) handelt.

Sicher ist das Präfix *ra* im Mru-Wort für 8, *rayat*; das Awa zeigt im entsprechenden Wort ebenfalls Unregelmäßigkeiten: Le, H1 und C1 schreiben **tayat*, St, P3 und H2 geben **kayat*, und B1 hat überhaupt keine Vorsilbe. Die Vorsilbe fehlt auch im Arakan-Mru von B und C und im Areng von B2.

Problematisch sind auch die Vorsilben der Zahlwörter für 2 und 3. Während sich in fast allen Vokabularen (Awa, Rengmitca und Areng) nur *ni(t)* und *thum* finden, geben H1 (und B1 in 22) *kani* und H1, P3 und B1 *kathum* (bei H1 und P3 im Original fälschlich ohne Aspirationszeichen). In beiden

Fällen ist *ka* als Präfix in keiner der benachbarten Sprachen nachweisbar, doch Tibetisch hat *g-*. Aus der Reihe fällt auch das Khami-Präfix im Zahlwort für 5, bei dem *ba-* (St, H1, H2, Sa und B1) wohl die alte Form ist, denn für **pa-* hätte im Awa (wie im Rengmitca) *ma-* stehen müssen. Damit nehmen die Zahlwörter des Khami innerhalb des Kuki-Chin insofern eine Sonderstellung ein, als sie als einzige die alten Präfixe, die sich ohne weiteres den tibetischen gleichsetzen lassen, erhalten haben. Man vergleiche:

	Tibetisch	Khami
1	<i>gcig</i>	<i>hat</i>
2	<i>gñis</i>	<i>*kanit</i>
3	<i>gsum</i>	<i>*kachum</i>
4	<i>*bzli</i>	<i>*pali</i>
5	<i>lnga</i>	<i>*banga</i>
6	<i>drug</i>	<i>*taruk</i>
7	<i>btun</i>	<i>chari</i>
8	<i>brgyad</i>	<i>*r(k)yat</i>
9	<i>dgo</i>	<i>*tako</i>

10. Das Zahlensystem

Über das Zehnerzahlensystem des Areng schreibt LATTER (1846, pp. 68-70) zwei Seiten, ohne damit einen bemerkenswerten Beitrag zum Problem zu liefern. Als Anmerkung zu H1 *pe-so* „20“ schreibt HOUGHTON (1895, p. 126): „This must be Mön pa-sau, and is interesting as showing that at some period of their history the Kamis must have come under the influence of some of the Mon-Annam family. The numerals 20, 30, 40, and 50 in (P. 2) seem all derived from some language of that family, though much corrupted.“ HOUGHTONS P. 2 ist PHAYRES Areng-Vokabular (P4), das völlig den anderen Areng-Listen entspricht und m. E. wenig Anhalt für die HOUGHTONSsche Annahme bietet. Auch die Interpretation von H1 *pe-so* läßt sich bezweifeln, denn *-so* (auch *-suh*) entspricht mit Sicherheit dem STILSONSchen *s'ä = shö'* und, trotz des *ö-o*-Wechsels, wohl auch dem Rengmitca *chop*, das sich seinerseits, nach einem noch zu besprechenden Finalenwechsel, dem Kuki-Chin *shom* anschließt. *pe-* hingegen findet sich nur bei H1, Aussprache und Bedeutung sind fraglich, HOUGHTONS Erklärung muß als Möglichkeit offengelassen werden.

Im Kuki-Chin wird *shom* stets vor die mit 10 zu multiplizierenden Einer gesetzt; *shö'/chop* tritt im Awa und Rengmitca nur nachgestellt und nur bei den ersten beiden Zehnern auf. Anstelle von *shom* hat das Khami/Khumi eine eigene vorgestellte Multiplikationssilbe: *kh(r)ui*, die sich in anderen Kuki-Chin-Sprachen, den KONOWSchen Listen zufolge, nur noch (als *rui*) im Taungtha findet (vgl. GRIERSON 1904, p. 360). Taungtha ist „probably a Lai dialect (Central Kukish) which has been influenced by Southern Kukish“ (SHAFFER 1941, p. 58 n. 3). Dieses *kh(r)ui* ist, zumindest nach meinen Notierungen, im Rengmitca mit einem anderen, im Kuki-Chin weitverbreiteten Zahlwort zusammengefallen, nämlich *kui* (<*kul*) „20“. Statt *kui* hat Areng *pum*, das wahrscheinlich dasselbe Wort ist wie *pum* = Körper, d. h. Finger und Zehen zusammenengenommen.

Während das Awa die Zahlen über zwanzig regelmäßig weiterführt, erscheint im Rengmitca und Areng für 30 noch ein weiteres Spezialwort: *maphe* bzw. (*ma*)*phai*. Das Areng bildet die zusammengesetzten Zahlen über 20, indem es den jeweils höheren Zehner hinter den laufenden einfügt (z. B. *wui-pakü-pang-ha* (10x-4-5-1 = 41), das Rengmitca folgt diesem System nur für die Zwanziger, fügt jedoch noch eine weitere Silbe ein: *khuiichop-phengan-hat* 20-3? - 1 = 21; über 30 taucht eine neue Binde-silbe auf: *con*. Während *lai* und *kla* als Binde-silben zwischen Zehnern und Einern bzw. Hunderten

(und Zehnern) und Einern auch im Kuki-Chin und Mru zu finden sind, lassen sich dort weder *ngan* noch *con* nachweisen. Zu diesen aus der Reihe fallenden Zahlen kommt noch ein sonst nicht vorhandenes Wort für 100 : *wai*, im Areng stets in der Verbindung *cung-wai*, im Rengmitca ab 200 nach dem Kompositum *khui-kha* (10×10). Da zur Bildung der Zahlwörter für 1, 10 und 100 oft dieselben Grundsilben verwandt werden, ließe sich etwa folgende Reihe aufstellen : 1 *wai*, 3 *phe* (4 *ngan*), 5 *con*, 10 *chop* und sich mit dem Mon vergleichen : 1 *mwai*, 3 *pe*, (4 *pon*), 5 *p'con*, 10 *co'*. Und da wir schon einmal bei den austroasiatischen Sprachen sind, könnte Munda *gel* „10“ auch noch (*kh*)*rui* erklären (man vergleiche Lushai *kel* : Mru *rua* „Ziege“, finales *l* wird im Khumi zu *i*, im Mru zu *a*).

Auf altes finales *l* deutet aber auch der Vokalwechsel (Areng) *phai* : (Rengmitca) *phe* (s. u.), das Wort für 30 dürfte demnach früher (*ma*)*phal* gelautet haben, und dies spricht sehr gegen eine Gleichsetzung mit Mon *pe*, da sich auch im Munda, das finales *l* besitzt, für 3 nur *pia* findet. Was *ngan* anbetrifft, so läßt es sich in keiner austrischen Sprache für 3 oder 4 nachweisen ; *con* hingegen tritt (nach HODGSON 1853, p. 21) auch im Mon als Zehnersilbe auf. Eine Ableitung von *cung-wai* aus *co-mwai* oder dergleichen bleibt reine Spekulation ; das Wort scheint mir, dem Areng-System zufolge, jedoch eine Errungenschaft jüngerer Datums. Wäre es alt, müßte man es als zweiten Bestandteil der Neunziger-Zahlen wiederfinden ; stattdessen steht hier in den Chittagong Hill Tracts *nga*, am Koladan (laut LATTER) *hō*. Demnach sollte man als altes Wort für 100 am Koladan *wui-hō* erwarten, was genau dem Rengmitca *khui-kha* entspräche ; zu *nga* vergleiche man C1 *nga-hat* (Awa „1“) und Khyang *ha* oder *hnga* „10“, sowie die oben angeführten Beispiele für den initialen *khv-h-ng*-Wechsel. SAPTAWKA gibt für 91 die kombinierte Form *gui-tako-tō cungwai-ngang hat-tō*, wobei *ngang* entweder für *nga* oder *ngan* (vgl. Rm. *phe-ngan*) stehen mag.

Obwohl somit die von HOUGHTON (1895, p. 126) angeführten Beispiele nicht sonderlich beweiskräftig erscheinen, kann doch der Gedanke an einen Einfluß des Mon auf das Khami nicht ganz von der Hand gewiesen werden. Dafür sprechen auch einige andere Wörter des Vokabulars, wie z. B. das letztlich indonesische *kraboi* „cattle“. Der Kontakt mit einer Mon sprechenden Bevölkerung dürfte am Koladan selbst stattgefunden haben ; Sr. JOHN zählt 1870 unter den sieben „Clans“ der dortigen Khyongsa (Arakaner an den Flüssen des Berggebietes) drei „Talaing clans“ auf, die sich von den Mon herleiten, die Ende des 16. Jahrhunderts im Gefolge einer Prinzessin von Pegu ins Land kamen (vgl. HUGHES 1881, p. 14).

Das Areng-Zahlwort für 5, *pang*, will LATTER (1846, p. 70) mit dem entsprechenden Pali-Wort in Verbindung bringen. Das geht nicht an. Eher stimme ich ihm zu, wenn er annimmt, daß die am Koladan zu findende Form *pangnō* für 5 zwischen 40 und 50 die volle Form des Wortes ist, vorausgesetzt, daß hier *pa*(ng)-*ngō* zu lesen ist (vgl. HUGHES' *koung-now* für *ko*(ng)-*ngō*). Das Anhängen des initialen *ng* an die engverbundene vorhergehende Silbe ist ein auch im Rengmitca und Mru zu beobachtender Prozeß (so z. B. Rengmitca *li-nga* „nephew“, gesprochen *ling-nga*, Mru *lu-ngua* „pillow“, gesprochen *lung-ngua*). Dem Rengmitca *manga* müßte eine alte Areng-Form *panga* entsprechen ; eine Entwicklung *pa-nga* > *pang-nga* (Awa-Nebenform) > *pang-ngō* > *pang* wäre denkbar.

Noch eine Bemerkung zu den Zahlwörtern. Sie treten im Rengmitca und Areng unmittelbar vor die Einer, *hat* (1) fällt dabei fort, also : *cung-wai-tlō-tla-re* (Rs. 101) aber *cung-wai-tlō-tla-nü-re* (Rs. 102) ; *kai-ci-leong-thum-re* „we three“ aber *nau-ma'-leong-re* „he-self-person“, „he alone“, aber auch : *kai-ma-ha-re* „I-self-one“, „I alone“. Auffällig ist, daß im Rengmitca und Areng Tiere kein Zahlwort haben : von den umliegenden Sprachen (einschließlich des Lokalbengali) zeigt nur das Nord-Mru dieselbe Erscheinung. Während jedoch das Mru (wie auch das Burmanische und Lokalbengali) die Zahlwörter hinter die Zahlwörter setzt, stellt sie das Khami/Khumi wie auch die anderen Kuki-Chin-Sprachen vor die Einer, benutzt aber zusätzlich noch ein stets nachgestelltes Zahlenzahlwort. Die Zahlwörter selbst stehen in allen genannten Sprachen nach den Gegenstandswörtern.

11. Die finalen Konsonanten

Das Khami/Khumi kennt weder finales *l* noch *r* (Rengmitca *kor-nga* ist ein Fremdwort aus dem Mru). Finales *r* ist spurlos abgefallen, jedoch offenbar erst nach dem Areng-Lautwandel *a* > *ô*, da hier **-ar* zu *a* geworden ist (*par* > *pa* „flower“, *ar* > *a* „fowl“, *ar-shi* > (*ka*) *a-chi* „star“, *nar* > *na* „slave; nose“). Finales *l* hingegen wurde zu *i*, z. B. *al* > *ai* „ashes“, *bal* > *bai* „taro“, *shial* > *chi* „cattle“, *kul* > *kui* „20“, *mul* > *mui* „hair“, *mual* > *moi* „hill“, *kil* > *ki* „corner“, *hel* > *hai* „raw“. Eine Sonderentwicklung zeigt das Rengmitca, das statt *ai* (*oi* und *ui*?) *e'* aufweist, z. B. *bal* > *be'* „taro“, *kal* > *ke'* „go“, *bel* > *be'* „cup“, **dol* (Awa und Areng *doi*) > *de'* „small“, **tul* (Areng *tui*, Mru *tua*) > *te'* „sister“. Sollte dies ein Hinweis darauf sein, daß der Wandel des finalen *l* erst, wie es für den Abfall der finalen Okklusiven der Fall ist, nach der Isolierung des Rengmitca vom Awa eingetreten ist?

Die aufgezeigte Entwicklung der finalen Liquiden ist nicht auf das Khami/Khumi beschränkt, sondern findet sich auch im Lakher. Auch hier wird finales *l* zu *i*, während finales *r* spurlos verschwindet. Jedoch scheint diese Entwicklung hier schon vor der Lautverschiebung der Lakher-Vokale eingetreten zu sein, da die aus der Entwicklung der finalen Liquiden gebildeten Phoneme mit in diese Lautverschiebung einbezogen werden, z. B. *ar* > *a* > *o* „fowl“, *bal* > *bai* > *bia* „taro“. Der Abfall der Endokklusiven hingegen fand im Lakher wie auch im Khami/Khumi (wegen der Erhaltung von *a* usw.) nach der Lautverschiebung der Vokale statt.

Einen spurlosen Abfall von finalem *r* nach einer *a-o*-Lautverschiebung zeigt auch das Khyang (z. B. *ar* > *a* „fowl“, *par* > *pa* „flower“); finales *l* bleibt im Khyang der Chittagong Hill Tracts erhalten, in Arakan hingegen wird es, wie im Mru, zu *a*. Ebenfalls erhalten bleiben im Khyang die finalen Okklusiven.

In einigen Fällen hat es den Anschein, als ob im Areng und Awa nicht nur die ursprünglichen finalen Okklusiven, sondern auch finale Nasale verschwunden seien, z. B. Awa *ya* bei Rengmitca und Areng *yang* (yesterday), Areng (Hu) *do*, *du* bei Areng (Chittagong Hills) und Rengmitca *düm* „evening“, Awa (P3) *de*, *di* bei Awa (H1, H2) *din* „cold“. In allen diesen Fällen dürfte es sich jedoch, insofern (wegen Nasalisierung) keine Notierungsfehler vorliegen, in Wirklichkeit um einen ursprünglichen Wechsel zwischen finalen Okklusiven und Nasalen handeln. So entsprechen Mru *yak* „night“: Lushai *zan* < *yang* „night“ dem Awa *ya* (*k*): Areng *yang* „yesterday“. Mru *dup* „to insert, to dive“ und Areng *dü* (*p*) / *düm* (setting of sun: Awa *kani-kadüm*) dürften ebenfalls verwandt sein. Eindeutig erscheint der Wechsel bei Awa (P3, Le, B1) *ha* < (Rengmitca) *hai*: Awa (H1, H2, St) *han'* „1“. Schließlich sei noch auf das bereits erwähnte (Rengmitca) *chop*: (Lushai etc.) *shom* hingewiesen.

12. Historische Perspektiven

Die folgende Tabelle soll versuchen, einen Überblick über die wichtigsten Eigenheiten und Entwicklungen in der Phonetik des Khami/Khumi im Vergleich mit den Nachbarsprachen zu geben. Da für das Lushai keiner der aufgeführten Punkte zu vermerken ist, braucht es nicht mit aufgeführt zu werden.

	Mru	Rengmitca	Awa	Areng	Khyang	Lakher
ö und ü vorhanden	+	+	+	+	+	
keine Unterscheidung von *ia und e, *ua und o	+	+	+	+	+	
keine Unterscheidung von *ei und ai, *ou und au	+	+	+	+		
keine Unterscheidung von *s/sh und *c/ch	+	+	+	+		
initiales y	+	+	+	+	+	
initiales w	+	+		+	+	
keine Aspiration von Nasalen und Liquiden	+	+	(+)	+		
Umwandlung initialer r-Verbin- dungen zu h usw.		+	+	+	(+)	
initiales <i>kr < kl</i>			+		+	
Abfall des finalen r		(+)	+	+	+	+
finale <i>l > i</i>		+	+	+		+
Abfall von finalen Okklusiven			+	+		+
Nasalierung durch finalen Nasal			+	+	(+)	+
Trübung von a durch finalen Nasal			+	+	+	
finale <i>a > o</i>				+	+	+
Nasalierung durch initialen Nasal			(+)	+	(+)	+
Diphthongierung vor finalen Okklusiven				+		+
Trübung von i durch Nasal				(ü)		(ä)
Aufhellung von o durch Nasal				(eo)		(ö)
Diphthongierung von u vor Glottisverschluß				+		

Unter den aufgeführten Punkten lassen sich drei größere Gruppen unterscheiden: A Übereinstimmungen mit dem Mru, B Parallelen zum Khyang, C Analogien zum Lakher. Zur Gruppe A ist noch ein weiterer Punkt hinzuzufügen: wie im Mru, und im Gegensatz zum Khyang, Lakher, Lushai usw., wird im Areng und Rengmitca das Pronomen vor dem Verb nicht wiederholt (z. B. Mru *ang ca hom*, Rengmitca *kai bu ca*, Areng *kai biü' cô*, Bom (Lai) (*kei-ma*) *bu ka-ai* „I eat rice“). Dasselbe gilt, STILSONS und SHAFERS Beispielen zufolge, für das Awa.

Die Stellung der Satzteile entspricht im Khami/Khumi jedoch dem Kuki-Chin (Subjekt-Objekt-Verb) und nicht dem Mru (Subjekt-Verb-Objekt). Auch das Vokabular zeigt zwar eine große Anzahl Wörter, die sich im Mru wiederfinden, die Überzahl jedoch entspricht dem Kuki-Chin. An der ursprünglichen Zugehörigkeit des Khami/Khumi zu den Kuki-Chin-Sprachen braucht daher wohl nicht gezweifelt zu werden. Es hat sogar aus altem Bestand, insbesondere

was die Vorsilben betrifft, Elemente bewahrt, die in den anderen Kuki-Chin-Sprachen weitgehend verloren gingen.

Doch zeigen die Übereinstimmungen mit dem Mru in Wortbestand, Syntax und grundlegenden Phonemen, daß das Khami/Khumi längere Zeit in engstem Kontakt mit dem Mru gestanden haben muß. Ein weiterer Nachbar des Khami/Khumi zur damaligen Zeit muß das Khyang gewesen sein, das ebenfalls vom Lai-Lautwandel ($y > z$, $\bar{o} > i$ [?], $\bar{u} > u$) nicht erfaßt wurde und, trotz Beibehaltung der Unterscheidung zwischen *ei* und *ai* bzw. *ou* und *au*, wie das Khami/Khumi (aber wahrscheinlich erst in späterer Zeit) *ia* und *ua* zu *e* und *o* kontrahierte.

In die Zeit des engeren Kontaktes mit dem Khyang dürfte die diesen beiden Sprachgruppen eigene Entwicklung der initialen *r*-Verbindungen fallen; wegen der getrennten Entwicklung im Awa und Areng muß die Teilung in diese beiden Gruppen damals bereits bestanden haben. In dieser Zeit muß auch die (vielleicht vom Areng ausgehende) Wandlung von *a* in offener Silbe zu $\bar{o}$ stattgefunden haben, der (vielleicht zur gleichen Zeit wie die Zersetzung der initialen *r*-Verbindungen) der Abfall des finalen *r* folgte. In diesen Prozeß wird nun, außer dem Khyang, auch ein Dialekt des Lai miteinbezogen: das Lakher, das seinerseits in der Folgezeit bestimmend für die ganze weitere Lautentwicklung des Khami/Khumi, insbesondere des Areng, wird.

Das Lakher beginnt seine Entwicklung in der umgekehrten Reihenfolge des Khyang und Areng (erst $r >^o$, dann $a > o$); dann aber übernimmt es die Führung, während das Khyang sich in eine Nord- und Südgruppe mit getrennter Entwicklung des finalen *l* spaltet und aus der unmittelbaren Kontaktzone ausscheidet. Das Rengmitca schließt sich bald darauf an das Mru an und erhält nur noch den Anstoß für die folgende Entwicklung (finales $l > i$), der es eine eigene Form ($al > e'$) gibt; im weiteren wird es nicht mehr berührt. Ob der Stoß des Lakher zunächst stärker auf das Awa traf und dort den *w-v*-Wechsel bewirkte, wage ich nicht zu entscheiden; jedenfalls verliert sich dieser Kontakt wieder mit dem Einsetzen der Nasalierung und dem Verlust der Endokklusiven, der Awa, Areng und Lakher gemeinsam ist.

In der Umbildung der finalen Nasale und der Lautverschiebung der Vokale ist das Lakher heutzutage, d. h. seit bereits hundert Jahren, wesentlich fortgeschrittener als das Areng, das zwar dem Lakher verwandte, aber nicht mehr identische, und im allgemeinen konservativere Formen zeigt. Damit kommen wir zu der durch Vokabulare belegten Zeit, in der, wie es scheint, sich die Diphthongierung von *o* und *u* in (durch Glottisverschuß) geschlossenen Silben zu *eo* und *iü* für die Chittagong Hill Tracts in die Zeit zwischen 1870 und 1900 datieren läßt.

Bei einem Vergleich des sprachlichen Befundes mit den siedlungsgeschichtlichen Anhalten ist es interessant festzustellen, daß Zeiten enger Sprachkontakte und -Entwicklung Zeiten schwerer Kämpfe gewesen sein müssen. Zur gegenseitigen Beeinflussung der Sprachen dürfte das einstige System der Kriegssklavenwirtschaft nicht unwesentlich beigetragen haben. Friedenszeiten hingegen boten selbst für enge Nachbarn wenig Möglichkeiten zum Kontakt, da die im Prinzip völlig gleichartige Form der Produktion kaum Anlaß zum Handel gibt.

Deutlich werden die Vorgänge der Völkerbewegungen vor allem für die Lakher-Periode, von deren Ende die ersten Berichte der englischen Verwaltungsoffiziere Kenntnis geben. So lebten damals (wie noch heute) im unteren Koladan-Gebiet Awa, Mru und Areng relativ friedlich nebeneinander: für irgend eine neuere Sprachentwicklung in diesem Gebiet liegen keine Anzeichen vor. Schwer bedrängt hingegen wurden die Areng in den Berggebieten am mittleren und oberen Koladan, wo sie von den Shendu (Lakher) überfallen und verschleppt wurden: der nachweisbar letzte Lautwandel ist auf das Areng beschränkt, und die von allen Bergvölkern kriegerisch Aktivsten, eben die Lakher, zeigen die weitest fortgeschrittene Lautentwicklung.

Ehe die Lakher auf die Khami/Khumi prallten und sich die Rengmitca in die Chittagong Hill Tracts absetzten, müssen die Khyang in der Nähe gewohnt haben, bis sie eines Tages zwischen Khumi und Lakher eingeklemmt und in zwei Gruppen gespalten wurden: hier entstand die *a-o*-Verschiebung, und in der Zersetzung der initialen *r* stehen die Khyang voran, so daß wahrscheinlich sie es waren, die die Khami/Khumi, wiederum vorweg die Areng, in dieser Richtung beeinflussten und den Lakher den ersten Anstoß zu ihrer späteren Entwicklung gaben. Die südliche Gruppe der Khyang dürfte auf ihrem Weg Richtung Minbu-Sandoway die Mru bedrängt und durch Mitreißen von Mru-Elementen den Wandel des finalen *l* zu *a* vollzogen haben, während die Mru defensiv und daher unbeeinflusst weiter nach Westen und Norden (in die Chittagong Hill Tracts) auswichen. Die ersten Wanderungen der Mru in dieser Richtung dürften bereits in die Zeit ihrer Auseinandersetzungen mit den Khami/Khumi datieren. Damals müssen es die Khami/Khumi gewesen sein, die den Mru ihre Gebiete in der Gegend des Koladan streitig machten. Die Teilung in Awa und Areng reicht sicher bis in diese Zeit zurück. Über die Einflüsse des Khami/Khumi auf das Mru lassen sich, da keine dem Mru näher verwandte Sprache existiert, keine Angaben machen. Doch gibt es unter den Mru Sippen, die ihrem Namen nach entweder von den Awa („Kung“) oder von den Areng („Khommi“) abstammen.

Die Einwanderung der Mru in die Chittagong Hill Tracts dürfte, wie Vergleiche der Verbreitung der Sippen und Berichte über Wanderungen zeigen, spätestens vor drei- bis vierhundert Jahren begonnen haben. Aus ähnlichen von ihm zusammengetragenen Quellen schließt PARRY (1932, p. 2), daß die Einwanderung der Lakher aus der Gegend um Haka in das Gebiet des oberen Koladan vor zwei- bis dreihundert Jahren stattfand. Für die Khami/Khumi fehlen Angaben; falls die erwähnten Mon-Parallelen stichhaltig sind, dürften die Khami/Khumi jedoch seit spätestens dem 16. Jahrhundert im Koladan-Gebiet ansässig gewesen sein; die Mru wohnen dort, wie sich aus den arakanischen Chroniken entnehmen läßt, seit mindestens dem 11. Jahrhundert. Für eine annähernde Datierung der skizzierten Vorgänge wären mithin anzusetzen: Lakher-Periode: 17.-19. Jh., Khyang-Periode: 15.-17. Jh., Mru-Periode: 16. Jh. und früher.

Bibliographie

- BERNOT D. et L., 1958, Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental). Matériaux pour l'étude linguistique des Chin. Paris.
- CAMPBELL G. [ed.], 1874, Specimens of Languages of India. Calcutta.
- FRYER G. E., 1875, On the Khyeng People of the Sandoway District, Arakan. Journ. Roy. As. Soc. Bengal 44, pp. 39-82.
- GRIERSON G. A. [ed.], 1904, Linguistic Survey of India, III 3. Calcutta.
- HODGSON B. H., 1853, On the Indo-Chinese Borderers and their Connection with the Himálayans and Tibetans. Journ. Roy. As. Soc. Bengal 22, pp. 1-25.
- HOUGHTON B., 1892, Essay on the Language of the Southern Chins and its Affinities. Rangoon.
- — 1895, Kami Vocabularies. Journ. Roy. As. Soc. Bengal, pp. 111-138.
- HUGHES W. G., 1881, The Hill Tracts of Arakan. Rangoon.
- HUTCHINSON R. H. S., 1909, Chittagong Hill Tracts. Eastern Bengal and Assam District Gazetteers. Allahabad.
- JUDSON'S Burmese-English Dictionary, as revised and enlarged by ROBERT C. STEVENSON and Rev. F. H. EVELETH. Rangoon 1953.
- LATTER T., 1846, A Note on Some Hill Tribes on the Kuladyne River, Arracan. Journ. Roy. As. Soc. Bengal 15, pp. 60-78.
- LEWIN T. H., 1869, The Hill Tracts of Chittagong and the Dwellers Therein. Calcutta.
- — 1870, Wild Races of South-Eastern India. London.
- LÖFFLER L. G., 1959, Die Khyang der Chittagong Hill Tracts (Marginalien zu neuem linguistischem Material von D. und L. Bernot). Zeitschr. f. Ethnol. 84, pp. 257-269.
- LORRAIN J. H. and SAVIDGE F. W., 1898, A Grammar and Dictionary of the Lushai Language (Dulien Dialect). Shillong.
- LORRAIN R. A., 1951, Grammar and Dictionary of the Lakher or Mara Language. Gauhati.
- MARRE A., 1883, Coup d'œil sur le district montagneux de l'Arakan et sur les tribus sauvages qui l'habitent, suivi d'un vocabulaire comparatif des langues des Tchins, des Tchandoos, et des Kamis. Le Muséon 2, pp. 522-546.
- PARRY N. E., 1932, The Lakhers. London.
- PHAYRE A. P., 1841, Account of Arakan. Journ. Roy. As. Soc. Bengal 10, pp. 679-712.
- SHAFFER R., 1941, The Linguistic Relationship of Mru, Traces of a Lost Tibeto-Burmic Language? Journ. Burma Research Soc. 31, pp. 58-79.
- — 1944, Khimi Grammar and Vocabulary. Bull. School Orient. Afr. Studies 11, pp. 386-434.
- ST. ANDREW ST. JOHN R. F., 1872, A Short Account of the Hill Tribes of North Aracan. Journ. Roy. Anthropol. Inst. 2, pp. 233-247.
- STILSON L., 1864, Brief Notice of the Kemī language, spoken by a tribe in Arrakan, Farther India. Journ. Amer. Oriental Soc. 8, pp. 213-226.
- TICKELL S. R., 1854, Extracts from a Journey up the Koladyn River, Aracan, in 1851. Journ. Roy. Geogr. Soc. 24, pp. 86-114.
- U BA MYAING, 1934, The Northern Hills of Ponnagyun Township. Journ. Burma Research Soc. 24, pp. 127-148.
- U BA THIN, 1931, The Awa Khamis, Ahraing Khamis, and Mros in the Chin Hill Area (Saingdin), Buthidaung Township. Census of India 1931, XI 1, pp. 248-256.
- U OHN PE, 1931, The Awa Khamis, Ahraing Khamis, and Mros in the Ponnagyun Chin Hills, Ponnagyun Township. Census of India 1931, XI 1, pp. 257-264.

Analecta et Additamenta

The Nonverbal Language of the Ethiopian Toga. — Students of symbolic human behavior have observed, in widely separated parts of the globe, that several cultures have developed remarkable outlets for expression that are nonverbal¹.

For example, there are fine but unmistakeable patterns of gesture among Levantine Arabs², the 20 inch distance maintained by U. S. males³, and the nonverbal "language of the buffalo robe" of American Plains Indians⁴, to name just a few of the best known culture traits.

In Ethiopia, where formality in interhuman relations is considered essential among the dominant Amhara people, nonverbal communication is achieved by the way one drapes one's toga, collectively known as *shamma*. This has the advantage of being able to communicate at a distance, beyond the sound of speech, what mood one is in, whether or not one wishes to maintain social distance, what status one has and what role one wishes to assume, what type of function one is about to attend. One might say that the Ethiopians have long ago cracked the "sound barrier" of human communication, by means of their *shamma*.

This garment, worn by both sexes and on all social levels of the Amhara people, is made from cotton spun at home and fashioned by a weaver. It is untailored, but draped with care.

The term *shamma* is rarely used, for there are a number of different textures of the material for different purposes, and these are indicated by specific terms. There is the heavier double *shamma* (*kutta*) for warmth and longer wear; the half *shamma* (*nāṭāla*) for wear during the hot daytime, basically less expensive and thus proverbial for poverty, but sometimes finely embroidered along one edge and thus prestigious.

Complicating matters further are the six specifications which vary between rural and urban, and between regions. A full-size rural *shamma* may measure 5 × 10 feet, and is the most common garment of the peasant during the work week in the dry season, day and night. Usually it has a simple, narrow, dyed border, which however is colorfast in cold water only. The roughest, coarsest and most durable workaday *shamma* has no border and is called *goda*. Sometimes the "sack dress" (*qāmīs*) of the peasant woman is made of this material. In the old days, freehold farmers distinguished themselves from peasant serfs (*gabbar*), by dyeing a foot-wide red border. But this visible distinction has

¹ LA PIERE and FARNSWORTH (Social Psychology. New York 1949, p. 86) divide all overt symbolic behavior into that which involves speech and that which does not. — Cf. also MESSING SIMON D., Changing Ethiopia. The Middle East Journal 9, 1955, pp. 413-432. — MESSING SIMON D., The Highland-Plateau Amhara of Ethiopia. Ph. D. dissertation, Philadelphia 1957.

² BREWER W. D., Patterns of Gesture among the Levantine Arabs. American Anthropologist 53, 1951, pp. 232-237.

³ HALL EDWARD T., The Anthropology of Manners. Scientific American, 1955, pp. 84-89.

⁴ COON CARLETON S., Measuring Ethiopia and Flight into Arabia. Boston 1934, p. 116.

fallen into disuse during the reign of the present Emperor, and is encountered only in the more remote rural landholding families.

The *kutta* may not be quite as coarse but is larger, up to 6 × 15 feet, and is worn at night, in the rainy season, and by travellers. Even in the center of the capital, Addis Ababa, one may see peasants at night curled up head to foot in this large *kutta*, resembling a motionless sack which begins to stir only when the warm rays of the morning sun strike it.

The *nāṭāla* is more loosely woven, like muslin, and about half the size of the *kutta*. Since recent years it is produced in a factory in the city of Dire Dawa, and has assumed an urban role. It is now finely embroidered along the border where the dyed strip used to be. In urban areas one finds this type merged with the former toga of royalty (*jano*, or *jano kutta*), of fine material, with embroidery in purple, gold and silk, and arabesque designs along the border (*ṭebāb*, or *derb jano*). In recent years, nationalism is expressed by urban woman who buy the garment with embroidery in the national colors of modern Ethiopia, green, yellow and red.

But the traditional, expressive fashion of draping the *shamma* is little changed. One can distinguish the following symbolic expressions and corresponding meanings :

Symbolic Expression 1 : The *shamma* is draped about the upper body and thrown back over the shoulders, leaving a turtleneck effect in the center.

Meaning : A) If the wearer is a young man, it indicates that he considers himself a "gay blade" going into town in debonair, expansive mood, open to friendly human relations.

B) If the wearer is an "elder" (any man over 40 may be referred to as *shemagalaye*, and is usually bearded) : He is a sober, respectable person, open to address in a self-assured, optimistic mood. (Term : *tālabbāsā*).

Symbolic Expression 2 : The *shamma* is not draped but permitted to hang full length, one corner trailing in the dust, the other thrown across the other shoulder. The body is thus cloaked from the neck down, and the eyes are downcast. (Term : *ashnāffāṭā*).

Meaning : Depressed mood, sadness ; overcome with the serious sadness of life ; grief ; unhappiness. This evokes passive sympathy on the part of strangers, but active sympathy on the part of kinfolk and friends.

Symbolic Expression 3 :

A) The "turtleneck" section of the *shamma* is lifted so as to cover the mouth. (Term : *qenṭeb tākānannobā*).

Meaning : Reserve ; wearer feels himself superior in his surroundings, or among strangers, one of whom might possess *buda* (evil eye sickness) that would otherwise penetrate through the mouth. Sometimes the expression simply means pride.

B) The "turtleneck" section is lifted even higher, so as to cover the nostrils also. (Term : *kofānnānā*).

Meaning : Extreme pride, so that a man who expresses this too often without possessing very high rank is criticized as *abba kofenanye* (lit. father of overbearing pride). Women who avail themselves of this at any time are even mocked as mentally unbalanced, unless they walk with their husbands who are equally draped (Term : *tāshkārākkārā*, lit. veiled). But this fashion provides more protection from the *buda* spirit that might enter via the nostrils. The eyes are not vulnerable, for they are considered offensive rather than defensive weapons. Protection is implied by the term (*tāgonāṭṭāṭā*). Both varieties of protective draping signal "keep your distance", "don't touch me".

Symbolic Expression 4 : The *shamma* is draped to leave the upper part of the body bare, or at least not covered by the *shamma*. The corner flaps are tucked in like a belt, but in one position the flaps rest on raised forearms, sometimes accompanying the begging gesture of outstretched palms (Term : *awwārārrādā*).

Meaning : To express an attitude of self-abasement before a feudal lord in the recent past, among some rustics still today. (Recently, women, particularly women dancers-singers (*azmari*) have taken over this fashion, for it combines respect with utility : the garment is tucked in while the flaps can be used to sway in the rhythm of the musical accompaniment.)

Symbolic Expression 5 : The *shamma* is draped as in expression 4, but in such a way as to leave the left flap as large as possible.

Meaning : Preparation for pleading one's case in litigation before a judge (*bādanya fit*). The loose left flap is grasped by the right hand so that it can be shaken toward the face of the adversary when giving testimony, accusation or complaint. It may even be shaken in the face of the judge, if one dares, to indicate outraged justice and abandoned despair, while praying loudly that heaven may "give light" to the judge and make him see the truth.

Symbolic Expression 6 : The flaps of the *shamma* are draped across the chest, so as to form the sign of the cross ; accompanied by low bow.

Meaning : Preparation for going to church (*beta kristyan*), passing a church, or encountering a "great man" (feudal noble, etc), when the flaps can easily be dropped one's forearms.

Symbolic Expression 7 : The *shamma* is draped so that the lower part covers the lower part of the body like a skirt-apron (*sherret*), (resembling that of the ancient Egyptians). Only women use this fashion.

Meaning : This is the most common feminine drape, the equivalent of expression 1 of males. When at work, the top flaps can be readily slung over the chest, leaving both arms free (*asharrāṭā*).

Symbolic Expression 8 : While the lower *shamma* is tucked in a skirt-apron effect like in expression 7, the upper part is held straight and horizontal above the shoulders, like huge wings.

Meaning : This fashion is used to dramatize mourning (*lekso*) during the funeral dance of women, while they utter lamentations and eulogies. Men hold up a spear or rifle in like fashion during the boasting (*fukhara*) that dramatizes the family at weddings.

There are also a number of utilitarian, non-symbolic ways of draping the toga, which must not be confused with the symbolic ones. For example, laborers knot the toga across the chest to keep arms free ; policemen sometimes knot the *shamma* of the prisoner to themselves, much like creditors used to chain debtors ; to prevent sunstroke, a light *nāṭāla* may be wrapped around the skull, much like priests wrap the muslin around their caps (*māṭamṭamiya*).

The *shamma* has proved resistant to change even in the capital city, where even educated Amhara still like their wives to wear at least a light one over their modern dress. However, as indicated above, a few new fashions are beginning to develop largely due to adoption by women of former symbolic expressions that have fallen into disuse among men due to the gradual disintegration of the old feudal system at the present time.

SIMON D. MESSING.

SIMON D. MESSING, *The Nonverbal Language of the Ethiopian Toga*



Expressions of the Ethiopian Toga

Top, from left to right: debonair assurance ; sadness ; reserve ; self-abasement.

Center from left to right: preparing for litigation ; during litigation ; the low bow ; respect.

Bottom, from left to right: greeting the church by kissing outer wall ; debonair woman (here impersonated by a man) ; in the funeral dance of women (here impersonated by a man) ; utilitarian protection from sun, rain, heat, cold.

Onge Population and Settlements. — **Introduction.** — Since the opening of the Andaman sub-station of the Department of Anthropology, Government of India, the Little Andaman Island has been visited several times by anthropological experts but the sum-total of knowledge has been rather meagre. We have not yet been able to know accurately the total Onge population. The recent paper by CIPRIANI ¹ (1956), on the other hand, gives a hitherto unknown picture of the biology of the Onge population. The latter appears to show, as will be obvious from the data presented below, a high masculinity while CIPRIANI's method of population census shows high feminine population.

Earlier Data. — In a discussion of this nature we can leave aside the Onge population *estimated* at the decennial Censuses and take into account those actually seen and counted. In 1911 the number of Onges actually seen comprised :

adult male	118,	adult female	78
child male	62,	child female	28
	180		106

thus giving a total of 286 individuals. This shows a 10.20 % excess of males in the case of adults and an excess of 18.89 % males in the case of children.

During the Census of 1921, a total number of 99 individuals was counted at the following places :

	Rutland Island	Tochiewe	Toibalawe	Toreadda ²	Total
Adult male	27	6	6	5	44
Adult female	18	—	5	3	26
Child male	8	1	3	5	17
Child female	8	—	2	2	12
	61	7	16	15	99

Eighty Onges were counted in 1911 on Rutland Island, which number decreased by about 24 % to 61 in 1921. No Onges were reported from the same island during the Census of 1931 and at present there appears to be none, either. The details of the 80 Onges reported in 1911 are unknown.

The Rutland population of 1921, however, shows an excess of 10 % adult males while the child population shows the two sexes in equal numbers. The total population, actually seen in 1921, shows an excess of 12.86 % adult males while it is 8.62 % in the case of children. Compared with the 1911 population it appears that the adult male excess has increased by 2.66 % in 1921 while the child population shows a favourable decrease by 10.37 %.

Recent Data. — On February 25, 1948 during the first trip of the Department of Anthropology ³, 38 individuals were counted before the communal hut of Tambebui, which comprised 17 adult males, 15 adult females and 6 children, 4 males and 2 females. The higher number of males among both the adults and children is apparent in this small sample. The above 38 individuals comprised 4 persons, 2 males and 2 females, from the communal hut of Laito, which had been visited by the above party the day before. The total population of the communal hut of Tambebui is probably 34, which is in striking contrast to the population of 4 souls for the communal hut of Laito.

GUHA also mentions the January, 1949 trip by the Department of Anthropology into Hut Bay, towards the south of the island, where 11 individuals, comprising 2 adult males, 6 adult females and 3 children (sex not mentioned) were seen in the local communal hut. The latter contained 9 sleeping places only.

The 1952 and 1953 parties of the Department of Anthropology were led by LIDIO CIPRIANI. His account is difficult to follow. There are very few relevant data regarding

¹ LIDIO CIPRIANI, Report on a Survey of the Little Andaman during 1951-53. Bull. Dept. Anth. 2. 1956, pp. 61-82.

² So spelt in the 1921 Census.

³ B. S. GUHA, Report of a Survey of the Inhabitants of the Andaman and Nicobar Islands during 1948-49, I. Calcutta 1952, pp. 1-7.

the actual Onge population. He has estimated the population instead of giving a simple population figure for each of the Onge settlements he visited. His estimates are based on the number of sleeping places in a hut, though nothing definite could be found either with regard to the total number of communal huts or the sleeping places. Then, to find out the sex of the individuals from the sleeping places seems preposterous. CIPRIANI (1956) estimates the total Onge population to be 607, comprising "229 adult men, 241 adult women and 137 children". He was able to determine the sex of the children in about 80 % of the cases, since immediately after the above quotation, he states: "Of the latter 48 are boys, 62 girls, and of 27 sex could not be ascertained". In the same paper and just two sentences before, where he gave the above figures, he mentioned a total of 497 individuals, comprising 242 men and 255 women. If the latter figures are meant only for adults then with the addition of 137 children to the above adult population of 497, the total Onge population appears to be 634. Even then the discrepancies in the adult population remain to be explained; it adds up to 470 (229 males, 241 females) once and to 497 (242 males, 255 females) another time.

The only thing that has some value in the demography of the Onges is that he has collected personal names of 107 adult males and 105 adult females. It is not known why the children have been excluded. At any rate, the personal names indicate a slightly higher number of males (50.5 %) than females while the total estimate for adults shows a hitherto unknown Onge sex ratio. With an adult population of 229 males and 241 females, the sex ratio works up to 48.7 % males and 51.3 % females.

Population estimates are always hazardous and, from all reports, the Onges appear to be a dwindling population. R. F. Lewis, the Census Superintendent for the Andamans during 1911 and 1921 was frank enough to admit in 1921 that his 1911 estimate was "too high", though he gave one for 1921.

It is surprising that neither the Andaman Government nor the Department of Anthropology provided CIPRIANI with an assistant, trained among aboriginal people, who could have been of much help to him. At least the Onges could have been counted in each of the localities visited.

Settlements. — The typical Onge settlement is the communal hut, which is usually located on the beach. CIPRIANI mentions the communal huts in the interior of the island, but does not describe their details.

During the 1911 and 1921 Censuses coastal trips round the island were made and the former Census provides a very good map with the names of twenty settlements scattered on the island. The names are: 1) *Tambeibui*⁴, 2) Uede, 3) *Nachuge*, 4) *Tochiewe*, 5) *Tochengedu*, 6) *Quoname*, 7) *Geejege*, 8) *Ingoi-tijala*, 9) *Endea-geleda*, 10) *To-to-bwe* (unoccupied), 11) *Titugalante*, 12) *Toibalawe*, 13) *Tordeada* (unoccupied), 14) *Kwantetu-kuage*, 15) *Koreale*, 16) *Porale*, 17) *Chetamale*, 18) *Titaiye*, 19) *Ogechai*, 20) *Obate*.

The names of the settlements visited during the 1921 Census are given at the beginning of this paper. It was also mentioned that 14 huts were seen in comparison to 19 (this will probably be 20) in 1911. The names of 15 settlements could be gathered from the Census Report of 1931 and the 10 settlements italicized above can be rather easily correlated with those of 1911.

CIPRIANI's map is again difficult to follow. Firstly, he has not given any idea of the medium of language by which he communicated with the Onges. He has located in his map 18 existing coastal huts, of which the name of one between Otirubara and Benyaboi is missing. The position of the "supposed" huts within the jungle is misleading. Was he equipped with surveying instruments? Then he mentions 11 huts which are "no more in existence". How were they recognized? In what earlier context have they been identified as such? Only five of the eleven names (Obate, Palalankwe [or Kwalanque, according to CIPRIANI], Ogechai, Ingoi-tijala and Chetamale) could be correlated with earlier records. Of the 20 coastal huts listed by him four (*Nachuge*, *Geejege* [or *Gaje*, according to CIPRIANI], *Titaje* and *Tambeibui*) could be correlated with the names of the 1931 Census map,

⁴ So spelt in the 1911 Census.

and seven with those of the 1911 Census. The total number of twenty existing huts, however, agree in both CIPRIANI's map and the 1911 Census map; only names differ. It would have added greatly to our knowledge had CIPRIANI based his investigations on the 1911 Census map and commented on each of the place names given therein. He also mentions two huts in ruins besides eleven "no more in existence". There is no mention of any newly built hut. All this proves the decadent condition of the Onges. The coastal huts are probably more numerous than those within the jungles and their total number appears to be constant both in 1911 and in 1953.

The Onges have, in recent years, been visited so many times by anthropologists that a well-directed effort could have brought the whole population into a few genealogies — an elementary task in anthropology.

Postscript. — CIPRIANI has now (1959) published⁵ the Census figures of the different communal huts. Instead of clarifying the earlier anomalies stated above, his recent population figures have raised further complications, as will be discussed below.

CIPRIANI now (1959) mentions in a footnote on p. 89 of his paper that 125 individuals, comprising 48 adult males, 44 adult females, 22 boys and 11 girls, *have beds in different communal huts*. He gives a total population figure of 394 (130 adult males, 129 adult females, 65 boys and 70 girls) obtained by actual Census from 21 communal huts. To this total figure of 394 he adds another total of 175 individuals (adult males and females 74 each, and 27 children, the latter shown as "males" on p. 90 but as "siblings" on p. 76) estimated for another 7 communal huts. Thus according to a Census of 21 huts and an estimate of 7 others, CIPRIANI now finds a total Onge population of 596, in comparison to his earlier variable figures stated above. There is no attempt to explain the discrepancies in the population figures. It is also unknown why the population of the 7 huts could not be censused, although all of them were visited between March 22 and April 4, 1953.

It is now apparent that his method of Census of the Onges is untenable since about 31.7 % (125 out of 394) of the population have beds in different communal huts. This is in harmony with the roving nature of the Onges, but it shows that only about one third of the population is migratory and about two thirds sedentary. This is probably not true for the Onges. At least, the fixed nature of beds in the communal huts loses its significance and is probably an uncertain criterion for an Onge Census.

As to a recalculation of the Census figures for each of the 21 huts, it is seen that the total population appears to be 382 (129 adult males, 126 adult females, 64 boys and 63 girls) instead of 394 given by CIPRIANI. This definitely shows high masculinity not only among adults but also among the children. With an adult population of 129 males and 126 females the sex ratio works up to 50.6 % males and 49.4 % females, the excess of 1.2 % being statistically significant.

In the present publication CIPRIANI has published personal names of 133 adult males and 140 female adults, but the Onge habit of frequently changing names, mentioned by him on p. 70, has not been substantiated. Since the same issue of the journal contains an anthropometric study of the Onges, in which names of the individuals measured were noted, it would have been worth while testing how far the Onges practise the above custom. As will be obvious from the foregoing as well as from this P. S., CIPRIANI has not started with the known to unravel the unknown.

S. S. SARKAR,

Dept. of Anthropology, Calcutta University.

⁵ L. CIPRIANI, A Survey of Little Andaman during 1954. Bull. Dept. of Anthr. 3. 1959, pp. 66-94.

Ausgrabungen in Rhodesien. — Über neuere Ausgrabungen in Rhodesien liegen zwei beachtenswerte Veröffentlichungen vor, die Anlaß zu einigen Bemerkungen über die Geschichte dieses Raumes geben. Zunächst ROBINSONS Buch¹. K. R. ROBINSON, seit vielen Jahren Inspektor der „National and Historical Monuments Commission of Southern Rhodesia“, unter deren Schutz die bedeutenden Kami-Ruinen in der Nähe von Bulawayo stehen, hat jahrelang auf dem Ruinenfelde gewohnt und ist so mit der Gegend vertraut, in der sie liegen. Seine Ausgrabungen haben sich über die Jahre 1947-1955 erstreckt. Die Forschungsaufgabe ist hier nicht so schwer gewesen wie an anderen Orten im Zwischenflußgebiet. Man wußte schon vorher, daß Kami nicht sehr alt sein konnte. Im Volke leben noch Traditionen über die letzten Herrscher, die dort residierten, und über die gewaltige Feuersbrunst, die Kami gegen 1830 vernichtete (auch das benachbarte Dhlodhlo ging durch eine Feuersbrunst zugrunde)².

Schon 1862 hörte der Missionar NACHTIGALL durch seinen Führer, einen *Quarri-Quarri*, d. h. *Kore-kore*, von den Ruinen im Nyai-Lande, die von Rozi (Balofsui) bewohnt waren³: „Als (vor etwa 30 Jahren) der König der Balofsui gestorben war“, hinterließ er zwei Söhne. „Der ältere Bruder war ungläubig“, was sich darin äußerte, „daß er den einen unterirdischen Gang der alten, heilig gehaltenen Gebäude, in dem die Toten begraben waren, mit Gras anfüllte und in Brand steckte. Da erschien *Molimo*, der Gott der Gebäude, und sagte: ‚Wie kannst du hier Feuer anmachen? Der Ort gehört nicht dir, sondern mir‘“. NACHTIGALL und sein Gefährte MERENSKY glaubten damals, die Mitteilung beziehe sich auf Zimbabwe⁴. Heute wissen wir, daß es sich nur um Kami handeln konnte. ROBINSONS Ausgrabungen beweisen das einwandfrei und haben außerdem neues Licht auf die Geschichte des Karanga-Landes geworfen.

Von besonderem Interesse sind dabei die Ausgrabungen der „Hill Ruins“ (pp. 40-88), wo ein geheimer, 134 Fuß langer Gang und eine Kultstätte entdeckt wurden, die beweisen, daß Kami ein Zentrum des sakralen Königtums war (pp. 15 s., 42 s., 107, 109 ss., 114 s.). Man denkt unwillkürlich an C. BULLOCKS Worte: „There is strong traditional support for the view that the WaRozwi used religion as a means of holding in subjection, or control, the Chiefs of other tribes. Their emissaries claimed that ‚they knew God‘ (that is, *Mwari*); and had been sent by him to their nephews“⁵. Bei ROBINSON heißt es: „Khami was the place of the Mlimo before the shrine was removed to the Matopos“ (p. 161).

NACHTIGALLS Mitteilung bestätigt auch ROBINSONS Annahme, daß die sakrale Hütte Cb1 vor dem Brande mit entzündbarem Material angefüllt worden war (p. 46) und daß vor dem von ihm ausgegrabenen Geheimgang schon ein anderer bestanden habe (p. 64). Auch stützt sie ROBINSONS Vermutung, daß sich hinter der Mauer X des Geheimganges ein Begräbnisplatz befinden dürfte.

Von der „Khami-Kultur“, die zeitlich einheitlich und ohne Abbruch vorliegt (pp. 66 s., 86 s.), ist die ältere Kultur von „Leopard's Kopje“, dem sich den „Hill Ruins“ im Norden anschließenden Hügel (Plan p. 15), deutlich unterschieden, sowohl was die Tongefäße und ihre Dekoration als auch die Perlen (pp. 25-39, 147) betrifft. Einer mit dieser Kultur nah verwandten Schicht will ROBINSON „much, if not all of the ancient mining“ zuschreiben (p. 8), die Kami-Töpferei dagegen den Humbe (p. 118, cf. p. 161).

¹ K. R. ROBINSON, *Khami Ruins. A Report on Excavations in Southern Rhodesia. With Reports by G. BOND and E. VOCE.* xvi-192 pp. in 8°. With 28 plates and 50 figures. London 1959. Cambridge Univ. Press. Price: 40 s. — Auf dieses Werk beziehen sich die nachfolgenden Seitenzahlen in Klammern.

² G. CATON-THOMPSON, *The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions.* Oxford 1931, p. 171.

³ T. WANGEMANN, *Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft.* Berlin 1877, Bd. IV, p. 70 s.

⁴ Cf. F. W. POSSELT, *Fact and Fiction.* Bulawayo 1937, p. 152; A. MERENSKY, *Transvaal Argus*, 20. 10. 1868, zitiert bei INGRAM, *The Country of Gold, Diamonds and Ebony.* Deutsche Übersetzung von A. FELDMANN. Hamburg 1892, p. 108.

⁵ *The Mashona.* Cape Town 1927, p. 40.

Ein Vergleich mit der Töpferei der Nyaneka-Humbe ⁶ und der Ambo ⁷ in Angola könnte hier vielleicht weiterführen.

ROBINSON hat auch Spuren einer anscheinend mit der Kami-Kultur gleichzeitigen, aber von ihr abweichenden Kultur gefunden (p. 34 s.), was weiter nicht überrascht, da sehr verschiedene ethnische Elemente an der Rozi-Wanderung von 1814 (siehe unten) beteiligt waren.

Sowohl Kami als Leopard's Kopje weisen Beziehungen zum Limpopo-Gebiet auf, Leopard's Kopje vor allem zu Mapungubwe (p. 35), Kami zu den heutigen Venda. Eine Kami-Tradition besagt, daß die Mauersteine dem Könige als Tribut dargebracht wurden (p. 159), und vom Dzata der Venda heißt es, daß es aus Steinen gebaut worden sei, die von der anderen Seite des Limpopo herbeigetragen wurden ⁸. Bei Kami fällt die ausgiebige Benutzung von Lehmmerde (*daga*), sowohl beim Bau von Mauern und Hütten (pp. 12 s., 78), als auch bei Dachkonstruktionen auf (pp. 71 ss., 159 ss.). Bezüglich der „Maund-Ruinen“ von Gross-Zimbabwe hat CATON-THOMPSON (p. 65) vom „Daga-Volk“ und von einem „Daga-Komplex“ gesprochen, die wir nun in Kami wiederfinden. Auch dieser Zug weist zum Süden und Südwesten (cf. p. 70). Am Limpopo kann man fast in jedem Gehöft Daga-Mauern sehen, die von den Hütten nach allen Seiten hin strahlenförmig ausgehen und kleine Höfe bilden — ganz wie in Kami. Auch die mit den Twamamba ⁹ und dem Mangwa-Volk von Musina sehr nah verwandten Leya ¹⁰, deren Totem Dube sie außerdem noch als „Rozi“ auszeichnet (p. 164), bauen ihre Hütten ganz aus Lehm und haben nahe Beziehungen mit den Moyo Rozi gehabt, die 1814 aus dem Süden kamen — worauf sich das „Pasi-pasi“, (p. 159) bezieht — und von denen die einen nach Zimbabwe (pp. 116 ss.) und die andern nach Kami zogen. Einer der Gewährsleute ROBINSONS, NICOLAS DUBE (p. 161), ist sicher ein Leya-Mann. Die Hütten außerhalb der Hauptruinen waren im gewöhnlichen Karanga-Stil gebaut und dürften auf eine andere Bevölkerungsschicht deuten (p. 23), vielleicht die Unterworfenen. Im Zusammenhang mit der kleinen Lehmerrhöhung hinter einer der Hütten ist auf die Ahnenheiligtümer der heutigen Venda zu verweisen ¹¹.

An den Mauern der „Hill Ruins“ findet sich auffallend häufig das sogenannte „Schachmuster“ (chequer pattern). Seine Verbreitung fällt weitgehend mit derjenigen der Moyo Rozi zusammen ¹². Von der Ruine Nr. 8 (mit Schachmuster) sagt ROBINSON (p. 18), daß diese „sehr kompakte Einheit“ typisch für die Kami-Kultur sei. Nun hat aber auch die Češingo-Ruine in Belingwe, die R. N. HALL und W. G. NEAL ¹³ geradezu „Check Ruins“ nennen ¹⁴, dieselben typischen Züge. 1948 fand ich von ihr noch einen guten Teil vor und schrieb in mein Tagebuch: „Die Ruine scheint stabiler gebaut zu sein als viele andere.“ Mit den Tongefäßen in Kami sind die Funde bei der Mašingo-Ruine (Uhuwa, Belingwe) ¹⁵ zu vergleichen, und mit den Dolerit-Dekorationen der Mauern (pp. 11 und 40) einerseits diejenigen in Zimbabwe und Dhlodhbo und andererseits eine an der Camutururi-Ruine am unteren Mziywane, über die eine Arbeit in NADA 1961 erscheinen soll.

Da ROBINSONS Arbeit erst zwei Jahre nach Abschluß des Manuskriptes veröffentlicht wurde (p. vi), sind darin wichtige Arbeiten der letzten Jahre nicht berücksichtigt

⁶ CH. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 2 vol. Porto 1956-57. II, p. 199.

⁷ Ibid. I, p. 180.

⁸ H. A. STAYT, *The Bavenda*. London 1931, p. 6.

⁹ STAYT, pp. 189 und 298; H. v. SICARD, *The Twamamba*. NADA (The Southern Rhodesia Native Affairs Dept.: Annual) 27. 1950, pp. 7-19.

¹⁰ N. J. v. WARMELO, *The Copper Miners of Musina and the Early History of the Zoutpansberg*. Pretoria 1940, pp. 7 und 82.

¹¹ STAYT, p. 243 s.

¹² H. v. SICARD, *Places of Ancient Occupation in Chief Negove's Country*. NADA 34. 1957, pp. 25-29.

¹³ *The Ancient Ruins of Rhodesia*. London 1902, pp. 234-237.

¹⁴ Cf. NADA 1957, p. 26.

¹⁵ NADA 1957, p. 15 ss.

worden¹⁶. Die folgenden Hinweise sollen daher ROBINSONS Arbeit an einigen Punkten berichtigen und ergänzen¹⁷.

ROBINSON hat sich während der Ausgrabungen bemüht, aus den Traditionen des Volkes selbst soviel wie möglich über Kami zu erfahren. Von deren Wert ist er überzeugt (p. 120), und die Seiten 159-165 sind ihnen ganz gewidmet. Tatsächlich sind wir jetzt in der Lage, für das in Frage kommende Gebiet folgende geschichtliche Reihe aufzustellen: 1. Die Zeit des Karanga- oder Duma-Häuptlings Ndumba (p. 160)¹⁸. Die Duma haben das Totem Moyo und waren als Herrenvolk natürlich auch „Rozi“. Man beachte, daß Gross-Zimbabwe im Duma-Gebiet liegt. Die Genealogie des dortigen Duma-Häuptlings Mugaŋe (pp. 117, 120, 162¹⁹; die HALL (Great Zimbabwe. London 1907, p. 84) notiert hat, scheint ROBINSON entgangen zu sein. Ndumba ist in den Anfang des 18. Jahrhunderts zu datieren. 2. Die Zeit des Shanywe-Herrschers Cihunduro²⁰, dessen Name auch als Cihunduma und Cihunduma auftritt und von ROBINSON Siponduli geschrieben wird. Sein Herrschaftsgebiet erstreckte sich von Kami bis Belingwe. Daß sich in dieser Zeit, nach der Ausweisung der Jesuiten aus dem Zambezi-Gebiet, ein Missionar in Kami („Cross Ruins“) niedergelassen hätte (p. 20), halte ich für ausgeschlossen²¹. 3. Die Zeit der aus dem Süden eingewanderten, resp. zurückkehrenden Moyo Rozi, 1814-1838. Sie besiegten mit Tumbare ŋepes (p. 163) Hilfe Cihunduro²². Unter den Moyo Rozi erreichte Kami den Höhepunkt seiner Entwicklung (cf. p. 87). Die Uneinigkeit der Fürsten führte jedoch bald zum Zusammenbruch des Reiches. Der in diesem Zusammenhang genannte Lewanika (p. 159), ist nicht, wie ROBINSON meint, Siawanka, sondern der in NADA 36. 1959, p. 108 erwähnte Lewanika. Wenn der Verfasser dagegen mitteilt, daß Mambo (der König) mit Lewanika Streit hatte, entspricht das der Duma Moyo-Tradition von einem Zusammenstoß der Duma mit Mambo, der aus dem Sutho-Lande kam²³. Soweit wir das heute beurteilen können, gehörte Lewanika zu den Duma und hatte den Preisenamen Sayi²⁴ und den Eid Cirandu²⁵. Irreführend ist es, wenn ROBINSON von „Swazi“ zur Zeit der Herrschaft der südlichen Rozi spricht oder die „Swazi“ geradezu als die „Erbfeinde“ der Rozi betrachtet (p. 53, 111). Muswazi, von dem sie ihren Namen herleiten, wurde erst 1840 mündig²⁶. 4. Die Nguni-Zeit, bis zur Besetzung des Landes durch die Briten.

Dieses Schema erlaubt es, die blassen Bezeichnungen „Leopard's Kopje Culture“, „Khami Culture“ und „Rozi“ endgültig aufzugeben und die entsprechenden Kulturen bestimmten Volksgruppen zuzuschreiben. Die Nguni kommen dabei nicht in Frage. Träger der Kami- (und Dhlodhlo-)Kultur sind die Süd-Rozi und ihre Verbündeten²⁷, wobei allerdings mit Einflüssen aus dem Süden auch schon vor 1814 zu rechnen ist, denn die arabisierten Manga (Leya) sind schon im 18. Jahrhundert den Mziywane-Fluß von Musina her hinaufgewandert und auch nach Zimbabwe gekommen (p. 163). Wenn

¹⁶ So wird z. B. nur J. F. SCHOFIELD (p. 120) erwähnt, während P.-L. BREUTZ, *Stone Kraal Settlements in South Africa*, African Studies 15. 1956, viel wichtiger ist!

¹⁷ Am Rande sei der Wunsch vermerkt, daß die anerkanntermaßen falsche Schreibweise „Khami“ aufgegeben werden sollte. Sie hat u. a. dazu geführt, daß der Name auf russisch „Kchami“ umschrieben wird (L. A. FADEJEV, *Problemy proischozdenija Kul'tury Zimbabwe. Sowjetskaja Etnografija* 2. 1960, pp. 71-91). Auch sind die Hinweise auf den Tafeln und Skizzen teilweise in Unordnung geraten: p. 34 steht „p. 135“ statt 138; p. 37 „Fig. 39“ statt 40; p. 53 „Fig. 48“ statt 50; p. 67 „Pl. XIVb“ statt XVI; p. 73 „Appendix 5“ statt 6.

¹⁸ Cf. H. v. SICARD, *The Jawunda*. NADA 36. 1959, pp. 103-128.

¹⁹ Cf. NADA 11. 1933, p. 78.

²⁰ NADA 35. 1958, p. 80.

²¹ H. v. SICARD, *Karangafolkets äldsta missionshistoria*. Stockholm 1943, p. 68.

²² Einer von ROBINSONS Gewährsleuten gehörte zum ŋepe-Klan; ROBINSON, p. 159 schreibt „Pepe“.

²³ H. v. SICARD, *Shaka and the North*. African Studies 14. 1955, p. 147, Anm. 7.

²⁴ op. cit., p. 149 s.

²⁵ NADA 36. 1959, p. 109, cf. D. ABRAHAM, *The Monomotapa Dynasty*, loc. cit., p. 64.

²⁶ D. WESTERMANN, *Geschichte Afrikas*. Köln 1952, p. 431.

²⁷ NADA 36. 1959, p. 109.

ein Gewährsmann von ROBINSON sie aus dem Nordosten (Mtoko) kommen läßt (p. 162), so gebraucht er die Bezeichnung der südlichen arabisierten Bantu für die nördlichen, die als Lemba (p. 118) bekannt sind. Später hat allerdings eine Vermischung der Klane dieser beiden Gruppen stattgefunden, und Lemba, die „Shona“ genannt wurden, gab es in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwischen den Matopo-Bergen und Bulawayo-Kami²⁸. Die rechteckigen Eingänge in Kami, die ROBINSON europäischen oder asiatischen Einflüssen zuzuschreiben geneigt ist (p. 13), dürften in den Manga ihre Erklärung finden.

Die Kultur von Leopard's Kopje wiederum gehört zu Cihunduros mit dem den Monomotapa-Herrschern verwandten Shangwe-Volk und zu den alten Karanga, die bekanntlich im Westen des Monomotapa-Reiches lebten. ROBINSONS Annahme, daß diese Bevölkerung das Gebiet von Kami freiwillig verlassen habe (p. 105), ist zu beanstanden.

Ob der neuen Kulturwelle, die mit den Moyo Rozi aus dem Süden und zeitlich vor der Konsolidierung des Venda-Volkes kam, dürfen die Beziehungen der Kami-Herrscher nach dem Norden nicht übersehen werden. ROBINSON hat sie mit Recht hervorgehoben. Beweise für solche Beziehungen sind sowohl aus Manicongo (Katanga) importierte Zeremonialäxte²⁹, als auch Einflüsse auf die Elfenbeinschnitzereien³⁰. Dazu kommen noch des Königs wiederholte Besuche in Maguswini, dem Gebiet von Dett (p. 164) im Lande der Nambzuya, wohin später einer der südlichen Rozi-Fürsten, Wange (Wankie), floh. Eine Scherbe von einem Moyo-Rozi-Gefäß wurde von ROBINSON 1953 in der Kasekete-Ruine gefunden³¹ (p. 117). Nach C. WIESE³² war Kasekete ein Mambo der Zezuru, und zwar der letzte, der in diesem Fort lebte, das ursprünglich für Monomotapa Mavura (ca. 1629-1652) erbaut worden war³³. D. ABRAHAM hat in den Archiven von Lissabon zeitgenössische Dokumente über diesen Kasekete, seinen Sohn Derere, den Enkel Nyamushamba und den Großenkel Cuzu gefunden³⁴. Ausgrabungen sind an diesem wichtigen Platz bisher nicht vorgenommen worden!

Auch für Zimbabwe ergibt sich dank ROBINSONS Arbeit wenigstens für die Zeit seit 1750 ein deutlicheres Bild. Denn sowohl die Mangwa als auch die südlichen Rozi haben dort gelebt und gebaut³⁵; und Dhlodhlo wird mit vollem Recht wiederholt in die Betrachtung hineinbezogen, besonders in der Zusammenfassung pp. 115 ss., wo man sich allerdings einigen Schlußfolgerungen gegenüber skeptisch verhalten möchte. Denn während die Zeit der Süd-Rozi jetzt in immer deutlicherem Lichte erscheint — ROBINSONS Arbeit hat hierzu entscheidend beigetragen, und was Kami betrifft, sind seine Ergebnisse endgültig —, haben wir von der vorhergehenden Zeit in diesen vom Monomotapa-Reich entfernten Gebieten bisher noch kein deutliches Bild und werden auf die Ergebnisse weiterer Forschung warten müssen. Es hat den Anschein, als habe sich durch die große Shanyamire-Umwälzung von 1693³⁶, als das Monomotapa-Reich zusammenschrumpfte, im Südosten und Süden davon eine neue Reichseinheit mit dazu gehörenden Vasallenstaaten und mit Zimbabwe, dem Zentrum des alten Butwa-Torwa-Reiches, als Mittelpunkt gebildet, der Südwesten aber seine Unabhängigkeit bewahrt, wobei dort im 18. Jahrhundert gerade in Kami ein neues Zentrum entstanden sei, und zwar unter Einschluß von Gebieten südlich vom Limpopo und der westlich von den Matopo-Bergen liegenden Gebiete des heutigen Bechuanalandes (cf. p. 118).

²⁸ H. v. SICARD, The Derivation of the Name Mashona. Afr. Studies 14. 1950, pp. 138 ss.

²⁹ Tafel XXVIII, p. 119; auch die Axt auf Tafel XV muß hierher gerechnet werden. Cf. C. G. WIDSTRAND, African Axes. Uppsala 1958, p. 52.

³⁰ Tafel V, p. 155. Vgl. die männliche Statuette, die einen Stab gekrönt haben muß, mit der „Fruchtbarkeitsgöttin“ auf dem Stabe von Monomotapa Mutotas (ca. 1450) Medium, NADA 36. 1959, p. 63.

³¹ Cf. R. SUMMERS, Rhodesian Ruins. Occ. Pap. of the Nat. Mus. of S. Rhod., 18. 1953, p. 501; NADA 36. 1959, p. 82 s.

³² Bol. Soc. Geogr. Lisboa 10. 1891, p. 355.

³³ Cf. dagegen NADA 36. 1959, p. 67.

³⁴ Brief v. 9. 3. 1959; Kasekete starb ca. 1755 (Brief v. 11. 2. 1960).

³⁵ Ćaši, p. 95, 1817-20; pp. 13, 32, 146.

³⁶ ROBINSON scheint nicht ganz von diesem historischen Ereignis überzeugt zu sein, p. 115 (hier merkt man etwas von mangelnder Quellenforschung).

An zweiter Stelle seien einige Bemerkungen zu den Untersuchungen R. SUMMERS³⁷ gemacht, die dieser in den Jahren 1949-1951 in dem 2000 × 3000 engl. Meilen umfassenden Gebiet der Ruinen- und Terrassenfelder von Inyanga, dem südöstlichen Ausläufer der Mondberge der Alten und der Serra da Butua der Portugiesen anstellte. Daß das Ergebnis enttäuschend ist, liegt weniger an der geleisteten Arbeit als an den zu hoch gespannten Erwartungen. Diese waren durch alte Traditionen indischer und vielleicht auch semitischer Einwanderer (F. STUHLMANN³⁸ wollte sie den Shirazi zuschreiben!) in sog. „vorhistorischer“ Zeit, hervorgerufen, aber auch durch frühere Untersuchungen³⁹. Niemand hat die Enttäuschung stärker empfunden als SUMMERS selbst. Wohl um sie ein wenig zu mildern, hat er in das Buch einen längeren Aufsatz des verstorbenen J. F. SCHOFIELD über „Perlen“⁴⁰ (pp. 180-229) aufgenommen, der nur lose mit den Ausgrabungen von Inyanga verknüpft ist.

Das Buch wendet sich sowohl an ein größeres Publikum als auch an die Fachleute (p. viii). In seiner Aufmachung erinnert es in manchem an CATON-THOMPSONS „Zimbabwe Culture“ (1931). Ausgrabungen wurden an 36 verschiedenen Stellen vorgenommen; darunter sind solche, die vor die Ruinenzeit fallen, ferner in den über 5000 Fuß hohen Inyanga-Bergen, in den van Niekerk-Ruinen, nördlich von Inyanga (in beiden Fällen in 3-4000 Fuß hoch gelegenen Tälern) und in einigen Höhlen. Auf die einzelnen beschreibenden Abschnitte, die reich mit Skizzen versehen sind, folgt immer eine kurze Interpretation. Drei Kapitel behandeln die Funde (pp. 126-229), die im Gegensatz zu allen anderen Plätzen im Zwischenflußgebiet, wo Ausgrabungen stattgefunden haben, auffallend spärlich waren (p. 241): SUMMERS gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort „considerable disappointment“ (p. 126). Das meiste waren Tonscherben; Metallgegenstände waren sehr selten; Glasperlen kamen fast gar nicht vor, und von Importwaren, außer einer kleinen Flaschenscherbe, überhaupt nichts! SUMMERS erklärt das damit, daß die meisten Ausgrabungen an Wohnplätzen des einfachen Volkes stattfanden (p. 242) und daß die Terrassenbewohner das Gebiet im Frieden mit all ihrer Habe verlassen haben dürften (p. 268). ROSSITER und andere Forscher hatten hingegen den Eindruck, „that they left hurriedly and expected to return“⁴¹. Es drängt sich die Frage auf: Weshalb wurde nicht systematisch nach dem Häuptlingssitz gesucht? Ganz zufällig stieß man auf die Ziwa-„Akropolis“, und erst nach Abschluß der Ausgrabungen fand ein Farmbesitzer Belege für einen noch wichtigeren Wohnplatz nur zwei Meilen von Ziwa entfernt (p. 97)! — Ein Versuch, in den Mythenkreis um den Cirikuwutsi-Berg in Inyanga⁴² einzudringen, ist auch nicht gemacht worden. SUMMERS erklärt das damit, daß er und seine Mitarbeiter „did encounter a very definite hostility on the part of the local Africans“ (Brief v. 10. 3. 1960).

Die zusammenfassenden Kapitel (XI-XIV) der Rekonstruktion der Vergangenheit befriedigen wenig, aber das vorliegende Material erlaubt eben keine bestimmten Schlüsse (cf. p. 264).

Besonders geht SUMMERS auf das Vorkommen von Terrassen im übrigen Afrika ein. Auf der Kartenskizze zu ihrer Verbreitung (p. 248) sind natürlich die Terrassen des äthiopischen Südwestens noch nicht eingetragen⁴³ (vgl. jedoch p. 252, Anm. 3). Den Inyanga-Terrassen am ähnlichsten sind diejenigen in Kenya. Die äthiopischen Terrassen könnten einen gemeinsamen Ursprung mit denjenigen in Hadhramaut und Yemen haben, die Kenya-Terrassen mögen ähnlichen Einflüssen entspringen (p. 252). Dann aber

³⁷ ROGER SUMMERS, Inyanga. Prehistoric Settlements in Southern Rhodesia. With Contributions by H. B. S. COOKE, P. V. TOBIAS, H. WILD, J. F. SCHOFIELD, K. R. ROB-INSON. xviii-336 pp. in 8°. With 22 pl. London 1958. Cambridge Univ. Press. Price: 50s. — Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

³⁸ Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika. Berlin 1909.

³⁹ Vor allem von MACIVER, Medieval Rhodesia. London 1906.

⁴⁰ A Preliminary Study of the Prehistoric Beads of the N. Transvaal and Natal. Zuerst erschienen in: Trans. of the Roy. Soc. of S. Africa 26, 1938.

⁴¹ Proc. Rhod. Sc. Ass. = PRSA 36, p. 99.

⁴² NADA 1958, p. 71.

⁴³ Cf. JENSEN, Altvölker Süd-Äthiopiens. Stuttgart 1959; Dime!

scheint es mir trotz G. W. B. HUNTINGFORDS abweichender Ansicht nahezu liegen, auch Inyanga hier anzuschließen. Man beachte, daß Hadhramaut mit *Manga* identifiziert wird^{43a}; *Manga* ist auch der Swahili-Name für Arabien⁴⁴, und *Manga* wurden auch die arabisierten Bantu genannt, die im 18. Jahrhundert vom Süden aus über den Limpopo bis nach Zimbabwe oder Mangwa vorstießen. Hadhramauts Verbindungen einerseits mit Java, andererseits mit Kenya, Tanganyika und Zanzibar nach dem Übergang des Gewürzhandels an die Portugiesen hat W. PHILLIPS⁴⁵ hervorgehoben. Es dürfte auch kaum ein Zufall sein, daß die Hauptstadt des Kathiri-Staates in Hadhramaut *Seiyun* heißt, was auffallend an das vorportugiesische, arabisch-indische *Siyuna* am unteren Zambezi anklängt, dem Vorläufer des späteren Sena, welches 120 Meilen östlich von Inyanga liegt.

SUMMERS lehnt einmal jede Diffusionstheorie für den Terrassenbau und das Bewässerungssystem ab (er richtet sich dabei gegen L. FROBENIUS) und erklärt beides als „a local response to a variety of conditions“ (p. 254), ist aber in andern Arbeiten geneigt, eine Übertragung von Kulturgütern anzunehmen, und gibt dazu noch auf der nächsten Seite selbst eine Diffusionserklärung, die stark an diejenige des FROBENIUS-Schülers AD. E. JENSEN⁴⁶ erinnert und die dem auf p. 313 erneut betonten „Zwang der Verhältnisse“ widerspricht.

Das Bildmaterial am Ende des Buches ist vorzüglich, jedoch vermißt man das Nahbild einer Terrassenmauer, und die Brücke über den Duza-Fluß (Pl. XXIIa) findet im Text keine Erwähnung, so daß es nicht ersichtlich ist, wohin das Bild gehört. Das Register (pp. 330-336) ist unvollständig.

Unter den Scherben von Inyanga verdienen die „gerippten“ (ribbed ware) besondere Aufmerksamkeit (pp. 143 s. und 265 s.). SUMMERS betrachtet sie mit Recht als Hinweis auf eine Verbindung mit Gedi⁴⁷, wo solche Scherben von der örtlichen Bevölkerung als von Galla-Töpfen herstammend angesehen wurden. — Das Fehlen der durchbohrten Steine bedeutet einen erheblichen Unterschied zu den Terrassen in Osttransvaal. Nirgends wurde fremdländische Flora angetroffen (p. 174). Für den Bezug der Glasperlen nahm SCHOFIELD (pp. 185 ss.) eine transkontinentale Verbindung mit Angola an, wobei er sich für einen solchen Verkehr in beiden Richtungen auf Berichte von WIKAR (1778) und LE VAILLANT (1785) berief. Seine Ansicht teilt W. G. N. v. D. SLEEN⁴⁸.

SUMMERS' Ergebnis widerspricht an entscheidenden Punkten demjenigen anderer Forscher. Die dem Mauer- und Terrassenbau vorausgehende Kultur hat er schon früher nach SCHOFIELD „Ziwa 1 und 2“ genannt. Er verlegt sie entweder ins 7. und 8. Jahrhundert oder alternativ ins 13. und 14., wobei, nach ihm, klimatische Verhältnisse den Ausschlag geben (pp. 263 s.), und schreibt sie einer nicht zu identifizierenden Bevölkerung zu. Die Ruinenkultur der Inyanga-Berge mit ihren Erdterrassen, einem ausgezeichneten Bewässerungssystem und Befestigungswerken mit angeblichen „Schießscharten“ hatte nach ihm ihre Blütezeit vom Anfang des 15. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts (pp. 241 und 254) und dürfte von einer Senga-Gruppe herkommen; diejenige in den Tälern mit Steinmauerterrassen und die der van Niekerk-Ruinen, auch mit Befestigungen und „Schießscharten“ (pp. 238 s. und 244), führt SUMMERS mit Bestimmtheit auf ein Senga-Element zurück (p. 266 s.), wobei er diejenigen von Niekerk ins 17. und 18. Jahrhundert, die nördlichen dagegen sogar ins 18. und 19. Jahrhundert verlegt (p. 254). Die unter-

^{43a} M. D. W. JEFFREYS, *Uganda Journal* 20. 1956, pp. 198 ss.

⁴⁴ H. SÖLKEN, *Innerafrikanische Wege nach Benin*. *Anthropos* 49. 1954, p. 898.

⁴⁵ Qataban and Sheba. London 1955, p. 44 s.

⁴⁶ Simbabwe und die Megalithkultur. *Paideuma* 1, 1938/40, p. 114.

⁴⁷ Cf. J. S. KIRKMAN, *The Arab City of Gedi*. Oxford Univ. Press 1954, Tafel III A, p. 72 s. — 1956 fand Missionar S. v. SICARD auf dem Boden der Tongoni-Ruine, einige Meilen nördlich von Pangani, Scherben eines größeren Kruges mit „aufgesetzter“ Verzierung („applied ornament“) von der Art der gerippten, die jedoch schräg über den karmin- und ockergefärbten Krug aufgetragen ist und eine unregelmäßig geriffelte Musterung in vier Reihen trägt. Die Scherbe befindet sich in meiner Privatsammlung.

⁴⁸ *Ancient Glass Beads, with Special Reference to the Beads of East and Central Africa and the Indian Ocean*. *JRAI* 88. 1958, p. 213.

suchten Zufluchtsstätten in unzugänglichen Höhlen endlich sind den Vätern der heutigen Manyika (1828-1890) zuzuschreiben (p. 246).

Das „Weshalb?“ von Inyanga beantwortet SUMMERS zunächst mit dem Vordringen der kannibalischen Dzimba in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, dem einzigen bekannten Ereignis, das eine Flucht in die Berge erklären könnte. Aber auch hier nennt er eine andere Möglichkeit, die ihm wahrscheinlicher vorkommt, nämlich fortlaufende Einwanderungen aus dem südlichen Nyassa-Gebiet, die ihrerseits durch den Druck von Einwanderern aus dem Norden verursacht wurden. Diese Wanderungen sollen vom 14. bis ins 18. Jahrhundert angedauert haben (p. 256). Aber schon auf der gleichen Seite kehrt SUMMERS wieder zur Dzimba-Hypothese zurück. Diese Unsicherheit in den Schlußfolgerungen trägt zur oben genannten Enttäuschung bei.

Trotz dankenswerter Ansätze hat sich SUMMERS nicht von der britisch-kolonialen Geschichtsbetrachtung freimachen können, daß nämlich die geschriebene Geschichte des Zwischenflußgebietes vor weniger als 100 Jahren begonnen habe (p. v). Damit sind alle historischen Nachrichten der Portugiesenzeit von 1500 bis 1850 gestrichen, und doch enthalten gerade diese, wie u. a. aus D. ABRAHAM'S Forschungen hervorgeht, wirklich wertvolle geschichtliche Mitteilungen. Freilich kennen wir bisher keine portugiesischen Urkunden, die direkt auf Inyanga Bezug nehmen⁴⁹. Der erste, der etwas von diesen Ruinen erfahren zu haben scheint, ist D. LIVINGSTONE^{49a}, dem 1856 Leute von „Manica oder Manoa“ (d. h. dem Nhowe-Lande, siehe unten !) am Zambezi berichteten, daß es bei ihnen Mauern von behauenen Steinen gebe, von denen sie annahmen, „daß sie von ihren Ahnen errichtet worden seien“⁵⁰. 15 Jahre später hörte auch St. V. ERSKINE^{50a} von den Ruinen; er ist übrigens der erste, der die Zitronenbäume in der Gegend mit den Leuten, die die Mauern errichteten, in Verbindung bringt⁵¹.

In seinen Schlußfolgerungen hat SUMMERS weder auf die bekannte Geschichte unseres Gebietes noch auf die Traditionen der einheimischen Bevölkerung genügend Rücksicht genommen. Er operiert sogar noch mit dem Kolonialbegriff „Shona“ (pp. 265 ss.) Einige konkrete Beispiele mögen das Gesagte erhärten.

Vom 15. bis zum 17. Jahrhundert gab es neben den Dzimba-Überfällen eine ganze Reihe anderer gewichtiger geschichtlicher Ereignisse, die zu einer „Flucht“ in die Inyanga-Berge (falls es sich nun wirklich um eine solche handelt) Veranlassung geben konnten. Dazu gehört die Gründung des Monomotapa-Reiches um 1450 und die damit zusammenhängende Abdrängung der älteren Tawara-, Budjga-, Barwe- und Nhowe-Elemente vom Zambezi nach dem Südosten und Süden (cf. p. 267), wobei nahe Beziehungen der Eindringlinge zu der Bevölkerung nördlich vom Zambezi historisch nachweisbar sind⁵². Ferner die Kriege zwischen Monomotapa und Butwa-Torwa von ca. 1499 bis 1512, oder der Krieg des Kilwa-Statthalters Yusuf von Sofala (1502) mit den bisher nicht identifizierten „Paepiern“, deren Land „im Inneren von diesem ganzen Gebiet liegt, von den Mauern eingeschlossen“⁵³ und die wir sicher mit FERNANDES' (1513/14) „Embya“⁵⁴ identifizieren dürfen (Vaambia – Pa-epia).

Shangamires gewaltige Umwälzung, die 1693 begann und zu einem Umsturz aller Verhältnisse führte, wird mit einem einzigen Satze (p. 5) abgetan, als hätte eine „Horde“ unter Shangamire nur Sena und Tete angegriffen. Die Geschichte der im Inyanga-Gebiet

⁴⁹ Hierzu schreibt SUMMERS (Brief v. 10. 3. 1960): „It does seem to me that generally speaking the Portuguese bypassed Inyanga, using the Mazoe route into the Monomotapa area, or, far more occasionally, going up through Manica (Penhalonga)“.

^{49a} D. LIVINGSTONE, *Missionary Travels etc.* London 1857. Schwed. Übersetzung Stockholm 1859.

⁵⁰ Reisen und Forschungen, Kap. 32.

^{50a} St. VINCENT ERSKINE, *Journey to Umzila's, South-East Africa, in 1871-1872.* Journ. of the Royal Geogr. Soc. 45, 1875, pp. 45-125.

⁵¹ Journ. Roy. Geogr. Soc. 45, 1875, p. 102.

⁵² Daß die Gründer des Monomotapa-Reiches nicht schon früh bis nach Inyanga vorgedrungen seien (p. 312), ist eine unbewiesene Hypothese.

⁵³ ERIC AXELSON, *South-East Africa 1488-1530.* Madras 1940.

⁵⁴ W. A. GODLONTON, *The Journeys of Antonio Fernandes.* PRSA 40, 1945, p. 79.

lebenden Stämme wird auf einer Seite erledigt, wobei nur auf ihre Geschichte nach der britischen Eroberung Bezug genommen ist. Die wichtige Tatsache, daß die Barwe (zu denen nach C. M. DOKE auch die Unyama gehören), Manyika, Unyama und Wesa die Beschneidung üben, was die benachbarten Tonga nicht tun ⁵⁵, bleibt unerwähnt. Von den Unyama wurde mir 1952 gesagt, daß sie „Jehova“ anbeten und das Alte Testament und den Hl. Johannes kennen. Der Häuptling (Saunyama ist sein erblicher Titel) ist Regenpriester des Gebietes und vollzieht den Regenkult auf dem Berge Mohozi oder Nyahuwa, nördlich der Rhino Valley Farm, wo Ziwa-Scherben gefunden worden sind (p. 138). Er opfert dabei einen schwarzen Stier und einen schwarzen Widder mit besonderem Speer und Messer, die beide in einer Grotte im Berge verwahrt werden ⁵⁶. Er wäre sicher ein wertvoller Gewährsmann gewesen.

Bedeutungsvoll für die Rekonstruktion der historischen Zusammenhänge ist auch Makati, der Preisname (*cidavo*) der Unyama ⁵⁷, den sie mit Gruppen der Barwa und Sena ⁵⁸, sowie mit Mkota Tsokos Tawara nördlich vom alten Handelszentrum Makaha gemeinsam haben. Mit diesem (SCHOFIELD wollte es mit Luanze identifizieren) hatten die Terrassenbewohner offenbar Verbindung (p. 232). Es kann sich nämlich bei Makati um nichts anderes handeln als um den Namen des großen Häuptlings der Budjga, der vom Norden ins Land gekommen war und die Tere-Ruinen, ca. 50 Meilen nordwestlich von Inyanga, besetzt, nicht aber erbaut hatte ⁵⁹. JENSEN betrachtet Tere als einen megalithischen Kultplatz „einer sehr jungen Schicht dieser Kultur“ ⁶⁰; für Tere wird als Bauzeit ca. 1000-1350 n. Chr. angenommen ⁶¹. Terrassenbauten sind bekanntlich auch mit der Megalithkultur zu verbinden ⁶². Nach JENSEN ⁶³ wird der „Terrassen-Komplex“ mit Recht „Megalith-Komplex“ genannt. SUMMERS aber will aufgerichtete Steine als Wegweiser betrachten (p. 17), außer einem gewaltigen Monolithen nördlich von Inyanga (p. 112 s.).

J. BLAKE THOMPSON erwähnt die Amwenye Makata, die vor Muhammed ins südliche Afrika kamen, langes Haar und Bart hatten und lange Gewänder trugen, — die Inyanga-Tradition spricht immer wieder von einem Volk mit langem Haar —, und aus Somaliland und Äthiopien gekommen sein mögen ⁶⁴, d. h. aus dem kuschitischen Gebiet, zu dessen markantesten Kulturmerkmalen der Terrassenbau gehört. Verschiedene Gruppen werden von den Afrikanern unter dem Namen „schwarze Araber“ zusammengefaßt. Eine dieser Gruppen wurde von fünf Gewährsleuten „Punti“ oder „Pundu“ genannt und ist in den Copi (nord-östlich von Beira) aufgegangen. G. BOCARRO ⁶⁵ nennt einen Ort in der Nähe von Tete „Cipondoe“ und erwähnt gleich danach „Cachengue“, was auf die Senga deutet, und weiter „Manhanga“, der zwischen dem Rovuma und dem Indischen Ozean herrschte und dessen Bruder Chiponda war (p. 418). Als die Nyungwe-Ahnen zuerst in die Gegend von Tete (das auch Nyungwe heißt) kamen, fanden sie dort eine hellhäutige Nicht-Bantu-Bevölkerung, die sie Ciponda nannten ⁶⁶ und gegen die sie ihren ersten Krieg führten ⁶⁷. Ciponda, ein vormuslimischer Araberhäuptling aus Amaramba in Mozambique führte im Inyanga-Gebiet zwei Kriege gegen Mutasas Manyika ⁶⁸, und

⁵⁵ POSSELT, loc. cit., p. 32.

⁵⁶ KANDAMAKUMBO, Mamwe Matsika. NADA 17.1940, p. 53 s.

⁵⁷ BULLOCK, loc. cit., p. 112 : 9.

⁵⁸ H. PH. JUNOD, Ethnological Situation in Portuguese East-Africa. Bantu Studies 10. 1936, pp. 297 ss.; BULLOCK, loc. cit., p. 105 : 12.

⁵⁹ H. A. WIESCHHOFF, The Zimbabwe-Monomotapa Culture in Southeast Africa. Menasha 1941, p. 62.

⁶⁰ Simbabwe und die Megalithkultur. Paideuma 1. 1938/40, p. 113.

⁶¹ Frage : Ist Tere EDRISIS Deru ?

⁶² Vgl. zu den südafrikanischen Megalithkulturen auch P.-L. BREUTZ, Stone Kraal Settlements in South Africa. Afr. Studies 15. 1956, pp. 157-175; er will die genannte Kultur in die Zeit zwischen 600 und 1000, bzw. 1300 n. Chr. verlegen.

⁶³ Altvölker, p. 18.

⁶⁴ Manuskript im Bulawayo-Museum, pp. 4 und 109.

⁶⁵ G. McTHEAL, Records of South Eastern Africa = TR, Bd. 1-7. London 1898-1901; vol. 3, p. 402.

⁶⁶ J. BLAKE THOMPSON, S. Afr. Journ. of Sc. = SAJS 36. 1939, p. 467.

⁶⁷ J. BLAKE THOMPSON, Manuskript, p. 113.

⁶⁸ J. BLAKE THOMPSON, Private Aufzeichnungen.

die Manyika-Tradition weiß auch zu berichten, daß vor Makonis Hungwe der „Cipunda“-Häuptling Madziva dort herrschte. Die ersten Hungwe aber, die aus dem Norden ins Land kamen, wurden Dzimba genannt⁶⁹.

Ohne hier auf alle Makati-Nachrichten und -Traditionen einzugehen, sei nur noch erwähnt, daß der gegen 1500 in Sofala herrschende Yusuf aus Kilwa einen Bruder hatte, der Muhammed Mikat hieß⁷⁰. Dieser, dessen Name auch „Micante“ und „Nycate“ geschrieben wird (p. 204), war 1507 Regent in Kilwa (p. 214). Seine Mutter war eine Sklavin. Nach wechselnden Geschicken in Kilwa wurde er besiegt und mußte sich zurückziehen. Ich möchte den Preisnamen Makati auf ihn zurückführen und somit historische Zusammenhänge zu Anfang des 16. Jahrhunderts zwischen Kilwa und dem Inyanga-Gebiet annehmen. SUMMERS weist auf solche Zusammenhänge schon für die Ziwa-Periode hin (p. 263). Wir sind uns beide der sehr großen Bedeutung von Kilwa für die Geschichte des Zwischenflußgebietes bewußt. Historisch deutet jedoch bis jetzt nichts auf Handelsbeziehungen zwischen Kilwa und Inyanga vor der Zeit des großen Suleiman Hasan (1161-79).

Als zweiten in Inyanga lebenden Stamm nennt SUMMERS die Nhewa oder Nyanga. Auch sie sind mit Mkota Tsokos Tawara verwandt: ihr 2. Preisname (neben Makati) ist Dewa⁷¹, — der Übergang $d > nh$ ist in unserem Sprachgebiet eine ganz gewöhnliche Erscheinung: die Barwe in Inyanga kennen das Totem Nhewa⁷². Von den Nyanga dürfte das Inyanga-Gebiet seinen Namen erhalten haben⁷³. BLAKE THOMPSON weiß von ihnen zu berichten, daß ihr Name von einer „Nhewa“ genannten Pflanze stammt und daß sie in mehreren Gruppen vom Osten des Nyassa-Sees in der Nähe der Shire-Mündung über den Zambezi und dann den Mazoe und dessen Nebenflüssen entlang ins Land kamen. Sie bauten Forts an Abhängen, verstanden sich auf Terrassenbau und Bewässerung und bauten unterirdische Gemächer, die sie *fimbi* nannten⁷⁴. Sie hatten mit Haut bespannte Schilde⁷⁵, lebten auf Berghöhen und bauten Steinmauern um ihre Siedlungen. Ihr wichtigstes Haustier war die Ziege, was gut zu SUMMERS' Annahme der Benutzung der „pits“ von Inyanga paßt. Verwandtschaft mit den Cewa in Nyassaland scheint vorzuliegen. Diese wanderten gegen 1450 aus dem Norden in ihr jetziges Gebiet ein⁷⁶, d. h. ihre Wanderung fällt in dieselbe Zeit wie diejenige der Gründer des Monomotapa-Reiches. Ihre erste Verbindung mit der Außenwelt scheinen die Cewa über Kilwa erhalten zu haben⁷⁷ und ihr Phiri-Klan dürfte mit den Macabire der alten Portugiesen (SUMMERS p. 255) identisch sein, die 1570 zusammen mit den Dzimba an den Zambezi kamen; sie dürfen natürlich nicht mit den Mbire, den Gründern des Monomotapa-Reiches, verwechselt werden. WIESE⁷⁸ erwähnt ausdrücklich, daß sich im Phiri-Gebiet Ruinen einer alten Befestigung des Senga-Häuptlings Mtumpa, eines Vasallen des großen Undi, befanden. Das ist deshalb von Interesse, weil SUMMERS zu wiederholten Malen die Inyanga-Ruinen mit den Senga verbinden will, aber auch öfter auf die Cewa zu sprechen kommt (pp. 238, 256 und 265, — die beiden ersten Stellen fehlen im Register). Die Senga werden

⁶⁹ L. FROBENIUS, Erythräa. Berlin/Zürich 1931, pp. 114 ss., 137 s.

⁷⁰ R. REUSCH, History of East Africa. Stuttgart 1954, p. 199.

⁷¹ Native Commissioner, Mtoko, Brief v. 3. 7. 1947. (Leider kann ich den Namen des Distrikthauptmanns von Mtoko nicht mehr angeben.)

⁷² BULLOCK, p. 115 : 35; cf. das Preiswort Nhewhe, Newa seiner p. 99 : 13 besonders aufgeführten Nyanga-Gruppe!

⁷³ Gegen SUMMERS, p. 6.

⁷⁴ Nach C. S. LOUW, Vocabulary (Bulawayo 1915) ist *fimbi* eine Grube, in der Süßkartoffeln verwahrt werden. M. HANNAN, Standard Shona Dictionary (London 1959) umschreibt es mit „Hole in ground to store or mature fruit“.

⁷⁵ J. BLAKE THOMPSON, Their Dress Tells the Tale. In der illustrierten Zeitschrift „Africa, Revealed by Word and Picture“. Johannesburg 1937-38. Die Zeitschrift erschien monatlich, und der Aufsatz wurde fortlaufend veröffentlicht. Jan. 1938, pp. 16 s. u. 41.

⁷⁶ T. CULLEN YOUNG, Kinship among the Cewa of Rhodesia and Nyasaland. Afr. Studies 9. 1950, p. 29-31.

⁷⁷ G. F. HUGO, Brief v. 31. 1. 1958.

⁷⁸ CARLOS WIESE, Relatório da Expedição Portuguesa a M'Pesene (1889). (Der Aufsatz wurde in Bol. Soc. Geogr. Lisboa in 10. 1891 und 11. 1892 in mehreren Abschnitten veröffentlicht. Cf. 1891, p. 408.)

zum ersten Mal in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erwähnt (siehe oben). Als Stamm scheinen sie nicht bis zur Gründungszeit des Monomotapa-Reiches zurückzugehen. Sie haben die *Kore-kore*-Töpferei beeinflusst ⁷⁹, und BULLOCK nimmt an, daß CIHUNDUS (er schreibt „Chindu“, p. 63) Kore-kore mit dem Totem Nyango (*Nyangu* war die Urmutter des Cewa-Phiri-Klans) verhältnismäßig spät in Lomagundi, westlich vom früheren Monomotapa-Reich, einwanderten und Senga sind. Hier aber müssen wir auch wieder auf BLAKE THOMPSON ⁸⁰ hinweisen, nach dem unter den Afrikanern allgemein die Ansicht herrscht, daß die Mbire Shoko (Monomotapas Klan also!) sich besser auf den Bau von Steinfürten und Terrassen verstanden als irgendein anderes Volk, das nach ihnen ins Land kam. Er fügt hinzu, daß die Cewa oder Phiri-Shoko und andere Stämme des Nyassa-Gebietes mit dem Mbire verwandt sind, wie auch weiter im Norden in Tanga-nika andere Bevölkerungsgruppen. CULLEN YOUNG (loc. cit.) vervollständigt diese Angabe: die Cewa seien der Mutterstamm („mother tribe“, im Gegensatz zu SUMMERS, p. 265) ⁸¹. Wichtig ist auch, daß die Cewa selbst den Terrassenbau nicht kannten, sondern nur an Stellen, wo die Erosion besonders stark war, Pflöcke in den Boden trieben und mit einem Grasgeflecht verbanden ⁸². Hier würde SUMMERS wahrscheinlich mit einem Hinweis auf seinen Schlußsatz erwidern: Nach Verbrauch der Baumbestände mußte man zu Steinen greifen (p. 256). Auf derselben Seite schreibt er jedoch, daß unter den gegebenen Umständen „kraals must be permanent“. Er bezweifelt auch, daß die Inyanga-Bevölkerung das Düngen kannte, und glaubt daher, daß sie nicht zahlreich war (p. 257). Nach JENSEN dagegen gehört gerade zum Terrassenkomplex die Düngung ⁸³ und SUMMERS schließt diese Möglichkeit für Inyanga nicht ganz aus (p. 238). Die Cewa kannten (SUMMERS behauptet das Gegenteil) weder Fallgatterschlitze noch gerippte Tontöpfe (HUGO).

Die Wesa endlich, die letzte von SUMMERS erwähnte Bevölkerungsgruppe (cf. auch p. 265), üben, wie wir gesehen haben, auch die Beschneidung. BULLOCK schreibt den Namen „Hwesa“ und übersetzt ihn mit „Maus“ ⁸⁴. Ihr Preisname ist Ciwambo, und unter diesem Namen sind sie besser bekannt. Sie bilden auch eine Komponente der Tawara ⁸⁵. BLAKE THOMPSON nennt sie geradezu Ciwamba. Nach ihm lebten sie schon vor der Ankunft der Nyungwe-Ahnen im Hinterland von Mozambique, und ihre Ahnen sollen die Wamba oder frühen Hindu-Siedler gewesen sein, die sich mit der ansässigen Bevölkerung vermischten ⁸⁶. SUMMERS dagegen will die Wesa mit FERNANDES' „Boece“ identifizieren, was gut zu BOCARROS ⁸⁷ Boessa unter Inhaciroy zwischen Manyika und Mahungo paßt. FARIA E SOUSA ⁸⁸ schreibt den Namen „Boesa“ und setzt ihn zwischen Manyika und „Macingo“, d. h. Maungo. Vgl. auch BARRETO DE REZENDE ⁸⁹, der „Boaca“ schreibt. MIRANDA dagegen ⁹⁰ kennt 1766 „Bueça“ als ein großes Gebiet im Tete-Distrikt. Sicher ist SUMMERS Identifizierung nicht.

Der Rahmen dieses Analekts erlaubt es nicht, auch noch auf die Manyika einzugehen, die SUMMERS mehrmals erwähnt. Sie bilden ethnisch keine Einheit.

Die in Inyanga lebenden Karombe erwähnt SUMMERS überhaupt nicht. Sie spre-

⁷⁹ SCHOFIELD, Primitive Pottery. Cape Town 1948, p. 171.

⁸⁰ Africa, Revealed by Word and Picture, Jan. 1938.

⁸¹ Vgl. auch J. BRUWER, Note on Maravi Origin and Migration. Afr. Studies 30. 1950, pp. 32, 34.

⁸² G. F. HUGO, litt. cit.

⁸³ Altvölker, p. 18.

⁸⁴ BULLOCK, loc. cit., p. 114 : 33.

⁸⁵ H. PH. JUNOD, Notes on the Ethnological Situation in Portuguese East-Africa on the South of the Zambesi. Bantu Studies, p. 300 s.; BLAKE THOMPSON, SAJS 36. 1939, p. 466.

⁸⁶ Manuskript, Bulawayo-Museum, p. 118.

⁸⁷ TR 3, p. 355.

⁸⁸ TR 1, p. 23.

⁸⁹ TR 2, p. 275.

⁹⁰ In A. A. DE ANDRADE, Relações de Moçambique setecentista, Lisboa 1955, p. 297.

chen das markanteste Manyika, was C. M. DOKE⁹¹ mit ihrem abgeschiedenen Leben in den Bergen erklärt. Für sie sind die benachbarten Hungwe und Guta „Tonga“, d. h. sie stehen auf einer niedrigeren sozialen Stufe als die Karombe selbst. Die letzteren sind mit den Nhowe, die einst am Zambezi gewohnt haben und von Inyakarombe herkommen, verwandt und werden als „Va-Cikanga“, d. h. als zur Herrscherfamilie gehörend, verehrt. Karombe gibt es auch in Nyassaland. BOCARRO⁹² erwähnt in der Mitte des 17. Jahrhunderts „Caramboe“ auf dem linken Ufer des Shire als Sohn des Dzimba Muzura, der Oberhäuptling des Roro-Gebietes war und 1624 gegen die Portugiesen Krieg führte. 1616 hatten die Dzimba jenes ganze Gebiet verwüstet.

Diese kurzen Hinweise zeigen, wie kompliziert der geschichtliche Hintergrund von Inyanga ist, aber auch, daß Beziehungen zum Norden und Nordosten bis nach Kilwa, Gedi und Hadhramaut bestanden haben müssen.

HARALD V. SICARD.

Ob-Ugric Metrics. — The monograph about the metrical structure of Ostyak and Vogul folk-poetry by ROBERT AUSTERLITZ¹ is significant for what it reveals about Ob-Ugric folk-poetry and for its use of a structural approach. For AUSTERLITZ, "Metrical analysis includes all the procedures involved in the segmentation of a text into its constituent units, the description and classification of these segments, the description of their inner structure, and, finally, the application of quantitative criteria to them. Metrical analysis should thus reveal the structure of a given type of poetry and account for the various constituent factors which participate in shaping it" (p. 24). His method is formal, immanent, and linguistically based. Essentially, he constructs an inductive theory which is tested by its ability to account for and characterize the corpus. In this he is largely successful, sometimes brilliantly so.

One virtue is the attitudinal separation of a *central corpus* of texts recorded from actual performance (by STEINITZ) from a *complementary corpus* of texts mainly recited or dictated. Sung texts show important exclusive features, types of patterning (terrace lines, echoing) and types of word and suffix which do not occur in recited texts; they exclude some suffixes required in prose and permissible in recited texts; and they are characteristically more consistent in the use of poetic devices, more regular and symmetrical. (Cf. Yugoslav folk epic, as described by ALBERT LORD, *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass., 1960.) This shows the importance of studying actual behavior in context; unfortunately, detailed information about intonation and rhythm of actual performances was lacking.

A second great virtue is that the structural analysis assumes the presence of a system and seeks to describe it in its own terms. Just as an unwritten language has sometimes been thought grammarless, or had its structure obscured, because conventional models did not fit, so an oral poetry, such as the Ob-Ugric or Cheremis, has sometimes been thought to be without meter, or had its metrical structure obscured. STEINITZ apparently divided the texts into lines almost as does AUSTERLITZ (cf. p. 12, footnote 2), but his analysis of this intuitive success in terms of the foot yielded only a complicated typology and arbitrary scansion. Ob-Ugric verse has no phonically regulated unit which answers to our notion of the foot.

The main section, "Metrical Analysis", gives a short history of notions about Ob-Ugric metrics and of modern linguistic approaches to metrics. The analysis then focusses on (A) "Segmentation" of texts into lines, and the patterning of lines within higher units ("qualitative analysis"). Sentences having been determined syntactically, verbal lines are identified as phrases containing a finite or pseudo-finite verb form. (The latter are participles, having predicative function only in poetry.) Of non-verbal

⁹¹ Report on the Unification of the Shona Dialects. G. S. R. 1931, p. 34.

⁹² TR 3, p. 417.

¹ ROBERT AUSTERLITZ, *Ob-Ugric Metrics: The Metrical Structure of Ostyak and Vogul Folk-Poetry*. (FF Communications, Vol. LXX^a, No. 174) 128 pp. in 8°. With 4 tables, 2 charts, and 19 graphs. Helsinki 1958. *Academia Scientiarum Fennica*.

lines, first two cohesive types (parallel, terrace), then two isolated types (orphan, anacrustic) are identified. (There is an extensive typology of the kinds of partial repetition in sets of parallel and of terrace lines.) Syllable-count of line length ("quantitative analysis") is then made. Line length is not regular throughout the corpus, but each text is characterized by central and verbal lines of typical length (shown in graphs), and in a text, verbal lines are never longer, usually shorter than central lines. (Orphan, parallel, and terrace lines are grouped as central for quantitative analysis.)

In section B, "Inner Structure of the Line", alliteration is dismissed as marginal, but there follows a careful typology of a process "of extreme importance" which has alliterative effect, the etymological figure. Section C, "Repetition as a Metrical Device", concludes: "The over-all feature of Ob-Ugric metrics is varied repetition. Certain frames, be they smaller or larger than the line, recur within a text and within the entire corpus. Parallelism (contrast in parallel position within an identical frame) is the most common and characteristic type of repetition" (p. 123).

Two defects must be pointed out. First, the presentation of the analysis is dominated by the heuristic order of discovery, entailing some obscurity and inconsistency in dealing with the types of lines. Second, there is no general description of the patterning of lines within texts as wholes, or complete analysis of the patterning of a single text. This leaves the picture of the structure of this type of poetry quite incomplete.

These points affect the repartition of lines among types. Though the types are treated as mutually exclusive, they are not. The criteria are not coordinate, but reflect the sequence of segmentation (thus p. 48, reason 4). Applied to a segmented text, they overlap. Verbal lines may occur in the kinds of patterning which identify parallel and terrace lines (pp. 48, 66); some verbal and orphan lines are repeated identically in parallel structures (passim, p. 77); some parallel lines occur with terrace structures and conversely (67-68). Thus in Table 2 the totals for the occurrence of each type of line are not quite accurate, since some lines belong to more than one type. And the totals do not accurately picture the frequency of the kinds of line patterning implied by the type names, "parallel" and "terrace".

In these regards, the sixteen instances of "orphan" lines showing complete repetition within a parallel frame should be termed identical and made a subtype of "cohesive". A number of examples show "orphan" lines quite well integrated in a variety of ways with other lines (pp. 39, 60). Their positive characteristics are brought out (pp. 70, 78, 121), despite other treatments of them as a residue identified by elimination (p. 71), but only when it comes to quantitative analysis does AUSTERLITZ make use of the recognition that "From the point of view of the narrative, orphan lines behave as do cohesive lines" (p. 89), grouping them together as central. If the ordering of lines within the structure of a poem as a whole had dominated the presentation, the need to consider orphan, parallel, terrace and verbal lines together might have added consistency and clarity.

The study raises some fundamental questions. (1) Either meter cannot be defined exclusively in terms of the numerical regulation of phonic material (as by Lotz, quoted on p. 32), or some bodies of poetry are not metrical, and some only secondarily so. The semiotic organization (syntactical, grammatical, lexical) is basic to the analysis of Ob-Ugric poetry, phonic considerations being supplementary (e. g., pp. 36, 42, 43). This question applies to much of modern poetry.

(2) Repetition and segmentation do not suffice to define verse as against prose. AUSTERLITZ observes that it is characteristic of metrical texts in all cultures that repetition plays an essential role in their construction, and that the way in which it is significant in distinguishing verse from prose varies from culture to culture (p. 119). But repetition (such as described at the end of section C [p. 123]) characterizes myths and other prose texts of many cultures, and the definition of metrical analysis in terms of segmentation (p. 21) would render the analysis of Kathlamet Chinook myths, for example, metrical. (See D. H. HYMES, "Linguistic Features Peculiar to Chinookan Myths", *IJAL* 24. 1958, pp. 253-257.)

(3) The essential feature of verse may be the line (this is implicit in AUSTERLITZ' study). Moreover, for verse in oral tradition, the line may necessarily exhibit some type of (I) numerical regularity, (II) repetition within a frame, or both; the material may be (A) phonic, (B) semiotic, or both; the result may be (a) defining (sufficient to segment the text into lines or other units) or (b) characterizing with regard to some unit. This does not exhaust the features which may identify verse in a culture (e. g., forms which occur only in verse) or which contribute to its effect, and leaves open the place of modern written verse. Space does not permit elaboration, but, summarily, Ob-Ugric folk-poetry is *IAb*, *IAB*, *IIBa*; Toda poetry is *IAa*, *IIBa*; the Japanese *haiku* is *IAa*; the English sonnet is *IAa*, *IIBa*.

Verbal art is much neglected in anthropology. Let us hope that this very rewarding study will encourage more such, likewise based on linguistic analysis and structural perspective.

D. H. HYMES.

Befriedung eines wilden Indianerstammes am Juruena (Mato Grosso). — Diamantino, ein seit rund dreißig Jahren von den Jesuiten betreuter Bezirk, umfaßt annähernd den ganzen Norden des Staates Mato Grosso, in der Größe von etwa 250 000 qkm. Von den 20-30 000 Menschen, die diesen Raum bewohnen, sind schätzungsweise 4-5000 Indianer. Sie verteilen sich auf etwa dreißig Gruppen. Als vor kaum zehn Jahren die ersten Weißen in das Flußgebiet des Juruena vorstießen, um nach Gummi zu suchen, kam es mit den umherschweifenden Indianern, „Canoeiros“¹ genannt, zu kriegerischen Auseinandersetzungen, die bei schmerzlichen Verlusten auf beiden Seiten zu immer größerer Feindschaft führten. So plante ich eine Befriedungsaktion. Nach mehreren erfolglosen Versuchen, die sich über neun Monate erstreckten, machte ich vom 22. Juli bis 5. August 1957 eine neue Reise. Sie ging von der Mündung des Arinos den Juruena aufwärts. Meine Begleiter waren Mauricio, ein Iranxe, und zwei Cayabi, José Maireru und Sebastião. Am 29. Juli fanden wir die Spur einer Indianerin, die vor nicht allzu langer Zeit einen Kastanienwald aufgesucht haben mußte, der sich etwa eine Stunde vom Maisdorf (aldeia do milho) befand, wo wir im November des Vorjahres bei unserer Suche eine grüne Pflanzung gesehen hatten. Die Hütten machten den Eindruck, als seien sie erst kurz vor unserem Erscheinen verlassen worden. Wir legten unser Gepäck an das Ufer eines nahen Baches und gingen in das 20 Minuten entfernt gelegene Hühnerdorf (aldeia da galinha). Dort überraschte uns Rauch. Eine uns ebenfalls von früher bekannte, damals baufällige Hütte, war soeben niedergebrannt. Die dazugehörige Pflanzung war gut gepflegt und gedieh prächtig. Wir bemerkten Süßkartoffeln, Cará, Bananen, giftigen und süßen Mandioka, Urucum und Baumwolle. Als wir durch die Pflanzung gingen, fiel ein Sturzregen, der die Spuren der Indianer wie unsere eigenen löschte und so das Gelände für die kommenden Ereignisse vorbereitete. Es war sicher, daß wir uns in der Nähe von Menschen befinden mußten; so berieten wir, was zu tun sei, falls die Indianer kämen. Meine Begleiter verbargen ihre Furcht nicht. Die Nacht blieb aber ungestört. Am folgenden Tag setzten wir unseren Marsch fort und trafen bald in der Nähe von Hütten, die wir auch früher schon bemerkt hatten, unerwartet mit einer Gruppe Frauen zusammen. Im Blätterwerk gewahrte ich Personen, die Embirabast von den Stämmen zogen. Plötzlich stellte sich ein Mädchen vor die Frauen, um besser sehen zu können, was da vor sich ging. Zuerst dachte ich, es sei ein Bursche, da es Pfeil und Bogen trug. Als das Mädchen uns gewahrte, trat Entsetzen in seinen Blick. Ich lachte ihm zu, machte Zeichen, grüßte und gab José zu verstehen, er solle sprechen. Er rief den Indianerinnen zu, daß wir nicht in bösen Absichten zu ihnen gekommen seien, sondern um uns mit ihnen zu unterhalten. Sie möchten den Häuptling rufen. Die Antwort war ein Aufblitzen der

¹ Es handelt sich bei diesen Canoeiros um eine bisher nicht bekannte Indianergruppe, die nicht identisch ist mit den in der Literatur bereits erwähnten Canoeiros (z. B. Handbook of South American Indians [Smithsonian Institution] Vol. 1. 1946, p. 478 und Vol. 3. 1948, p. 188; HERBERT BALDUS, Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. São Paulo 1954, passim.)

Zähne, dann riefen sie das Mädchen zurück, drehten sich alle um und suchten ihr Heil in der Flucht. Alles, was sie bei sich hatten, Töpfe, Siebe, Körbe, ließen sie zurück.

Wir beschlossen, in aller Eile den Fliehenden zu folgen, weil ihr Dorf in der Nähe sein mußte. Bald gelangten wir mitten im Wald zu einer großen Hütte, vor der sich ein kleiner Platz befand. Durch das Blätterdach stieg Rauch empor. Hier also wohnten die Indianer; wir bemerkten jedoch nicht die geringste Spur von Bewegung, bis Sebastião uns auf einen Indianer aufmerksam machte, der uns von einem Baum aus beobachtete und Pfeil und Bogen bereit hielt. Als er sich entdeckt sah, verschwand er sofort. Wir näherten uns der Hütte und sahen durch die Öffnung neun Hängematten, sechs davon für Kinder, ferner alles, was die Indianer auf ihren Wanderungen mit sich zu nehmen pflegen: Nahrungsmittel, Schmuck, Baumwolle, Gebrauchsgegenstände. Die Töpfe standen noch auf dem rauchenden Feuer. Man hatte den Eindruck, daß die Zeit nur dazu gereicht hatte, die Kinder zu nehmen und sich eilends in Sicherheit zu bringen.

Wir untersuchten die Umgegend, hingen unser Gepäck in die Nähe an die Bäume und legten uns schließlich selbst in unsere Hängematten, um ungestört beobachten zu können. Plötzlich kam ein Canoeiro, Mauricio hatte ihn zuerst entdeckt. An der Seite eines mächtigen Baumes, der gleichsam den Zugang zu dem freien Platz bildete, machte der Indianer halt. Pfeil und Bogen in der Hand, schaute er aufmerksam zu uns hinüber. Ich sprang aus der Hängematte, machte Zeichen und grüßte: „Komm, Komm“ und *Eyoá* (ein Cayabiwort, das den gleichen Sinn hat). Er sagte etwas, das wir zu unserem Schrecken als „Nein“ deuten mußten, legte aber Pfeil und Bogen nieder. Dann lehnte er sich wieder an den Baum und fuhr fort, uns anzuschauen. Seine Sprache war vollständig verschieden vom Cayabi und den Tupisprachen. Das war eine unerwartete Feststellung.

Wir begriffen allmählich, daß der Indianer von uns zu wissen wünschte, woher wir kämen, ob vom Arinos. Als ich das bejahte, schien er uns bedeuten zu wollen, daß hier nur wenige seiner Leute lebten, daß aber am Arinos und am Juruena deren viele seien. Er wandte sich zuerst in die Richtung des Arinos und wiederholte drei oder viermal dieselbe Sache, indem er mit den zehn Fingern seiner beiden Hände Zeichen machte, die offensichtlich „viel“ bedeuten sollten. Darauf wandte er sich in Richtung des Juruena und wiederholte dasselbe. Wir hörten die Worte *pichó* und *nabó*. Andere Wörter schienen denen der Paressi ähnlich zu sein. José gab dem Canoeiro zu verstehen, er wolle ihm ein Messer schenken und näherte sich diesem, die Schneide mit der Hand fassend und den Griff zum Indianer gekehrt. Mauricio hieß ich in der Hängematte bleiben, um die Hunde ruhig zu halten und zugleich jede Bewegung zu beobachten. Die seltsame Unterhaltung wurde nun lockerer. José untersuchte die Pfeile, die der Indianer selbst vom Boden aufhob, um sie zu zeigen. Ihre Form war uns schon bekannt, Aufmerksamkeit erregte, daß der Indianer nur Taquarapfeile mit sich führte, die Spuren vom Blut des erlegten Wildes zeigten. Der Mann trug verschiedene Halsketten, eine aus weißen Glas- und schwarzen Tucumperlen, die von den Indianern hergestellt werden. Er zeigte auf unsere Glasperlen und bat darum. Ich gab ihm zwei Halsketten, auch einen Kamm, über den er sichtlich erfreut war. Er wiederholte zweimal mit einer leichten Verneigung ein Wort, das meine Ohren als *pizobzi* erfaßten. Er hatte das Haar geschnitten, trug um die Lenden eine Art Schürze aus Buritifasern. Außerdem hatte er um den Leib verschiedene Male einen dünnen Faden von Algodão gebunden. Um Puls und Waden trug er starke Baumwollbänder, die mehrfach um die Glieder geschlungen waren. Seine muskulöse Gestalt näherte sich der mittleren Größe und machte den Eindruck eines nicht ganz reinen Indianertyps. Trotz äußerer Ruhe verriet das schnelle Herzklopfen — vor allem am Anfang der Begegnung — daß er innerlich sehr bewegt war. Das Auftreten war dem eines Häuptlings würdig.

Als ich mich anschickte, eine Axt zu holen, um sie ihm als Geschenk anzubieten, gab er José Maireru zu verstehen, er gehe nun fort und käme am Nachmittag wieder. José verstand die Worte nicht, glaubte aber ihren Sinn aus den sie begleitenden Gesten erschließen zu können. Sie zeigten den Stand der Sonne zwischen 4 - 5 Uhr. Der Indianer wandte sich um und verschwand zwischen den Bäumen. Er kam nicht wieder.

Trotzdem waren wir mit dieser ersten Begegnung zufrieden und kamen zu fol-

gendem Schluß: Die Canoeiros müssen einer großen, menschenreichen und gut organisierten Gruppe angehören; bisher lebten sie abseits von jeder zivilisatorischen Beeinflussung; aber es besteht auf ihrer Seite ein Interesse, mit uns in Beziehung zu treten; ihre Sprache ist uns unbekannt.

Nach allem, was bisher beobachtet werden konnte, müssen die Flußgebiete des Juruena und Rio do Sangue das eigentliche Wohngebiet der Canoeiros sein, während sie ihre Jagdstreifzüge mehr in die Gegend des Arinos vom Jacutinga bis zur Mündung des Flusses ausdehnen, die sie gegen die eindringenden Gummisammler hartnäckig verteidigen.

Seit der ersten freundschaftlichen Kontaktnahme mit diesen Indianern im Jahre 1957 sind die Beziehungen so weit hergestellt worden, daß an eine systematische Erforschung der bisher fast unbekannten Stämme gedacht werden kann.

JOHANN DORNSTAUDE S. J.

Figürliche Darstellungen in der Dach-Dekoration der Krobo und ihre Symbolik. — Die Krobo in Westafrika bauen, ähnlich wie ihre westlichen und östlichen Nachbarn, die Akan und Ewe, und ihre Bruderstämme der gleichen Adangme Sprachgruppe, ihre braunen Lehmhäuser in der Rechteckform. Doch lassen ihre bis heute bestehenden meist runden Kulthütten eine andere Bauweise in früheren Zeiten vermuten. Sowohl in ihren „Städten“ in der Nähe des seit 1892 verlassenen Kroboberges, als auch in ihren Farndörfern, setzt sich immer mehr das Wellblech-Dach, in der Form des gewöhnlichen Sattel- oder auch des Walmdaches, gegenüber dem früheren Grasdach durch.

Die Häuser weisen weder Wand- noch Eingangsdekoration auf. Das einzige, was sich an figürlichen oder rein zierenden Darstellungen hin und wieder findet, beschränkt sich auf einfache Schnitzmuster in Blech, die sich den First entlang hinziehen. Sie werden auf beiden Seiten durch gleichartige, sich stärker abhebende und oft auch über den Giebel emporragende Symbolfiguren abgeschlossen. Diese sind vom künstlerisch-technischen Standpunkt aus ohne große Bedeutung¹. Doch sind sie wegen ihrer Motive interessant. Es handelt sich meist um Tierdarstellungen, die aber nichts mit Totemfiguren zu tun haben. Vereinzelt trifft man auch die Gestalt eines Menschen, einer einzelnen menschlichen Hand oder ein Buschmesser als Dachfigur. Ähnlich wie bei den holzgeschnitzten Hoheitszeichen der Häuptlingsstäbe, wird die Symbolik dieser Darstellungen gewöhnlich durch ein entsprechendes Sprichwort erklärt. Die folgenden Beispiele² mögen dies illustrieren:

1. Dachfigur: *akpasi* „Chamäleon“

Für die Deutung dieser Figur werden die folgenden Sprichwörter angeführt:

- a) *Akpasi kē: bleo anyiē, ne nīne su nīyeni no*
„Das Chamäleon sagte: Man muß langsam gehen; so wird man etwas zu essen finden.“
- b) *Akpasi kē: bleo anyiē, loko asewe hāomi mi*
„Das Chamäleon sagte: Man muß langsam gehen; so wird man nicht in Not und Schwierigkeiten gelangen.“

Das Chamäleon mit seinem gemächlichen Gehen, seinem bedächtigen Hin- und Herschauen (mit seinen eigenartig beweglichen Augen) macht den Eindruck eines umsichtigen und klugen Wesens, das den Gefahren auszuweichen und sein Futter zu finden

¹ Schon der Umstand, daß die Figuren in Blech geschnitten sind, weist darauf hin, daß es sich hier nicht um alte, traditionelle Kunst handelt. Es sind keine Anzeichen dafür vorhanden, daß die vormaligen strohbedeckten Häuser irgendwelche Verzierungen und figürliche Darstellungen dieser Art aufwiesen. Ähnliche Dekorationen mit zum Teil gleichen Motiven finden sich übrigens auch bei Nachbarstämmen.

² Ich habe sie, zusammen mit ihrer Deutung, fast ausschließlich in den verschiedenen Quartieren von Agomanyā (Manyā-Krobo) registrieren können.

versteht. Die Anwendung hier ist : Nicht wer überstürzt und unklug Gewinne aufzuhäufen sucht, wird es zu Erfolg, Reichtum und eigenem Haus bringen, sondern wer besonnen, vorsichtig, aber stetig und planvoll seine Arbeit verrichtet. Das Gleiche wird manchmal auch durch die beiden Sprichwörter ausgedrückt : *Eso sue* „Schnell ist Nicht-Schnell“ und *Eye no bleo-bleo ne määya Kumasi* „Wer langsam geht, wird Kumasi [die Hauptstadt von Ashanti] erreichen.“

2. Dachfigur: *suo* „Elephant“

Ese ti kää suo „Er ist mächtig und selbstsicher wie ein Elephant.“ Dieser Vergleich wird auf den Besitzer des Hauses angewandt, der sich durch dessen stattlichen Bau als einflußreicher und wohlhabender Mann präsentieren will. Der gleiche Symbolismus liegt auch im folgenden Sprichwort :

No ko kpewe suo se, ne ewu bo

„Wer hinter einem Elephanten schreitet, bleibt unbehelligt vom Tau.“

Es wird als sehr unangenehm und lästig empfunden, am Morgen barfuß mitten durch das taunasse hohe Steppengras zu gehen. Hat aber jemand schon einen guten Pfad ausgetreten, dann ist das Gehen angenehm. Mit anderen Worten : Wer den Fußstapfen eines großen und erfolgreichen Mannes folgt (als der der Hausbesitzer gelten will), ist auf sicherem Pfad ³.

3. Dachfigur: *kūñūoku* „Hahn“

Auch in Westafrika gilt der Hahn als Kündler des Morgens. Die Krobo drücken dies folgendermaßen aus :

Kūñūoku kē: dze na

„Der Hahn sagte : Der Tag ist erwacht !“

Dieses Sprichwort, wie auch die Hahn-Figur als Haussymbol, bedeutet gleichsam den Aufruf, vom Schlafe aufzuwachen und es durch ernste Arbeit zu einer Leistung zu bringen, wie auch der Erbauer des Hauses durch Energie und Fleiß zu Ansehen kam.

4. Dachfigur: Zwei Löwen, in ihrer Mitte eine große Krone tragend

Löwe und Krone symbolisieren Macht und Reichtum. Durch diese Dachfigur will daher der Besitzer des Hauses, ähnlich wie durch die Darstellung des Elephanten, seine höhere soziale Stellung und seinen Wohlstand öffentlich bekunden, indem er auf sich selbst bezieht, was im folgenden Sprichwort ausgesagt wird :

Māū wo mi mātse

„Gott hat mich zum Häuptling erkoren.“

Er braucht damit nicht notwendigerweise die Stellung eines Häuptlings wirklich innezuhaben.

5. Dachfigur: *nomlo* „Mensch“

Nomlo dzi ni

„Der Mensch ist der Reichtum.“

Nicht nur in diesem Sprichwort, auch in Wiegenliedern und Gebeten kommt der Wunsch nach zahlreicher Nachkommenschaft oder die Freude darüber immer wieder zum Ausdruck. Die Dachfigur des „Menschen“ bedeutet das Gleiche. Ein Haus voll eigener Leute bringt nicht nur wirtschaftlichen Wohlstand, sondern bereichert auch die sozialen Beziehungen innerhalb der patrilinearen Gruppe, wie auch (durch Heiraten) die Kontakte mit anderen Gruppen. Darum hört man nicht selten den Spruch :

³ Einheimische Christen haben dieses Sprichwort auch schon auf die Nachfolge Christi angewandt.

Mã ȳ

„Wo viele zusammenwohnen (wörtlich : eine Stadt) ist es angenehm.“

Entsprechend findet sich diese Dachfigur vornehmlich über den Giebeln von großen „Hof-Häusern“, in denen mit Kindern reich gesegnete Familien wohnen.

6. Dachfigur: *nine* „Hand“

Die „Hand des Menschen“ steht hier für seine persönliche Leistung ; in der Figur drückt sich also der Stolz des Besitzers aus : „Mit eigener Hand habe ich dieses Haus gebaut !“ Das bedeutet soviel wie : Durch persönliche Energie und stetes Schaffen habe ich die Mittel zusammengebracht, um ein eigenes Haus zu bauen.

7. Dachfigur: *dade* „Buschmesser“

Der Symbolismus ist der gleiche wie in Nr. 6. Er wird durch das folgende Sprichwort illustriert :

Kε olaa meu-dade⁴ se ɔ, abe mo hishe

„Wenn du dich verbirgst hinter einem, ‚sixpenny-Buschmesser‘ wird man dich nicht sehen.“

Das heißt, wenn du getreu deiner Arbeit nachgehst, werden keine Schwierigkeiten über dich kommen, und dein Lebenswerk darf sich zeigen. So rühmt sich der Erbauer des Hauses durch dieses Zeichen, daß er durch eigenen Fleiß sein großes Werk zustande gebracht hat. Das Buschmesser ist neben der Kniestiel-Hacke das wichtigste Werkzeug des Krobobauern.

Was, um zusammenzufassen, in der Deutung dieser symbolischen Dachfiguren, so wie die alten Leute sie erklären, auffällt, ist, daß sie zwar meistens einen Wahlspruch des Hausbesitzers versinnbilden, daß sie aber doch in erster Linie das Haus selbst als Denkmal seiner persönlichen Leistung markieren sollen.

H. HUBER.

⁴ *Meu-dade* „sixpenny-Buschmesser“. In der Zeit der Basler Missionare (1857 bis 1. Weltkrieg), so sagen die alten Leute, konnte man ein Buschmesser für 6 d. erhalten ; daher der Name.

Miscellanea

Generalia

The Ritual Perpetuation of the Past (S. G. F. BRANDON). — The picture of the so-called "Dancing Sorcerer" of the prehistoric cave of the Trois Frères (Ariège) may be explained as an attempt to perpetuate or preserve for the future the beneficial efficacy of a past event, namely, the performance by a properly authorized person of a magical dance of peculiar potency. The earliest historical instance of this principle occurs in the Osirian cultus as it is known in the Old Kingdom of Egypt. Already by the middle of the third millenium B. C. the Egyptians had sought to perpetuate by ritual means the efficacy of what they believed to have been a past event, namely, the resurrection of Osiris from death. The Sumerian version of the Flood legend appears to be the best Mesopotamian example of the ritual perpetuation of the past. It also occurs in the Hebrew festivals of Passover and the Unleavened Bread, in the mysteries which were celebrated at Eleusis, and, in its fullest and most notable expression in Christianity, where the rites of Baptism and Eucharist are re-presenting the mysteries of the life of Christ. (Numen [Leiden] 6.1959, pp. 112-129.)

Das Religiöse im Schamanismus (ALOIS CLOSS). — Dem Schamanismus sind von Grund auf Faktoren von hoher religiöser Bedeutung eigen : Auserwählung, Berufung und Initiation (L. W. STERNBERG), Auseinandersetzung mit der Geisterwelt zum Wohle der Menschen (A. FRIEDRICH), der durch die Ekstase zu erreichende Seinswandel (D. SCHRÖDER). Trotzdem ist der Schamanismus kein Element der ursprünglichsten Religion (M. ELIADE), das zu den ältesten Geistesformen der Menschheit gehörte. Auch ist er nicht die Religion der ganzen Menschheit „vor der Entscheidung der klassenhaften Schichtung“ (S. A. TOKAREW). Ihn als System magischer Praktiken (AD. E. JENSEN) zu sehen, verbieten die aufgezeigten echt religiösen Elemente, zu denen auch das Überbringen des Opfers an das Höchste Wesen gehört. (Kairos [Salzburg] 1.1960, pp. 29-38.)

Lebensformung im sozialen Feld und menschliche Sprache (R. SCHENKEL). — Von der sozialen Lebensformung und insbesondere von der Nachahmung der Anthropoiden aus soll ein Zugang zum menschlichen Sprechen und schließlich zur Sprache gefunden werden. In der lebensgeschichtlichen Entwicklung des Sprechens treten Stufen auf, die auch für das soziale Handeln der Anthropoiden Gültigkeit haben : Den Anfang bildet das freie, spielende Gestalten ; es wächst in die intime Sozialsphäre hinein und geht ins wechselseitige Vor- und Nachspielen zwischen Kind und Gruppe (bzw. Mutter) über. Dann beginnt beim Kind der Wille zur Selbstverwandlung in imponierende Vorbilder. Sein „lautliches“ Handeln wird daneben zum Instrument ; durch den sozialen Erfolg beginnt es den Signalwert der Lautgestalten zu erfassen. Schließlich wird sein lautliches Handeln durch Verbot und Gebot auf die soziale Regel verpflichtet. — Andererseits weist aber das menschliche Sprechen bedeutungsvolle Sondermerkmale auf : es kommt durch willkürliche, sehr differenzierte Gestaltung der Lautgebung zustande ; die in ihm wirksame, tragende Tendenz der Nachahmung ist äußerst „offensiv“, das Sprechen hat in weitem Maße Mitteilungsscharakter, ist Instrument indikativer Kommunikation. —

Diese Sondermerkmale sind Spezialerscheinungen der menschlichen Sonderart. Die körperlichen Funktionen des Menschen sind in weiterem Maße „voluntary acts“ als dies bei den Anthropoiden der Fall ist. Die menschliche Nachahmung richtet sich nicht nur auf Sozialpartner, sondern in offensiver Weise auf die Dinge und Geschehnisse der Umwelt. Sie wird beim Menschen in viel umfassenderer und differenzierterer Weise zum Instrument als bei den Anthropoiden. Diese menschliche Sonderart ist zweifellos Resultat von Entwicklungsprozessen, die noch weitgehend in geschichtliche und prähistorische Zeit hineinverfolgt, aber auch von Ethnologie, Volkskunde und Psychologie her erhellt werden können. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß der formale Kern des Sprechens die lautliche Komponente umfassender Nachahmung der gefährlichen, imponierenden Wesen und Mächte der Natur ist. Die Verselbständigung der lautlichen Nachahmung und ihre „Traditionalisierung“ muß schon sehr früh eingesetzt haben; ihre funktionelle Spezialisierung auf Mitteilung und „Abbildung“ dagegen wurde entscheidend gefördert durch die Erfindung der Lautschrift. Erst durch die Lautschrift gewannen die Wörter einen von der Situation unabhängigen Sinn und wurden zu Instrumenten des abstrakten Denkens; erst jetzt konnte das aus der Situation herausgestellte Kommunikationssystem der Sprache sich entfalten. (Homo [Göttingen] 10.1959, pp. 129-153.)

Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht (MARTIN GUSINDE). — Reiht man die typischen morphologischen Eigenschaften von fünf menschlichen Rassen niedrigster Körperhöhe auf, so geschieht dies zunächst allein mit Hinsicht auf die minimalste Körperhöhe. Da diese jedoch bloß eines unter andern Rassenmerkmalen darstellt, ist deswegen allein die Zusammenfassung der zentralafrikanischen Twiden, südafrikanischen !kun-Buschmänner, Andamaner, philippinischen Aëta und Ayom auf Neu-Guinea zu einer biogenetischen Einheit noch nicht gerechtfertigt. Die Gesamtheit der typischen Eigenschaften der aufgezählten fünf Kleinwuchsrassen begründet deren Eigenständigkeit auch insofern, als sie sich damit von der ihnen jeweils örtlich nahestehenden Nachbarrasse abheben. Obwohl im besonderen die Twiden mit den buschmännischen !kun einige Rassenmerkmale gemeinsam aufweisen, stehen sie trotzdem biogenetisch weit voneinander ab und dürften sich schwerlich gemeinsam von der postulierten Boskop-Rasse herleiten lassen. Ohne damit einen Zweifel am monophyletischen Ursprung der genetisch einheitlichen Menschheit erheben zu wollen, darf man eine jede der fünf oben genannten pygmäischen Gruppen als einen individuellen alten Rassentypus ansprechen; den Ausschlag geben einige hochgesteigerte, sogar einmalige Spezialisierungen innerhalb der gesamten Menschheit. Von einem frühzeitigen Anfang her hat die morphologische Entwicklung einer bestimmten, zahlenmäßig kleinen Menschengruppe ihre Richtung je auf eben die rassischen Sondergebilde hin eingeschlagen, als welche sie heute vor uns stehen. Diese für einen jeden der kleinwüchsigen Stämme postulierte individuelle Morphogenese, samt Evolution zur pygmäischen Körperhöhe hin, schließt nicht aus, daß ihrer aller Anfangsform, möglicherweise die früheste Menschheitsschicht überhaupt, einheitlich eine niedrige Körperhöhe besessen hat; eine Vermutung, zu welcher die Australopithecinae anregen. (Bericht über d. 6. Tagung d. Dt. Ges. f. Anthropol., Kiel 1958 [Göttingen 1959], pp. 16-26.)

Untersuchungen an den Handfurchen des Menschen (G. GERHARD WENDT). — Wenn von den Handfurchen die Rede ist, denkt man zunächst an die sogenannten Hauptfurchen (Beugefurchen, Primärfurchen). Daneben findet man aber auch die weniger ausgeprägten und variablen Neben- oder Sekundärfurchen, die bisher kaum Beachtung fanden. Das Gesamtbild der Haupt- und Nebenfurchen lehrt nun folgendes: Die Handfurchung des Menschen entsteht auf einer erblich-konstitutionellen Grundlage. Sie zeigt deutliche Geschlechtsunterschiede und sehr wahrscheinlich auch eine typische Altersvariabilität. Von großer Bedeutung für die individuelle Ausprägung des Handfurchenbildes sind aber exogene Faktoren, insbesondere der Handgebrauch. Schwere Arbeit vermindert die Furchendichte, Hausfrauenarbeit (oder eine Komponente dieser Arbeit, vielleicht der Umgang mit Wasser oder Putzmitteln) vermehrt sie. Es ist selbstverständlich, daß die sich abzeichnenden Gesetzmäßigkeiten in der Variabilität des Merkmals „Handfurchung“ durch weitere Beobachtungen gesichert werden müssen; auch, daß

weitere auf die Handfurchung wirkende Umweltfaktoren gefunden werden können. Doch dürfte gesichert sein, daß allein aus dem Zusammenwirken von erblicher Grundlage und Umweltfaktoren die Variabilität der Handfurchung erklärt werden kann. Für die Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges irgendwelcher Faktoren der Psyche mit der Stärke der Handfurchung geben diese neuesten Befunde keinerlei Anlaß. (Bericht über d. 6. Tagung d. Dt. Ges. f. Anthropol., Kiel 1958 [Göttingen 1959], pp. 276-283.)

Indonesia and Africa: The Xylophone as a Culture-Indicator (A. M. JONES). — There are some striking coincidences in musical features in Indonesia and some parts of Africa. These correspondences are: 1) Xylophones with the same seven notes scale in which there are no semitones, among the Chopi and in Siam, 2) Xylophones tuned to the Javanese scale called *slendro* form a regular class of instruments in the Belgian Congo, 3) the way of singing in parallel thirds among the Africans south of the Sahara occurs also in Sumatra and notably in the Philippines, 4) a curious percussion instrument made of iron in Westafrica which is exactly similar to the Javanese *kemanak*. Apart from these correspondences there are some in the linguistic field as well as in the domain of material culture, viz., decorative patterns and board games. Since it may be assumed that a migratory people wishes to settle in conditions similar to those they left, the Indonesians could not have found more congenial areas than the north coast of the Gulf of Guinea and its hinterland, and the Congo basin. It would seem that the migration took place not later than about A. D. 750, and might well have occurred some centuries earlier. (The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [London] 89. 1959, pp. 155-168.)

Europa

Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas (KARL J. NARR). — In einer Zeit, in der die protolithische allmählich durch die miolithische Kultur abgelöst wird (50 000 - 30 000 vor Chr.), zeichnet sich in Teilen Europas der Brauch ab, Schädel und andere Knochen von Tieren, vornehmlich von Bären, zu deponieren, was in einigen Komplexen als schlichte Opferung von Teilen der Beute, die dem menschlichen Genuß entzogen wurden, interpretiert werden darf. Möglicherweise ist aber doch schon gleichzeitig und damit verbunden die Vorstellung des Zurücksendens und Wiederbelebens der Tiere vorhanden, die jedoch später in den Quellen stärker bemerkbar wird. In einer ähnlichen Vorstellungswelt wurzelt auch weithin das eigentliche Bärenzeremoniell, dessen altsteinzeitliche Zeugnisse sich wahrscheinlich sogar in einigen Einzelzügen mit den entsprechenden Erscheinungen Nord- und Nordasiens und darüber hinaus Nordamerikas verbinden lassen. Offenbar etwas später (25 000 v. Chr.) werden für Westeuropa — freilich weit weniger gut bezeugt — Frühformen des Schamanismus greifbar, von denen sich wenigstens die Ekstasetechnik durch das Bild von Lascaux wahrscheinlich machen läßt, und darüber hinaus auch eine Verbindung mit der Vorstellung vogelgestaltiger Schutz- und Hilfsgeister, die ihrerseits auf die Jenseitsreise des Schamanen deuten dürften. In beiden Fällen, sowohl beim Bärenzeremoniell wie auch bei den Frühformen des Schamanismus, wird aber sekundärer Einbau in einen anderen Kulturkomplex, nämlich ein Einschmelzen in das südwesteuropäische Kulturareal, vorliegen, was mit mancherlei Umprägungen und auch mit gewissen Sinnveränderungen, Ausgestaltungen und Zutaten wie auch Siebung und Wegfallen von Komponenten rechnen läßt und gebietet, sich auf allgemeine Grundvorstellungen zu beschränken. (Saeculum [Freiburg] 10. 1959, pp. 233-272.)

Zur Ethnogenese des estnischen Volkes (G. NEY) — In der wissenschaftlichen Literatur hat fast ein ganzes Jahrhundert lang die Auffassung geherrscht, daß die Ostseefinnen und damit also auch die Esten rassenmäßig zu den Mongolen gehörten oder doch wenigstens aus Zentralasien nach Europa eingewandert seien. Die Ergebnisse der neueren, vor allem vor- und frühgeschichtlichen, Forschung deuten aber eher auf folgendes hin: 1. Das estnische Volk ist weder aus dem Westen noch aus dem Osten als

fertiges Volk eingewandert, sondern seine Ethnogenese ist in seinem gegenwärtigen Siedlungsgebiet (wie vielleicht in einigen Nachbarländern) vor sich gegangen. 2. Das Substrat dieses Werdeganges haben die nach dem Abschmelzen des Inlandeises aus Mitteleuropa eingewanderten Rentierjäger protoeuropäischer Herkunft gebildet, deren Nachkommen im Zeitalter der kammkeramischen Kultur eine finnische Ursprache redeten. 3. Neue ethnische Komponenten haben spätere Einwanderer hinzugebracht, in erster Linie die indogermanischen Träger der Bootaxtkultur, nachher finnische und slawische Einwanderer aus östlichen Nachbargebieten. 4. Beziehungen zu den Nachbarvölkern im Süden, Westen und Osten haben im Laufe der Jahrtausende das wirtschaftliche wie auch das geistige Leben (inkl. die Ausbildung der Sprache) beeinflußt. (Commentationes Balticae [Bonn] 6-7.1958-1959, pp. 187-208.)

Asia

Die Frauenfrage in der Türkei (GOTTHARD JÄSCHKE). — In der Emanzipation der türkischen Frau kann man drei Abschnitte unterscheiden: die sogenannte Reformzeit (*tanizmat*), vom ersten Reformdekret (1839) bis zur jungtürkischen Revolution (1908), die zweite Verfassungsperiode (*meşrutiyet*, von 1908 bis 1922) und die Zeit der Republik (*cumhuriyet*) seit 1923. Während der beiden ersten Abschnitte machte die Zulassung der Frau zum Unterricht in allen seinen Stufen und zu verschiedenen Berufen langsame, aber stetige Fortschritte, seit 1923 beschleunigte sich das Tempo. Mustafa Kemal Atatürk setzte sich für die Abschaffung des Frauenschleiers ein, verbot ihn aber nicht, denn er war sich bewußt, daß vorher eine längere Erziehungsarbeit nötig sei, weil die Verschleierung (fälschlich) als durch den Koran vorgeschrieben betrachtet wird. Die formelle Außerkraftsetzung des religiösen Rechtes auf dem Gebiet des Familien- und Erbrechtes findet noch immer, besonders auf dem Lande, Widerstand am Beharrungsvermögen des Volkes. Seit etwa 1940 zeigen sich wieder stärker rückläufige Bewegungen (Zunahme der Verschleierung, Fernhalten der Mädchen vom Schulbesuch). Die künftige Entwicklung hängt vor allem von der Auseinandersetzung mit dem Islam ab, die bisher kaum begonnen hat. (Saeculum [Freiburg] 10.1959, pp. 360-369.)

La religion de Hiérapolis de Syrie au début de notre ère à la lumière des documents récemment exhumés à Hatra (JACQUELINE PIRENNE). — Jusqu'ici, la source principale de notre connaissance de la religion de Hiérapolis, au début de l'ère chrétienne, était LUCIEN DE SAMOSATE, auteur d'origine syrienne, mais de culture hellénistique, qui n'a vu des choses que l'extérieur et qui a tout traduit en termes grecs. Donc, beaucoup de détails dans sa description sont restés énigmatiques. On a identifié les deux divinités principales avec le couple *Hadad* et *Atargatis*; le « sèmeïon » dressé entre leurs statues devait représenter une troisième divinité importante, mais qu'on ne réussit pas à identifier. Or, les fouilles faites à Hatra, en Mésopotamie, et interprétées par M. H. INGHOLT (cf. *Anthropos* 51.1956, p. 328) donnent la clé pour une interprétation nouvelle de la religion de Hiérapolis. On trouve à Hatra la même triade divine qu'à Hiérapolis, et il y est clair que le « sèmeïon » est l'emblème du dieu-fils, *Samayya* (ce qui ne signifie pas « les cieux », mais est dérivé du nom d'un héros divinisé du mazdéisme, *Saman*). La religion de Hatra est bien une religion de salut, parallèle au mithriacisme, et vraisemblablement de même origine mazdéo-chaldéenne. Revenant à Hiérapolis, on est maintenant capable d'expliquer beaucoup de détails restés incompréhensibles jusqu'ici. La religion sous-jacente à plusieurs endroits de la Syrie et de la Mésopotamie d'alors n'est plus une vieille religion sémitique, mais le produit d'un syncrétisme mazdéo-chaldéen où règnent les spéculations astrologiques et où les âmes remontent vers leur demeure éternelle à travers les planètes. (Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica [Librairie LECOFFRE, J. GABALDA et Cie, Paris - J. DUCULOT, Gembloux 1959]. 1, pp. 288-299, ill.)

Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes (MAURICE LAMBERT). — En étudiant le culte de chaque ville sumérienne et la situation générale du pays dans les phases successives de son histoire, on constate des changements dans l'importance des dieux (ainsi,

Enki est relégué à l'arrière-plan par *Enlil*, puis par *Anu*), changements qui reflètent les transformations culturelles et les vicissitudes politiques. Une connaissance plus exacte des données politiques permettrait d'expliquer beaucoup mieux les faits religieux. Toutefois, avec les quelques éléments que nous possédons actuellement il apparaît possible d'affirmer que, sous un apparent polythéisme, les Sumériens n'adoraient en réalité qu'un dieu dans chaque ville. Ce dieu déléguait ses fonctions à des divinités subordonnées. Sans doute, il avait ses limites, mais dans le cadre de la ville où il était adoré, il était un dieu universel. C'est pourquoi on peut dire que dans la pratique, même en tenant compte des cultes secondaires, les Sumériens étaient monolâtres. (Revue de l'Histoire des Religions [Paris] 157.1960, pp. 1-19.)

Anthropological Analysis of the Tadjiks of Pamir (ZOFIA ORCZYKOWSKA). — The inhabitants of the mountain regions of Tadjikistan are descendants of Asiatic peoples who settled in Pamir, and on this account the fundamental racial element of the Tadjiks is the Armenoid race. With the Iranian and Semitic peoples the dolichocephalic, oriental and Mediterranean elements predominate in their racial compositions. In central and eastern Darvase there is a considerable admixture of Nordic and Mediterranean races. They probably originate from Indo-European tribes which mixed with the local population. In central and western Darvase there is a greater admixture of the Mongoloid race than in the remaining regions. The population of these regions is more intermixed with Turkish and Mongol tribes. (Analiza antropologiczna Tadžyków z Pamiru. Materiały i Prace Antropologiczne [Wrocław] 46.1959, 52 pp.)

Origin of the Ancestral Temple in China (LING SHUN-SHENG). — The ancestral temple in ancient China has originated from the Earth Altar. It is very similar in form to the Polynesian *marae*. Further-more *miao* and *she* in ancient China, *marae* (*me'ae*) in Polynesia, and *sar* in Melanesia are identical as to form, name and function: this is additional evidence for the close cultural relationship between the Sino-Tibetans and the Malayo-Polynesians. Evidence of this relationship has been found in great quantity in prehistoric archeology, ethnology, and ancient literary sources. As to the question where the various branches of the Malayo-Polynesians had been differentiated, one must point out that the Polynesian *me'ae* (platform or pyramid) is found in North and South China, whereas the Melanesian *sar* (dolmen) is seen in the Shantung and the Liaotung Peninsula. There is a possibility that the Polynesians originated during prehistoric and protohistoric times in the eastern part of North China and the southern part of Manchuria and migrated into the Pacific regions via Micronesia, that the Indonesians originated in Central and South China and migrated southward into Malaysia, and that the Melanesians originated on the coasts and islands of continental East Asia and migrated southward into Melanesia. (Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica [Taipei] 7.1959, pp. 139-184.)

A Working Hypothesis for the Early Cultural History of South China (CHANG KWANG-CHIH). — A working hypothesis has been presented to account for the ancient history of South China, which is summarized as follows: 1) South China prior to the Neolithic was probably not densely populated, except for its southwestern portion, which was occupied by a group of Oceanic Negroids. Possibly, some Negrito groups were the earliest inhabitants of Central and South China. 2) The early Neolithic Culture of North China in the Corded Ware stage influenced the Southwestern Hoabinhian. As a result, polishing techniques of stone tool manufacture and, later, cord-marked pottery appeared in the Southwest and resulted in the Bacsonian and the ceramic Sub-Neolithic. This latter culture may have expanded eastward and entered Taiwan. 3) The late Neolithic Culture of North China expanded to the south on a large scale, by way of three major routes: Huai drainage and southeastern coasts; Han River and Lake Yun-meng; Chia-ling River and the Red Basin. Although derived from North China, these immigrant cultures assumed new features in their new habitations and formed an "undifferentiated Sino-Tibetan/Malayo-Polynesian Complex." 4) The Lungshanoid Culture flourished persistently in South China. Along the southeastern coasts, a new, distinct cultural area gradually came into being. It is characterized by stepped adzes and a maritime orienta-

tion of the total cultural pattern and, later on, by the development of a Geometric Stamping tradition. This is possibly the hearth of the proto-Malayo-Polynesians. After the Han Dynasty, this culture gradually disappeared on the mainland; only on the island of Taiwan have indigenous cultures persisted to this date. 5) Although sprung from the same cultural substratum, the Southwestern Neolithic grew differently from the Southeast. During the Neolithic, it is characterized by the shouldered axe and, during the Bronze Age, by the bronze drum. Subsequent ecological situations and historic processes finally led the southwesterners to become the modern Sino-Tibetan groups. (Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica [Taipei] 7.1959, pp. 75-103.)

Africa

Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Wildbeutekulturen (WALTER HIRSCHBERG). — Es gibt gute Gründe zu der Annahme (Ernährungsweise, Art der Jagd, Fehlen einer Pygmäensprache usw.), daß die Vorfahren der afrikanischen Pygmäen aus der Steppe in den Urwald kamen und sich hier zu Urwaldjägern umformten. Analog zum Kulturwandel der Steppenbauern im Urwald vollzog sich auch der Kulturwandel der Steppenjäger in der Urwaldzone. Von der Steppe aus gesehen war dieser Wandel von einer gewissen Kulturverarmung begleitet, vom Blickpunkt des Waldes aus betrachtet ein Einpassen in die neuen Gegebenheiten und damit ein bewußter Akt der Selbstbehauptung. Die Schwierigkeit der Lebenshaltung im Urwald führte zur Symbiose der Pygmäen mit den jüngeren negriden Waldbewohnern. Diese waren ihrer höheren Wirtschaftsstufe wegen gegenüber den schon länger im Walde hausenden Pygmäen im Vorteil, doch konnten auch sie sich den Wirkungen der Hyläa nicht entziehen. Eine Annäherung an den Kulturbesitz der Pygmäen war die Folge. — Alle diese Umstände festigen die Überzeugung, daß weder bei den Buschmännern noch bei den Pygmäen von einer primären Primitivität ihrer Kultur die Rede sein kann. Es hat im Gegenteil den Anschein, als ob wir in der „Hyläischen Kultur“, die von Pygmäen und Negriden getragen wird, eine relativ sehr junge und damit auch sekundäre Bildung vor uns hätten. (Bericht über d. 6. Tagung d. Dt. Ges. f. Anthrop., Kiel 1958 [Göttingen 1959], pp. 50-53.)

Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Zwergwüchsigen (MARGARETE WENINGER). — Die Pygmäen sind nicht als „Altform“ der Menschheit zu betrachten. Schon eine ganz grobe Gegenüberstellung der Schädel des Sinanthropus, des generalisierten Neandertalers von Saccopastore, eines typisch afrikanischen Negers und eines Bambuti überzeugt von den grundsätzlichen Verschiedenheiten zwischen den Pygmäen und den frühen menschlichen Ausprägungsformen. Die typischen Eigenheiten des knöchernen Schädels und die Körperproportionen der Bambuti sind nicht primär primitiv, da sie sich von den Merkmalsausprägungen der frühen Menschheitsstufen stark entfernen. Sie entsprechen vielmehr einer ontogenetisch frühen Stufe. Das gilt auch für die Oberlippe und Nasenwurzel. Der Platz der Bambutiden innerhalb der Menschheit ist in der Nähe der Negriden. Dafür sprechen Haarform, Hautfarbe, Schädelbau und starke alveolare Prognathie. Die bioklimatischen Verhältnisse des Urwaldes mögen hier mutationsauslösend gewirkt haben (im Sinne einer Retardation) und werden nach dem Pleistozän (Knochen mit negriden Merkmalen sind erst aus dem Neolithikum bekannt) Grund für die Ausprägung dieser kleinwüchsigen Rassenform. (Bericht über d. 6. Tagung d. Dt. Ges. f. Anthrop., Kiel 1958 [Göttingen 1959], pp. 47-50.)

Sprachkritische Aspekte zur Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten (OSWIN KÖHLER). — Die Hottentotten lassen sich sprachlich nicht mit den Hamiten in Verbindung bringen. Das Genusssystem und bestimmte Suffixe des Hottentottischen, die LEPSIUS und MEINHOF veranlaßten, es den Hamitensprachen zuzuordnen, finden sich auch im Zentralbuschmann. Zudem sind beide Sprachen im Vokabular näher verbunden. Die genannte Übereinstimmung mit den Hamitensprachen läßt sich vielleicht aus einer prähamitischen und paläoafrikanischen Sprachschicht erklären. Man darf annehmen, daß im Norden Völker mit Schnalzsprachen und einem Genusssystem lebten,

zu deren Resten heute noch die Sandawe und Hadza gehören. Aus diesen nördlichen Gebieten haben die Hottentotten möglicherweise auch das Rind mitgebracht. (Sociologus [Berlin] 10.1960, pp. 69-77.)

Some Marriage Regulations Among !Kung Bushmen, South Africa (LORNA MARSHALL). — Marriages are forbidden in !Kung social organization on one basis only, viz., incest. The !Kung incest taboo prohibits marriage or sexual relations between father and daughter, mother and son, brother and sister. The incest taboo is extended beyond the nuclear family to certain additional categories of persons. Incest with parents, offspring, or siblings is unthinkable. They say that "only dogs do that, not men". Many refused to speak about such "bad things". Though neither the sororate nor the levirate is compulsory, marriage is highly approved with the wife of a deceased brother or the husband of a sister. A man is expected to take care of his brother's wife should she need his care, even though he is not required to marry her. Marriage with a wife's sister or husband's brother is also highly approved. Marriage by capture was spoken of fairly frequently by the !Kung in conversations. But wives are not actually acquired by this means at present. Perhaps they were in the past. The !Kung are a present-oriented people who make no concerted or consistent effort to retain their history or teach it to their children, and no significant data on their past customs were obtained. Nowadays the idea of capturing wives appears to be enjoyed by the men as a fantasy. — !Kung society has an over-all prohibition against any sexual relations outside marriage with one exception. It makes no requirements such as sexual hospitality or *jus primae noctis*. It makes no provision for sexual access to certain categories of kin or affines outside marriage, such as one's brother's wife. Premarital chastity, unchastity of widows, and prostitution are not among their social conventions. The dominance of the !Kung men is more protective and life-giving than crushing to the women. On the whole a good balance seems to be attained and there is a notable absence of quarrels between husbands and wives. (Marriage Among !Kung Bushmen. Africa [London] 29.1959, pp. 335-365).

America

Le nombre des Indiens aux Etats-Unis (H. V. VALLOIS). — 480 000 Indiens ou apparentés habitaient en 1957 les Etats-Unis, dont 445 000 pour le bloc proprement dit de l'Union, 35 000 (Eskimo, Aléoutes et Indiens) pour l'Alaska. Aux Etats-Unis même, un très grand nombre de tribus sont encore représentées, dont certaines comptent une population importante. Le groupe le plus vaste est celui des Navajo, dans le Sud-Ouest, qui atteint 80 000 personnes, vivant sur une réserve de 65 000 km². Leurs parents linguistiques, les Apaches, sont encore au nombre de 9000. D'autres groupes restés considérables sont les Cherokee dans l'Est, Caroline du Nord et Oklahoma, avec 50 000 sujets ; les Choctaw de l'Oklahoma et du Mississippi, avec 22 000 sujets ; les Dakota, de langue sioux : 35 000 ; les Ojibway, du Nord-Est des Etats-Unis : 32 000. Dans l'Etat de New-York persistent encore 1820 Mohicans, bien que les auteurs de livres d'aventures aient, il y a plus de 100 ans, raconté en termes romantiques la mort du dernier d'entre eux. — Dans l'ensemble, la répartition actuelle des Indiens est, comme elle l'était du reste autrefois, mais pour d'autres raisons, très inégale suivant les régions : les deux Etats du Sud-Ouest, Nouveau-Mexique et Arizona, en comptent, Navajo et Apaches à part, de 30 à 40 000, dont 18 000 Pueblo ; la région aride du Plateau et du Grand Bassin, à l'Ouest, 30 000 environ. La Californie, qui aurait recélé 100 000 Indiens en 1853 et avait vu ce nombre tomber à 19 000 en 1906, en abrite maintenant 24 000 ; la côte Nord-Ouest, jusqu'au Canada, 7 à 8000 ; la grande plaine, dans les 50 000 ; la région de l'Est, du Texas au Wisconsin, 150 000. L'élément indien n'est donc pas près de disparaître. (L'Anthropologie [Paris] 63.1959, pp. 175-176.)

Culture Area and Time Depth: The Four Worlds of the Havasupai (DOUGLAS W. SCHWARTZ). — A new interest in the culture area concept has been developed recently, and with it an attempt to add a dynamic dimension and utilize its potentialities more carefully. In the example of the Havasupai it is suggested that they were related to

four culture areas throughout their cultural growth, rather than saying that they belonged to one or the other culture area. The items the Havasupai share with their Yuman cousins, and perhaps with their Basin, California, and northern Mexico neighbors, are the results of an old cultural substratum. The similarity between the Walapai and the Havasupai is in part a continuation of this pattern, plus additions and adaptations needed in a new area. While the Havasupai were in a culturally peripheral position to the Walapai, they were marginal to the incipient and final climax of the adjacent Pueblo culture. Finally, they were subjected to acculturation from Western European expansion. Their differential reaction to this acculturation reflects their own cultural configuration. (*American Anthropologist* [Menasha] 61.1959, pp. 1060-1070.)

Raumerschließung und Planung in den Hochkulturen des alten Amerika (HERMANN TRIMBORN). — Die Städte der Maya waren nicht Bevölkerungsballungen in unserem Sinne, sondern Kult- und Verwaltungszentren und Märkte für die umwohnende bäuerliche Bevölkerung. Aus nicht feststellbaren Gründen gaben die Maya ihre im 4.-8. Jahrh. gegründeten Städte seit dem 9. Jahrh. allmählich auf und verlagerten ihr Siedlungsgebiet nach Guatemala und Nord-Yukatan. Es liegt also eine weiträumige und jahrhundertelange Siedlungsbewegung vor, unter Anpassung an verschiedene Umweltbedingungen. — Die Stadtstaaten des mexikanischen Hochlandes sind der griechischen Polis zu vergleichen. Im 15. Jahrh. ging dort unter Führung der Azteken (die mit zwei anderen Stadtstaaten einen Dreibund bildeten) eine planmäßige Expansionsbewegung vor sich. Bis zur Ankunft der Spanier hatte diese sich einen großen Teil des Hochlandes unterworfen, war jedoch noch nicht zu einer einheitlichen Durchdringung, vielmehr nur zu einer gestaffelten Raumbeherrschung gediehen. — Die weitestgehende zentral geplante Raumerschließung und Raumverfügung lag in Peru vor. Für die systematisch aufgebaute Verwaltung waren ein Hauptmittel die Straßen, deren Zweck wesentlich militärisch und politisch, nicht wirtschaftlich, war. Die inkaischen „Festungen“ am Ostrande der Anden waren Garnisonen, Bauernsiedlungen und Tempelstädte zu gleicher Zeit — ein „inkaischer Limes“, aber nicht im Sinne einer technischen Befestigungslinie. (*Historische Raumforschung II. Zur Raumordnung in den alten Hochkulturen. Forschungs- u. Sitzungsber. d. Akad. f. Raumforschung u. Landesplanung* [Bremen-Horn] 10.1958, 5 pp.)

Acculturation in the Guajira (RAYMOND E. CRIST). — The Indians of the desertic, isolated, and inhospitable Guajira Peninsula — a kind of dead end of Nature — who were a much less numerous and more primitive group than the Indians of Mexico and Peru, living by hunting and fishing, with perhaps occasional raids on the weaker or less warlike neighbors within their range, were able not only to survive but to enrich their culture and increase their numbers. They adopted into their scheme the domestic animals introduced by the Spaniards and created a pastoral society that has persisted over the centuries, despite unfavorable conditions, down to the present day. The Guajira Peninsula was never subdued by the Conquistadores. The Indians are divided into various clans or blood groups, each with its distinguishing totem. Marriage was practiced within the clan. Only recently have marriages between members of different clans tended to decrease interclan tensions and blood feuds. In the course of time the blood relationship of any member came to be restricted to his mother and her ancestors, her brothers and sisters and their descendants. The land in the Guajira is almost completely "baldío", or state owned, so far as the nation is concerned. The various clans, or "castas", however, occupy lands which, according to oral tradition, have always been grazed by the flocks of their ancestors; thus they claim the "immemorial rights" of the desert Bedouins. Problems begin to arise as soon as grazing is no longer the principal activity. What gives to Guajiro society its cohesive strength, what are the elements that nourish in them a lasting loyalty? A culture which appears to be characterized mainly by routine, monotony, and drudgery, may yet offer for those living in it so many intangible or psychic compensations, so much pleasure for the flesh and poetry for the spirit, that they find in it the ideal way of life. All over the Guajira Peninsula there is a ferment of acculturation as the Guajiros sink their cultural roots, as it were, deep into both republics — beyond Machiques in Venezuela, and beyond Valledupar in Colombia. There are many

valid values in Guajiro culture for both Indians and Latins, and the reciprocal process of acculturation proceeds gradually. (Smithsonian Report for 1958 [Washington] 1959, pp. 481-499.)

Oceania

Die Nackenstützen und Zeremonialstühle der Azera in Nordost-Neuguinea (CARL A. SCHMITZ). — Die Nackenstützen stellen liegende, mit dem Gesicht nach oben gewendete Menschenfiguren dar, deren Extremitäten zugleich die Beine der Nackenstützen sind. Andere haben die Gestalt eines auf seinen vier Beinen stehenden Schweines. Die für die Menschenfiguren typische Kopfform wiederholt sich an den Zeremonialstühlen und ist identisch mit der Gesichtsdarstellung an den großen Holzfiguren in den Männerhäusern. Diese Figuren repräsentieren einen männlichen Himmelsgott, den Herrn der Schweine, dem eine Erdmuttergestalt gegenübersteht. Dem um beide sich rankenden Schöpfungsmythus entspricht ein kannibalistischer und kopfjägerischer Kult. In der Mythe sitzen die Knaben, die den in der Urzeit menschenfressenden Gott erschlugen, auf seiner Leiche. So sitzt auch der erfolgreiche Krieger auf dem den Gott darstellenden Zeremonialstuhl. — Ob es sich bei den Zeremonialstühlen vom Sepik um die gleiche mutterrechtliche Pflanzerkultur mit Kannibalismus und Tarokomplex handelt, muß die weitere Forschung noch erweisen. (Baeßler-Archiv [Berlin] N. F. 7.1959, pp. 149-163.)

Divining from Knots in the Carolines (WILLIAM A. LESSA). — Divination from random knots tied in coconut pinnas constitutes a major feature of the supernatural system of the Caroline Islands and reveals much of value for interpreting the culture of this part of Micronesia. The most common term for palm leaf knot divination is *bwe*, which appears in such dialectal variations as *bei* or *vei* on Yap, *be* on Fais, *bweng* on Ifaluk, *bwā* in Puluwat, and *pue* on Truk. Carolinians living on the island of Saipan in the Marianas, who undoubtedly imported it, call it *bwe*. While the word is a free form it often occurs in combination with other forms. That knot divination is not a recent innovation is attested to by the fact that it is reported all the way from Ngulu to Namoluk, and perhaps is present even in Palau and Ponape. In fact, it occurs as far east as the Marshalls. Its age is further attested to by accounts appearing in the literature as early as the 18th century. Thus, Fr. CANTOVA makes mention of a kind of knot divination in a letter reporting to his superior on some Carolinians shipwrecked on Guam in the year 1721. Various myths, basically similar, tell of the coming of the art of *bwe* to man. There are many other kinds of oracles in the Carolines. Spirit possession is the greatest rival of knot divination and is employed for the same reasons. In reply to the question as to what useful purpose is served by recourse to magic and religion as fortifications against the elements and misfortune, one can only answer that lacking other means of control, such as is often afforded men in civilized societies, native peoples fall back upon their oracles. This gives them hope and courage and keeps them from being paralyzed into inaction. And often the information or advice of an oracle has beneficial results. (The Journal of the Polynesian Society [Wellington] 68.1959, pp. 188-203.)

La première personne inclusive du singulier en Polynésie (A.-G. HAUDRICOURT). — En polynésien le véritable pluriel, qui à l'inclusif avait une forme non suffixée, ayant été remplacé par l'ancien triel, l'analogie a tendu à restituer une forme non suffixée à sens singulier. Cet inclusif ne pouvait plus être *toi et moi*, il devenait *toi ou moi*, c'est-à-dire *on*. Le processus n'a pas dû se faire rapidement, puisque les dialectes polynésiens orientaux l'ignorent (Tahiti, Nouvelle-Zélande, île de Pâques). Il semble donc que la séparation entre les langues polynésiennes et celles de Mélanésie s'est faite à une époque où existait encore le triel ; que la séparation entre le polynésien occidental et oriental a eu lieu après que la forme du triel eut remplacé celle du pluriel : on peut penser que la première personne inclusive du singulier est apparue avant la séparation des langues de Tonga, de Samoa, d'Uvea et de Futuna et que c'est seulement par un contact prolongé que ce trait a pu passer dans la langue de Rotuma. (Bulletin de la Société de Linguistique de Paris [Paris] 54.1959, pp. 130-135.)

Polynesian Influence in New Caledonia. The Linguistic Aspect (K. J. HOLLYMAN). — M. LEENHARDT considered thirty-seven languages and dialects of New Caledonia worthy of more than passing mention. Of these he classified all but one — the Polynesian language spoken in parts of Uvea in the Loyalties — as „Austro-Melanesian“. Recent comparative work by HAUDRICOURT and LENORMAND has effectively reintegrated New Caledonian languages into the Austronesian family on the same basis as other Melanesian languages. One of the most notable features of this work is the indication that CONINGTON was right in suggesting that "instead of speaking of Malay or Polynesian elements in Melanesian languages, it would be right to classify Malay and Polynesian languages as Melanesian". The point here is that Melanesian is likely to prove the most conservative member grouping of the Austronesian languages, retaining more features of the original than Indonesian or Polynesian. — In the pre-European period the Polynesian influence in New Caledonia does not seem likely to have been extensive, nor to have introduced new phonemes. Perhaps some ethnological borrowings took place without parallel linguistic borrowing. In the post-European period the overriding factor is the presence of the European superstratum, which lent great prestige to the Polynesian borrowings made. The growth of beach-la-mar, built up on a local and general Polynesian, English and French basis, the introduction of Polynesian speakers by Europeans and the wider contact with Polynesia made possible by Europeans are the reasons for a wider influence. In both periods borrowings have been more extensive in the Loyalties than on the mainland, a fact which reflects their longer and closer contact with the Wallis settlers on Uvea and the arrivals of Tongans. (The Journal of the Polynesian Society [Wellington] 68.1959, pp. 357-389.)

Holz- und Steinsetzungen in Australien (GISELA ODERMANN). — Zu Australiens Bevölkerung von schweifenden Jägern scheinen „Megalithen“ nicht zu gehören. Dennoch gibt es dort Phänomene, die eine Untersuchung lohnen, obgleich sie keine Megalithen im herkömmlichen Sinne sind. Bei den Holzsetzungen sind die Pfähle meistens aus schwerem Holz gearbeitet und können mehrere Meter hoch sein. Die Bemalung ist unabhängig von der Form und zeigt z. T. naturalistische Darstellungen. Die Steinsetzungen lassen nur an der Aufstellung erkennen, daß sie durch Menschenhand an ihren Platz kamen. An den einzelnen Steinen sind keine Spuren von Bearbeitung festzustellen. Häufig finden sich große Flußkiesel (sogenannte pebbles), die anscheinend sehr begehrt waren, an Stellen, wo ihr Gestein nicht vorkommt. Die Sinnzusammenhänge, die sich herausstellen ließen, sind Tod, totemistische Vermehrungsriten und Initiation. Die Holzpfähle stehen in Beziehung zum Begräbnis : als Denkmal, wenn der Pfahl nicht nur für temporäre Bestattung errichtet und danach verbrannt wird. Die Steinsetzungen gelten in manchen Fällen als Darstellung von Urzeitheoen, sehr oft aber auch als von ihnen selbst aufgerichtet. Beiden gemeinsam ist der Bezug zur Fruchtbarkeit, die allerdings anders aufgefaßt wird als in den klassischen Megalithkulturen. Da der Mensch sehr eng mit seinem Totem verwachsen, eigentlich ein Teil von ihm ist, sind viele Totemzentren, darunter auch solche mit Steinsetzungen, Geistkinderplätze. So hängt also auch die Weiterführung des Menschengeschlechtes in diesen Fällen mit Steinen zusammen. Eine ansehnliche Wirkung kommt dem Stein noch im Zusammenhang mit der Inspiration des Medizinmannes zu. Es spielt also in Australien der Stein eine Rolle, die mehr besagt als nur seine größere Dauerhaftigkeit anderem Material gegenüber. (Paideuma [Wiesbaden] 7.1959, pp. 99-114.)

Bibliographia

Adam Leonhard und Trimborn Hermann. [edit.] *Lehrbuch der Völkerkunde*. 3., umgearb. Aufl. Unter Mitwirkung von Fachgenossen. VII-303 pp. in 8°. Mit 13 Taf., 1 Kt. und 8 Taf. Notenbeispielen. Stuttgart 1958. FERDINAND ENKE Verlag. Preis: DM 39,20.—.

Für die Neuauflage des Lehrbuches für Völkerkunde gebührt zumal den Herausgebern L. ADAM und H. TRIMBORN aufrichtiger Dank. Von den Beiträgen verdient gleich der erste, der aus TRIMBORNS Feder stammt und „Von den Aufgaben und Verfahren der Völkerkunde“ (pp. 1-25) handelt, ein besonderes Interesse. Es ist gewiß bemerkenswert, daß TRIMBORN, trotz Verschiedenheiten der Auffassung im einzelnen, im Grunde und im wesentlichen doch mit den einschlägigen Ansichten konform geht, wie sie in neuerer Zeit in Wien vor allem von J. HAEKEL und W. KOPPERS dargelegt worden sind. Die grundsätzliche Übereinstimmung TRIMBORNS spricht nicht zuletzt aus seinen Worten: „Ich möchte damit nicht sagen, die Kulturkreislehre sei überholt. Sie hat methodischen Konzeptionen zum Durchbruch verholfen, die unverlierbar geworden sind“ (p. 14). TRIMBORN will damit offenkundig sagen: Trotz der Kritik im allgemeinen und der Kritik an dem Operieren mit den Kulturkreisen im besonderen hat doch der historische Grundcharakter der Völkerkunde sich als sieghaft erwiesen. In diesem entscheidenden Sinne erscheint somit die Kontinuität der Forschung gewährleistet und damit das bleibende Verdienst der Väter der ethnologischen Kulturkreislehre anerkannt und gesichert.

Im übrigen sind es zwei Momente, deren eingehendere Berücksichtigung TRIMBORNS Darlegungen m. E. besonders förderlich hätten sein können. Diese Momente wurden natürlich nicht völlig übersehen, aber sie hätten wohl eine bestimmtere Würdigung vertragen können. Zunächst handelt es sich um das Fehlen der schriftlichen Quellen. Dieser Umstand, wie andererseits das Streben nach möglichster Objektivität, führte ja zur Wertung und zum Arbeiten mit den Kulturbeziehungen, also mit dem Moment der Kulturverwandtschaft. Das bekannte evolutionistische Prinzip, Primitivität der Kulturerscheinung bedeute an sich schon höheres oder höchstes Alter, wurde als rein subjektivistische Konstruktion a limine abgelehnt, also als Forschungsprinzip nicht anerkannt. Die Erforschung der Kulturbezeichnungen bzw. der kulturverwandtschaftlichen Verhältnisse, bedeutet einen entscheidenden Beitrag zur Erfassung des historischen Gefüges der schriftlosen Völker und Kulturen. Andererseits aber kann und darf dieses nicht über das Fehlen der schriftlichen Quellen hinwegtäuschen.

Das zweite Moment, das ich in diesem Zusammenhang in Erinnerung bringen möchte, ist mit der Tatsache gegeben, daß die Geschichtswissenschaft im engeren Sinne eingeständenermaßen noch immer an der Vervollkommenung ihrer Methoden zu arbeiten hat. Angesichts dessen kann es schwerlich Wunder nehmen, daß die Ethnologen und Prähistoriker, die doch mit schwierigeren und, wissenschaftsgeschichtlich betrachtet, mit jüngeren Aufgaben zu tun haben, auch noch mit entsprechenden Bemühungen geplagt erscheinen.

Statt „Naturwissenschaftliche Methoden der Völkerkunde“, wo Dendrochronologie, Radiocarbonatierung und Blutgruppenforschung (p. 26 ff.) behandelt werden, hätte es wohl zutreffender heißen sollen „Naturwissenschaftliche Hilfe für Prähistorie und Völkerkunde“.

Zu den wertvollsten Beiträgen des Buches gehört zweifellos der von J. HAEKEL stammende über die Religion (pp. 40-72). Hier bedauert man im besonderen die starke Einschränkung des Raumes, hofft aber, daß der Verfasser bald Zeit und Muße findet, in Form eines Buches auf die Angelegenheit zurückzukommen.

In dem Beitrag „Bildende Kunst“ (pp. 111-138) unterstreicht LEONARD ADAM, wie er das auch schon früher bei anderen Gelegenheiten getan hat, das Vorhandensein des rationalen-profanen Momentes auch in der Kunst der Primitiven. Die hierfür entscheidende Stelle verdient abgedruckt zu werden. Sie darf besonders den Kollegen von der Prähistorie zur freundlichen Beachtung empfohlen werden, um den noch immer zu häufigen und raschen Rekurs auf Magie und Ähnliches einzudämmen. L. ADAM schreibt: „Tatsächlich sind sich in vielen primitiven Kunstprovinzen sowohl die Künstler als auch ihr Publikum (die Stammesgenossen) der dekorativen Qualität bewußt. Zum Beispiel dienen Malereien auf den Rindenstücken, aus denen im nördlichen Arnheimland (Nordaustralien) die Wohnhütten erbaut werden, der Ausschmückung und Aufheiterung der primitiven Behausungen während der Regenzeit, in der die meisten Tätigkeiten im Freien gehemmt sind. Viele primitive Malereien, besonders in Nordaustralien, werden ohne bestimmten praktischen Zweck lediglich ausgeführt, weil es den Künstlern Vergnügen macht, aber der dekorative Effekt wird geschätzt. Im nördlichen Neuirland gibt es alljährlich beim *Malanggan-Fest* förmliche Konkurrenzen der Holzschnitzer, wobei jeder bestrebt ist, den Stammesgenossen die schönste und einfallsreichste neue Arbeit zu zeigen. Neben dem dekorativen Zweck steht zuweilen eine andere profane Funktion. So sind auf vielen Rindengemälden in Groote Eylandt (Golf von Carpentaria) alle möglichen Gegenstände des täglichen Gebrauchs neben Tieren, Menschen, Gestirnbildern usw. abgebildet, um zur Unterweisung der Kinder benutzt zu werden“ (p. 124).

W. KOPPERS.

Biasutti Renato. *Le razze e i popoli della terra.* 4 voll. 3a ed. I: Razze, popoli e culture. XII-721 pp. Con 16 tav. a colori, 1 in nero e 495 illustr., comprese 38 carte geogr.

II: Europa — Asia. VIII-656 pp. Con 6 tav. a colori e 565 illustr., comprese 39 carte geogr.

III: Africa. VIII-722 pp. Con 10 tav. a colori e 563 illustr., comprese 21 carte geogr.

IV: Oceania — America — Indice Generale. VIII-815 pp. in 4^a. Con 12 tav. a colori e 542 illustr., comprese 33 carte geogr. Torino 1959. Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Da der sehr verdiente Rezensent die zweite Auflage dieses Riesenwerks nicht in ihrem ganzen Umfange hat würdigen können¹, sei hier bei der Besprechung der dritten Auflage einiges herausgehoben, was seit dem ersten Erscheinen des Werkes an Änderungen vorgenommen wurde. Arbeiten von dieser Art, wenn auch nicht von diesem Umfange, kamen in früheren Zeiten häufiger heraus. Heute sind sie eine Seltenheit geworden, aber der Mensch ist eine Einheit, und es gibt ja doch so etwas wie ein anthropologisch-ethnographisches Studium Generale. Heute sind nur mehr wenige dazu berufen, ein solches Werk zu schaffen: es bedarf dazu riesenhafter Kenntnisse, eines ungeheuren Fleißes und vor allem einer besonderen Gabe, die Übersicht nicht zu verlieren. Wenn aber RENATO BIASUTTI in immer schnellerem Tempo und — das kann schon vorweggenommen werden — mit ständig erhöhter Qualität die Auflagen einander folgen läßt, dann ist das eine einmalige Leistung, die künftig kaum mehr als einmal in einem Jahrhundert vollbracht werden kann!

Die Gliederung dieses Werkes ist vorzüglich. Band I bringt die allgemeinen Grundlagen. Nach einem schon in der vorigen Auflage neugeschaffenen geschichtlichen Überblick der hierzu herangezogenen Wissenschaften und einer knappen Skizze der geographischen Umwelt des Menschen in und nach den Eiszeiten (beides von BIASUTTI selbst bearbeitet) wird die Paläoanthropologie in ausgezeichnete Weise von S. SERGI, die Kultur dieser Zeiten von P. GRAZIOSI behandelt. Darauf folgen die großen, sehr wichtigen

¹ Cf. Anthropos 52. 1957, pp. 650-655.

allgemein-anthropologischen Kapitel, meist von BIASUTTI selbst verfaßt (nur Physiologie, Erblehre u. a. sind von besonderen Fachleuten bearbeitet). Alle diese Teile wurden seit der ersten Auflage bedeutend erweitert (nicht jedoch die humanistischen Teile über Sprache und Kultur), und Verbesserungen treten in reicher Zahl auf. Die in ihrer Farbenwahl leider weniger geglückte Übersichtskarte über Verbreitung der Rassen (p. 417) ist jedoch seit der ersten Auflage unverändert übernommen worden. Das Kapitel über Rassensystematik (BIASUTTI), ist wohl in keiner anderen Arbeit so ausführlich dargestellt worden. Meist hält es sich an die im kontinentalen Europa mehr oder weniger als gültig angesehene Einteilung v. EICKSTEDTS, bietet darüber hinaus aber auch viel Eigenes. Etwas befremdend ist dabei, daß von den ozeanischen Negroiden nur die Zwerge (sogar diejenigen der entfernten Admiralitätsinseln!) zu den eigentlichen („Africa“-) Negern gerechnet werden (nicht jedoch die Normalwüchsigen). Weniger befremdet es, daß die Lappiden als eigene Hauptrasse neben den eigentlichen Europiden (aber innerhalb der weißen Rasse) betrachtet werden. Weiterhin sind, und zwar mit Recht, die Feuerländer nicht als Australoide betrachtet. Teilweise bestechendes Bildmaterial deutet die Möglichkeit (nicht die Sicherheit), eines kleineren, alten, melanesischen Einschlages in den innersten brasilianischen Urwäldern an.

Die sprachlichen und ethnologischen Kapitel sind — wie schon gesagt — gegenüber der ersten Auflage wenig verändert und außerdem bereits in der Besprechung der zweiten Auflage näher gewürdigt worden. Bei den Betrachtungen über die Entstehung des Ackerbaues (pp. 522-524, mit zwei Kärtchen p. 525) berücksichtigt BIASUTTI die neuen Arbeiten des amerikanischen Geographen CARL SAUER. Dagegen konnten natürlich die erst später veröffentlichten, aber noch wesentlicheren Arbeiten v. WISSMANNs noch nicht herangezogen werden (vgl. „Erdkunde“ 11. 1957, pp. 81-94, 175-193)². Wenn sie richtig sind (und das dürften sie m. E. sein), werden sie mehrere, manchen Forschern sehr ans Herz gewachsene, Ansichten über die Kulturbewegungen des asiatischen Steppenraumes umstürzen!

Band II behandelt Europa und Asien. Hier hat BIASUTTI selbst den größten Teil der anthropologischen Arbeit übernommen und die Betrachtung auf den neuesten Stand gebracht. Man muß sich wundern, daß der bejahrte Forscher zu so neuerschlossenen Tatsachen wie dem (theoretisch sehr wichtigen) Rückgang der Kurzschädeligkeit über weite Gebiete Europas ausführlich und mit z. T. eigenen, neuen Erklärungen Stellung nimmt (p. 39). Die bereits in der zweiten Auflage dargebotene Rassenkarte (p. 52) Europas ist sicherlich die nach Methode und Ergebnissen bisher beste und schönste. Ebenso gut ist die in derselben Weise verfertigte, im selben Band (p. 324) erschienene Asien-Karte. Die asiatische Sprachenkarte (p. 336) sollte in einer künftigen Auflage vielleicht durch eine bessere ersetzt werden. Um auf Europa zurückzukommen, muß der Besprecher hervorheben, daß er bei der Darstellung der anthropologischen Verhältnisse Nordeuropas nicht den geringsten Fehler gefunden hat, und das gilt schon für die erste Auflage! Auch die volkswissenschaftliche Darstellung dieses Gebietes ist in der dritten Auflage sehr gut!

Der Abschnitt Asien (in Band II) ist leider verhältnismäßig knapp gehalten (auch in dem übrigens sehr schönen prähistorischen Abschnitt), knapper als die Abschnitte über andere Erdteile. Diese schon vom Besprecher der zweiten Auflage hervorgehobene Feststellung muß hier der Wichtigkeit wegen wiederholt werden. Dafür ist die Ausstattung dieses Teiles vielleicht noch besser; vgl. z. B. das Farbenspiel des seidenen Gewandes einer alten Chinesin (Tafel zu p. 328). Eine Karte über die älteren Handelsstraßen und die Wege der Völkerwanderungen (die sogenannten „Seidenstraßen“) in Mittelasien wird vielleicht von einigen Lesern vermißt.

Band III (Afrika) hat die von allen Teilen des Werkes größten Veränderungen und bedeutendsten Ergänzungen erfahren. Der verehrte Besprecher der zweiten Auflage und mein hiesiger Kollege, der bekannte Afrikanist STURE LAGERCRANTZ, betrachten die Behandlung Afrikas in der jetzigen Auflage (von BIASUTTI, GROTANELLI u. a.) als den

² Ursprungsherde und Ausbreitungswege von Pflanzen- und Tierzucht und ihre Abhängigkeit von der Klimageschichte.

Höhepunkt des ganzen Werkes und als die beste und modernste Behandlung dieses Erdteils überhaupt. Der Besprecher möchte dazu nur den prähistorischen Abschnitt besonders hervorheben — eine außerordentlich gute und anregende Darstellung. Als Einzelheit sei die besonders schöne und anregende mehrfarbige Karte (neu in der 2. Auflage) (bei p. 496) über die Nordbantu und Pygmäen genannt. Hervorzuheben wäre auch die ziemlich ausführliche (in anderen ethnographischen Werken fast immer sehr stiefmütterliche!) Behandlung Madagaskars.

Im vierten Band (Ozeanien und Amerika) ist weniger verändert, wenn man von den interessanten Abschnitten über die jetzige soziale und kulturelle Lage der Eingeborenen absieht. (Auch für Afrika wäre die Behandlung dieser Frage in einer Neuauflage wünschenswert!) Die Darstellung der Prähistorie (BIASUTTI), besonders über Amerika, ist ausgezeichnet, auch die neue, sehr interessante und ganz neuartige Karte über die Rassegeographie Südamerikas (p. 692) von IMBELLONI. Leider ist eine ältere, jetzt bereits überholte Karte über den ganzen Kontinent (ebenfalls von IMBELLONI) aus der ersten Auflage mitgeschleppt worden. IMBELLONIS Rassennamen stimmen nicht immer mit denen BIASUTTIS überein, was zwar mehrfach ehrlich eingestanden wird, aber in diesem sonst so einzigartig perfekten Werk ein wenig überrascht. Eine neue, sehr gute und schöne Sprachenkarte über Ostbrasilien (p. 656) ist noch hervorzuheben.

Das Gesamtregister am Ende des vierten Bandes ist für die dritte Auflage noch einmal peinlich überprüft und ergänzt worden (besonders betreffs der bibliographisch oft so wichtigen Vornamen), wobei jetzt weit über 2500 Verfassernamen angeführt werden! Die Bibliographien am Beginn der einzelnen Kapitel wurden bedeutend vergrößert. In der ersten Auflage war dies nicht gerade die stärkste Seite des Werkes, jetzt genügen sie jedoch meist völlig auch sehr hohen Ansprüchen.

Zum Schluß sei eine Gesamtwürdigung des Werkes versucht, die vor allem vom naturwissenschaftlichen Standpunkt ausgeht, nachdem die zweite Auflage aus kulturgeschichtlicher Sicht gewürdigt worden ist. Besonders hervorzuheben wäre die hier so außerordentliche, aber (leider!) so seltene Vereinigung von höchster Schönheit der äußeren Erscheinung mit ungewöhnlicher Genauigkeit der Verfasser, besonders BIASUTTIS selbst. Weiterhin die gute Abwägung der verschiedenen Wissensgebiete und Weltteile gegeneinander, wobei Afrika und Ozeanien jedoch gegenüber Asien etwas begünstigt sind, ebenso die Anthropologie gegenüber der Ethnographie. Lobenswert für ein solches Werk ist ferner die überall würdige und ganz unpolemische Darstellungsweise: kein Wissenschaftler und kein Volk wird beleidigt.

Für eine zukünftige, sicher in wenigen Jahren erforderliche Neuauflage dieses schon klassischen Werkes seien noch einige kleinere Wünsche erlaubt: etwas mehr Berücksichtigung der geschichtlichen Ausbreitung der Sprachen in einigen Erdteilen, der jetzt so modernen (von einigen Wissenschaftlern in ihrer Bedeutung zwar übertrieben gewürdigten) Blutgruppenforschung, sowie der Geschichte und Geographie der Haustiere und Kulturpflanzen.

BERTIL LUNDMAN.

Briffault Robert. *The Mothers*. Abridged, with an Introduction by G. RATTRAY TAYLOR. 451 pp. in 8°. With 19 fig. London 1959. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price: 36s.

Perceiving that evolutionism is again gaining ground in the form of cultural evolution, G. R. TAYLOR is convinced that a new, though somewhat reduced (to about one fifth) edition of BRIFFAULT's three-volume work, "The Mothers", is not only justified but even necessary. In his introduction to the present edition he gives the main points of BRIFFAULT's theory, taking into account the controversy with A. MAINE, J. J. BACHOFEN, J. F. McLENNAN and E. WESTERMARCK, whose opinions he rejects with the greatest severity. BRIFFAULT is of the opinion that at the beginning of all sociological development there was a kind of matriarchy, or, in more general terms "a period in which women were socially predominant" (p. 11). The change from matriarchy to patriarchy he regards as running parallel to the change from the pastoral to the agricultural form

of life. Furthermore, before monogamy there existed a form of group contract usually termed "promiscuity".

TAYLOR's criticism of BRIFFAULT's thesis is based on the results of recent research in the field of anthropology. "It is now past all reasonable doubt that society does not evolve according to one single standard line of development. Of course, it might still be true that there was a normal line of development from which societies would occasionally depart in exceptional circumstances..." (p. 13). He is further able to show that BRIFFAULT's thesis that the group contract was the first form of all marriage contracts can no longer be maintained. However, if TAYLOR thinks that BRIFFAULT would have avoided all one-sided or biased interpretations had he taken into account the results of Freudian psychoanalysis, then it must also be said that FREUD too in his conceptions is one-sided and biased. Psychoanalysis is not, as the English and American schools of anthropology are inclined to think, the clue to the solution of *all* anthropological or psychological problems.

We may well ask what is the real utility of this new abridged edition of a work the main thesis of which has been considerably undermined by recent research and field-work? TAYLOR answers this query when he writes: "We do not read Briffault for a text-book statement of incontrovertible fact, but for a challenging argument supported by a mass of fascinating detail... Nor do we read Briffault exclusively for his main thesis; his inquisitive and radical mind explores many byways of anthropology, always throwing light, challenging preconceptions, and offering new insights" (p. 20).

The attempt, so often undertaken in the last hundred years, to give a comprehensive survey of the sequence of social development has lead to no satisfying results. For that reason TAYLOR suggests taking the present work of BRIFFAULT as a starting-point and working out a new theory on the lines of the "culture pattern" method. "If we object to Briffault's synthesis then we admit the need to find some alternative" (p. 18).

HILDEGARD CHRISTOFFELS.

Brillant Maurice et Aigrain René. [edit.]. *Histoire des Religions*, 3. 443 pp. in 8°. [Paris] s. a. BLOUD et GAY.

Après un tome qui contenait les généralités et un deuxième qui traitait de quatre grands pays de l'Asie (voir les comptes rendus : *Anthropos* 49.1954, pp. 1136-1137 ; 52.1957, pp. 296-298), voici le troisième tome de cet ouvrage dont le sujet est une étude sur quatre religions (ou groupes de religions) du monde méditerranéen : La religion égyptienne (par E. DRIOTON, pp. 7-147) ; les religions préhelléniques (minoenne et mycénienne, par PIERRE DEMARGNE, pp. 149-157) ; Les religions de la Grèce antique (par E. DES PLACES, pp. 159-292) ; La religion romaine (par PIERRE FABRE, pp. 293-432).

La section concernant les religions égéennes préhelléniques est, on le voit, très brève ; et cela est dû certainement, en partie du moins, à la prudence et à la probité scientifique de l'auteur qui ne connaît que trop bien les lacunes de nos connaissances en ce domaine (cf. pp. 149, 155 ; de plus, il trouve prématuré de faire état du déchiffrement, par M. VENTRIS et J. CHADWICK, des tablettes du système linéaire B). Dans la contribution de E. DES PLACES, on trouve encore quelques détails sur l'incorporation des religions égéennes (qui, du reste, contiennent peut-être plus d'éléments indo-européens qu'on n'a supposé jusqu'ici) dans la religion grecque proprement dite (pp. 162-164, etc.).

Les trois autres sections sont de longueur presque égale, mais le caractère de chacune diffère. E. DES PLACES donne un très grand nombre de détails avec une documentation abondante (en fait, on trouve à chaque page, dans les notes, beaucoup plus d'indications bibliographiques que dans les bibliographies attachées aux trois parties de son traité). Le lecteur y trouve une foule d'informations sur un grand nombre d'aspects des religions grecques, même peu connus, comme par exemple sur l'orphisme (pp. 196-212), et sur les controverses les plus récentes entre les spécialistes ; mais la richesse des détails risque un peu de déconcerter le non-spécialiste auquel s'adresse cette *Histoire des Religions*. P. FABRE et particulièrement E. DRIOTON se sont appliqués à montrer plutôt les grandes lignes des religions respectives, sans se soucier de documenter chaque détail.

(ce qui, du reste, ne diminue en rien la solidité de leurs conclusions, toujours formulées avec prudence). Chacun de ces trois auteurs donne, à sa façon, une vue très riche des phénomènes religieux dans le domaine respectif (croyances, rites, personnel du culte, croyances et coutumes funéraires), en tenant compte des changements survenus au cours de l'histoire, et de la religion populaire autant que de la religion officielle.

Dans le traité de E. DRIOTON, on notera surtout les passages concernant la tendance monothéiste dans la religion égyptienne, toujours aux prises avec les tendances polythéistes et qui ne réussit jamais à s'imposer (cf. pp. 25-41, 61, 92-97, 113, 119, 124, 145-146). Il s'y appuie avant tout sur la littérature sapientiale qu'il a étudiée, à cet effet, en des publications spéciales (voir, par exemple : Le monothéisme de l'ancienne Egypte. Cahiers d'histoire égyptienne 1.1948, pp. 149-168). Les chapitres sur le jugement des morts, dans lesquelles l'auteur montre qu'à l'origine, les idées morales dominent et que les éléments magiques n'y sont que des infiltrations postérieures (cf. pp. 107, 118, 119, 122, 124-125) présentent un intérêt semblable. Les théories sur la religion prépharaonique sont traitées avec beaucoup de prudence (pp. 48-56), tandis que la question du totémisme est plutôt laissée en suspens (cf. pp. 13, 49, 51).

La structure du traité de E. DES PLACES est tout à fait historique : Les origines (pp. 162-225) ; L'âge classique (pp. 226-264) ; L'époque hellénistique (pp. 265-292). Tout en donnant la préférence aux représentants les plus éminents de la pensée grecque dans chaque époque, l'auteur tient compte aussi de la religion populaire, où, il le précise, « tout ne se réduit pas à la magie et à la superstition » (p. 160) ; les documents attestant la magie sont plutôt rares à l'âge classique, mais augmentent de plus en plus à l'époque hellénistique (cf. pp. 274-281). On regrettera que l'auteur se soit cantonné presque exclusivement entre les limites de la littérature spécialisée. Pourquoi, par exemple, ne rien dire des mythes hittites à propos de la théogonie d'HÉSIODE (pp. 181-183) ? Dans le paragraphe sur le sacrifice (pp. 172-175), le travail de K. MEULI, Griechische Opferbräuche (Basel 1945) et la discussion à laquelle il donna lieu, auraient pu être mentionnés. Il en va de même au sujet des mystères d'Eleusis (pp. 212-220) ; il eût été indiqué de mentionner les tentatives de AD. E. JENSEN et de K. KERÉNYI pour établir les rapports entre ces mystères et des phénomènes analogues dans d'autres civilisations (avec les réserves qu'appellent les théories de ces auteurs).

La section sur la religion romaine est également tripartite : L'ancienne religion romaine (pp. 308-382, c'est-à-dire celle de l'époque avant la République, qui est déjà assez complexe — ce qui résulte nécessairement de la situation ethnique de l'Italie d'alors, cf. pp. 293-307) ; puis son évolution sous la République (pp. 383-408) et sous l'Empire (pp. 408-430). FABRE se reconnaît très obligé envers G. DUMÉZIL, dont il cite souvent les travaux, mais en réservant son jugement. On appréciera aussi les jugements de valeur que FABRE a insérés dans sa bibliographie (pp. 430-432). Son exposé est très clair et inspire confiance en sa solidité par la prudence dont il fait preuve partout. Il rejette résolument les théories qui ne voient dans les anciens *numina* que des formes de *mana* (pp. 309-311, 313-314 ; cf. aussi p. 351) — tandis que dans une question analogue, DES PLACES suit P. NILSSON avec un peu trop de confiance (p. 166) — et, tout en reconnaissant une large part de magie dans l'ancien rituel romain, il critique avec beaucoup de finesse les théories trop enclines à voir de la magie presque partout (cf. pp. 360, 366-367) et la formule *do ut des* comme explication du sacrifice (p. 360) ; ce n'est pas l'attitude magique, mais juridique qui domine dans la religion romaine et qui a formé son caractère spécial (pp. 359-368 passim, 381-382).

Somme toute, ce volume, comme les précédents, contient une information solide. De plus, il est d'une lecture stimulante. Sans doute, il sera apprécié aussi pour son utilité.

JOSEPH HENNINGER.

Ringgren Helmer und Ström Åke V. *Die Religionen der Völker.* Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Dt. von I. RINGGREN und Ch. M. SCHRÖDER. (KRÖNERS Taschenherausgabe, 291.) VIII-538 pp. in 8°. Stuttgart 1959. Alfred KRÖNER Verlag. Preis : DM 13,50.

Die aus Vorlesungen hervorgegangene Gemeinschaftsarbeit zweier Dozenten für Religionsgeschichte an der Universität Uppsala wurde von Ch. M. SCHRÖDER, einem Schüler F. HEILERS, für die Aufnahme in die angesehene und weit verbreitete Reihe der KRÖNERSchen Taschenbücher empfohlen und zwar aus folgenden Gründen (p. 507) : Die Vorlesungen hätten großen Anklang gefunden, sie seien in dieser Form als Grundlage für solche, die sich gründlichere Kenntnis über außerchristliche Religionen ohne Umwege verschaffen wollen, sehr geeignet, pädagogisch geschickt aufgebaut und gegliedert und im guten Sinn „ganz modern“. Dieses Urteil kann man im allgemeinen und speziell hinsichtlich der abschließenden Partie über die Primitiven nur bestätigen. Ein besonderer Vorzug sind die gut ausgewählten Originalzitate aus den Quellen, vor allem die Gebete. Man verspürt, wie nützlich es wäre, solche aus den uns fernerliegenden Heidentümern, insbesondere aber von den Naturvölkern, die daran oft so reich sind, in einer eigenen Textausgabe entsprechend erweitert und vermehrt vorzulegen.

Überall werden sodann sowohl der Gottesgedanke als auch der Jenseitsglaube, diese beiden Hauptinhalte der Religion, klar herausgearbeitet, auch bei den Primitiven, und man ist tief beeindruckt, wie häufig der Glaube an den „Hochgott“ hier nach dem Urteil der Autoren für gesichert gelten kann. Unter dem Hochgott verstehen sie zwar nicht das höchste Wesen im Sinne von W. SCHMIDT, sondern im Sinne des in Skandinavien mit Recht besonders geschätzten G. WIDENGREN : nämlich als eine das Schicksal bestimmende und Gegensätze in sich vereinende Urgestalt, u. a. auch mit androgynen Zügen, wogegen jedoch auf Grund der Verteilung der Quellen ernste Bedenken bestehen. Immerhin ist es nicht als ein aus der Magie, dem Seelenglauben oder dem Totemismus im evolutionistischen Sinn ableitbares, sondern als ein von Grund auf selbständig entfaltetes Machtwesen aufzufassen, womit dieses Buch wohl auch rechnet. Und insofern bleibt dem lapidaren Zeugnis der Verfasser, Religion sei „sowohl historisch als auch geographisch allgegenwärtig“ (p. 4) sein Gewicht erhalten.

Die Einzelreligionen, unter denen außer dem in seiner Stellung als „Weltreligion“ problematischen Gnostizismus auch die israelisch-jüdische, nicht aber die christliche mit behandelt ist, sind durchwegs treffend skizziert, ohne daß dabei viel von „innerer Mitte“ die Rede wäre. Näher betrachtet geht aber doch das Bild, das so entworfen wird, auf eine glückliche Verbindung von historischem und morphologischem Gesichtspunkt zurück, wie wir dies inzwischen immer mehr als die geeignetste Methode erkannt haben.

Im Schriftenverzeichnis begegnet man vielen Aufsätzen in skandinavischen Idiomen, was sich nicht nur aus der Heimat der Verfasser erklärt, sondern für uns ein willkommenes und überzeugendes Dokument der reichen und gesunden Entwicklung ist, welche die Religionswissenschaft in der letzten Zeit unter den Nordleuten aufzuweisen hat. Daß unter den führenden Werken der anderen Nationen auch die katholische Forschung mit ihren Hauptvertretern zu ihrem Recht kommt, darunter außer K. PRÜMM und W. KOPPERS insbesondere W. SCHMIDT mit seiner inhaltlich auch weiterhin eine unvergleichliche Fundgrube darstellenden Hauptarbeit, beweist wieder, so wie auch die ganze Darstellung in diesem gehaltvollen und verlässlichen Buch, wie sehr das frühere Eis erfreulicherweise gebrochen ist.

AL. CLOSS.

van der Leeuw Gerard. *Vom Heiligen in der Kunst.* (Orig. : „Wegen en Grenzen“. Übers. nach d. 3. Aufl. v. Dr. A. PIPER.) 358 pp. in 8°. Gütersloh 1957. CARL BERTELSMANN Verlag. Preis : DM 23,—.

Gemäß phänomenologischer Methode und in straffster, einheitlicher Durchführung versucht der Verfasser das Selbstverstehen der Künste auf Grund geschichtlicher und tatsächlicher Gegebenheiten darzustellen. Die Kunst gibt sich als „heilig“ — und ruft

dadurch den rechtmäßigen Verwalter aller heiligen Bezirke, die Religion, auf den Plan. Um diese beiden Pole kreist das souverän beherrschende Forschen und Beschreiben G. VAN DER LEEUWS.

Der erste Teil handelt von der schönen Bewegung, dem Tanz. Ein zweiter berichtet über Sacer Ludus, anschließend gibt das Lied den Schlüssel zur heiligen Bedeutung des Wortes (3. Teil). Unter bildende Künste reiht der Verfasser lediglich das Bild, das zwischen Fixierung und ungehinderter Gestaltung in ganz seltenen Fällen — das italienische Quattrocento, FRA ANGELICO, VAN EYCK und MEMLING — in heilige Funktion tritt (4. Teil). Dem Bauen liegt schon an sich ein sakraler Charakter zugrunde. Allerdings vollzieht sich die Entfremdung von zwei Seiten: Gott kann einerseits nicht mehr im Tempel sein, er sprengt ihn — der Mensch beansprucht andererseits das Haus als sein „Heim und alles“. Urdimensionen des massal-lapidaren, des Vielen und des Leeren bilden Elemente der Harmonie (5. Teil). Der heilige Ton ist der mächtige Klang (6. Teil). Gregorianischer Gesang wie alle Ur-gesänge sind in sich sakral, alles andere reiht VAN DER LEEUW richtig ein in Übergangsstruktur (pp. 220-228). Eine feine Analyse der „Momente“ geht zur Harmonie und zur theologischen Ästhetik der Musik über (pp. 233-265). Der 7. Teil beschließt mit einer theologischen Ästhetik das bedeutsame Buch. Die vielen Rückgriffe und Verweise auf primitives Denken und Handeln machen das Werk für den Ethnologen besonders wertvoll, zumal die Deutung von einem Gesichtspunkt aus geschieht, der in vielem neu sein dürfte und der schöpferischen Anregungen nicht entbehrt.

GONSALV MAINBERGER.

Rondot Pierre. *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui.* (Lumière et Nations.) 374 pp. in 8°. Avec 3 tableaux. Paris 1958. Editions de l'Orante.

C'est le dernier mot du titre qui désigne l'essentiel de ce livre. L'auteur ne veut pas donner un manuel d'islamologie de plus, mais une vue générale de la situation présente de l'Islam, pour faciliter une pénétration de plus en plus objective de ce grand phénomène dont la connaissance est aussi urgente que difficile (cf. pp. 7-14, 322-328). Grâce à ses contacts personnels avec des Musulmans, ajoutés à une vaste connaissance de la littérature, M. PIERRE RONDOT était excellemment préparé à cette tâche. Il commence par donner une esquisse des aspects actuels (géographiques, démographiques, spirituels) de la communauté musulmane (pp. 19-54). Pour une intelligence plus profonde de cette réalité présente, il fallait tout de même remonter à l'origine de l'Islam et en exposer le contenu essentiel (pp. 55-166), ainsi que son développement historique (pp. 167-229); ce qui est fait aussi succinctement que possible et en appelant à plusieurs reprises l'attention sur les effets actuels de tant de traits qu'on croirait périmés et purement historiques. Les derniers chapitres, sur le réformisme musulman et d'autres mouvements de l'Islam moderne (pp. 231-273), sur la Turquie kémaliste (pp. 277-295) et les musulmans dans l'orbite soviétique (pp. 296-321) traitent ex professo de ce qui est le but du livre tout entier. Des « suggestions de lecture » (pp. 329-335) et des index très détaillés (pp. 337-366) forment la fin du livre, dont la lecture est aussi instructive que suggestive.

Il est difficile de dire quelles parties sont d'un intérêt majeur; signalons cependant au moins les analyses, faites avec une grande finesse d'esprit, des influences externes, par exemple du nationalisme, et des problèmes qui en résultent pour la notion d'un Etat islamique (pp. 47-54, 216-229, 247-273 passim, etc.), ainsi que la vue d'ensemble, très instructive, sur l'attitude du système soviétique vis-à-vis de l'Islam (pp. 296-321). Quant à la question de savoir si l'Islam est une barrière sûre contre le communisme, l'auteur rejoint (pp. 319-321, 325) plutôt les conclusions restrictives de E. SARKISYANZ (cf. Anthropos 54.1959, p. 603). — Qu'il soit permis de signaler quelques petits lapsus: p. 40, à la fin du deuxième alinéa, au lieu de prosélyte, il faudrait lire plutôt: propagandiste; pp. 76 et 77, au lieu de BÜHL, lire: BUHL; au règne du calife Omar sont assignés, à la p. 137, douze ans, à la p. 139, dix ans; p. 251, au lieu de: premier conflit mondial, lire: deuxième conflit mondial. La statistique selon laquelle les Musulmans seraient passés, en Afrique, entre 1931 et 1951, de 40 à 80 millions, est sujette à caution, car le chiffre de

40 millions pour l'année 1931 paraît trop bas (du reste, l'auteur ne semble reproduire ces chiffres qu'avec une certaine réserve, p. 41, note 1).

Ces menus détails n'enlèvent rien aux mérites de ce livre, et il est à souhaiter que beaucoup de lecteurs y trouvent non seulement des informations, mais y apprennent aussi l'attitude qui convient à un européen en face du monde musulman, attitude qui évite toute simplification et toute confusion, car « tolérer une confusion ne saurait jamais procurer que l'apparence d'un rapprochement » (p. 323), mais qui n'exclut pas du tout « respect, amitié, patience et absence d'orgueil » (cf. p. 328) de la part de celui qui étudie cette communauté religieuse.

JOSEPH HENNINGER.

Rondot Pierre. *Les Chrétiens d'Orient.* (Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 4.) 332 pp. in 8°. Avec 8 pl., 4 cartes et 1 tableau. Paris 1955. J. PEYRONNET & C^{ie}.

Après trois volumes traitant exclusivement des problèmes du Maroc (voir *Anthropos* 47.1952, pp. 324-325 ; 49.1954, pp. 355-357), le présent volume des « Cahiers de l'Afrique et de l'Asie » aborde un sujet plus vaste. Bien que son contenu soit un peu plus restreint que le titre ne le ferait croire (« Ce petit ouvrage... considère seulement, à l'exclusion des masses balkaniques et slaves, les quelque trois millions de chrétiens établis dans le Proche-Orient arabe et turc », p. 9), c'est un tableau d'une grande richesse et d'une grande variété qui y est brossé. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la troisième partie : Destin de quelques nations chrétiennes d'Orient (Les Coptes, pp. 139-151 ; Les Assyriens, pp. 152-170 ; Les Arméniens, pp. 171-199 ; Les Orthodoxes du Levant, pp. 200-217) ou le chapitre sur les Chrétiens dans la République Libanaise (pp. 241-262). Si captivante que soit la lecture de ces chapitres, évoquant des sorts assez différents, souvent tragiques, la valeur de ce livre consiste surtout dans les sections sur l'origine de ces communautés, leur situation changeante au cours de l'histoire et leur rôle spécial dans le passé et dans le présent, passages qui, sans oblitérer les caractéristiques individuelles, donnent au lecteur de grandes vues instructives et suggestives : Première Partie : Mosaïque chrétienne dans l'Orient (pp. 11-70), Deuxième Partie : Chrétienté – Islam – Arabisme (pp. 71-136), Quatrième Partie : Etat présent et avenir des Chrétiens d'Orient (pp. 219-262).

Le livre « ne vise pas à l'érudition » (p. 10), il voudrait plutôt « faire sentir l'actualité, le caractère à la fois fondamental et pressant, l'aspect humain des problèmes chrétiens de l'Orient » (pp. 9-10 ; voir l'Introduction tout entière, pp. 7-10). La bibliographie (pp. 281-292) n'a pas été choisie pour être un instrument de recherches, elle veut plutôt orienter sur les problèmes actuels (p. 281), bien que l'auteur soit bien versé aussi dans la littérature érudite. Ses expériences personnelles, faites durant un long séjour en Orient, donnent à ce livre un caractère extrêmement vivant. En même temps, la probité scientifique de l'auteur se montre partout dans le ton nuancé avec lequel il parle de situations très complexes, qui souvent ont été trop simplifiées. Qu'on lise, par exemple, le chapitre sur les Chrétiens sous la domination islamique (d'abord arabe, puis ottomane) (pp. 72-92, surtout pp. 79, 87-88, 90-91), ou l'exposé de leurs relations avec l'Occident, sous le titre suggestif : « La tentation de l'Europe » (pp. 93-110, surtout pp. 100, 105-107, 110). « Le destin des Chrétiens dans les Etats de l'Orient moderne s'élabore à partir de ces données historiques, trop rarement envisagées en Occident dans leur ensemble et dans leurs nécessaires connexions... » (p. 71). « Les conditions de vie [dans le présent] sont moins brillantes que ne l'affirme la propagande officielle arabe ; mais elles sont infiniment moins décourageantes qu'on ne le pense généralement dans l'Occident... » (p. 237).

Ainsi, ce livre remplit d'une manière excellente la tâche que s'est proposée l'auteur : montrer, d'une part, le rôle stimulant qu'ont joué dans le passé les Chrétiens orientaux au milieu de la majorité musulmane (« ni la naissance de l'Orient moderne, ni l'avènement du nationalisme arabe, ni l'évolution de l'Islam contemporain ne peuvent être vraiment compris si l'on ignore le rôle souvent décisif qu'ils ont joué dans ces événements... » p. 8), d'autre part, leur importance pour le présent et pour l'avenir. (« De tels ferments n'ont point perdu leur vigueur, ni leur diversité ; l'avenir du monde arabo-

turc, pour une très grande part, dépend du sens dans lequel ils agiront... » p. 8), et on aimerait, malgré certains événements des dernières années, partager l'optimisme qui pénètre ce livre tout entier, optimisme sans illusions, modéré, pourtant réel, quant au rôle positif que pourront jouer ces communautés dans l'avenir du Proche-Orient.

JOSEPH HENNINGER

Wossidlo-Teuchert. *Mecklenburgisches Wörterbuch.* Hrsg. aus den Sammlungen RICHARD WOSSIDLOS von HERMANN TEUCHERT. II/2-9: xx pp. + 1164 Sp. III/1-2: 256 Sp. in 4°. *Bullsäl bis gramm.* Berlin/Neumünster 1955-1958. Akademie-Verlag und KARL WACHHOLZ Verlag.

Die ersten Sammlungen legte WOSSIDLO — ein unermüdlicher Wanderer, der dem Verzetteln der Schriftquellen das mündliche Aufnahmeverfahren vorzog — zu Beginn unseres Jahrhunderts an. Seine Ernte, rund eine halbe Million Blätter, hat dann seit den Zwanziger Jahren eine Arbeitsgruppe unter der Leitung TEUCHERTS nach fachlexikalischen Gesichtspunkten durchgekämmt. Der 1. Band (*A bis Brot*) liegt seit 1943 vor; die Erscheinungsfolge der letzten Hefte deutet offenbar an, daß inzwischen das Material vollständig aufgearbeitet und ergänzt werden konnte.

In dem schon stattlichen Harst deutscher Mundartwörterbücher scheint das mecklenburgische sich an die Seite des schwäbischen, des rheinischen und des schleswig-holsteinischen stellen zu wollen. Diese bewältigten ihren Stoff in etwa 6 Bänden, waren selbstverständlich auch auf die stille Vorarbeit zahlreicher Hände angewiesen, empfangen aber den Stempel einer einzelnen Forscherpersönlichkeit, und, einmal im Druck, eilten sie wunderbar rasch dem Abschluß zu. Sie halten nun etwa die Mitte zwischen den knappen Wortschatzsammlungen vom Typus des preußischen oder des elsässischen Wörterbuchs und den „endlosen“ Werken inne, deren Redaktoren sich seit Generationen ablösen und weiter ablösen werden. Die Unterschiede wurzeln nicht ausschließlich, aber vorwiegend in der Quellenfülle und in den speziellen Problemen des dargestellten Wortmaterials. Die Begründer des Schweizerischen Idiotikons, das nun im 12. Band und im 78. Druckjahr geht, dachten noch an Leser aus allen Ständen, ähnlich wie es die Brüder GRIMM für das Deutsche Wörterbuch auch erträumten, und diese Hoffnung haben merkwürdigerweise alle seither in Angriff genommenen Sammlungen des lebenden Wortschatzes weiter genährt. Ist sie wohl einmal in Erfüllung gegangen? Man hat inzwischen methodisch hinzugelernt und ist dazu übergegangen, den gewünschten Lesern weit entgegenzukommen. Die von SCHMELLER im Bayerischen Wörterbuch einst begründete „etymologische“ Anordnung hat längst einer streng alphabetischen Wortfolge weichen müssen; die Lemmata suchen orthographische Anlehnung an landschaftliche, meist von der Schriftsprache beeinflusste Schreibtraditionen, erscheinen ohne diakritische Zeichen und ohne beigelegte phonetische Transkription (so daß man die betreffende Mundart kennen muß, um die Wörter lautgerecht zu lesen); der linguistische Apparat hinter dem Stichwort beschränkt sich auf das Allernötigste. Dafür helfen dem Benützer nun Kartenskizzen und Real-Abbildungen, das heißt, das Wörterbuch sucht Fühlung mit dem volkskundlichen Atlas, und die Wortartikel selber greifen tief in den Schatz der volkstümlichen Redensarten, der Kinderreime, Sprichwörter, Neckverse und Wetterregeln. Seit langem ist es methodische Norm, in der Dialektforschung neben das Wort immer auch die Sache zu stellen und beide in der alltäglichen Gebrauchspraxis zu beobachten. Das Mundartwörterbuch wird so in der Tat (was es früher nur beiläufig anstrebte) zu einem Spiegel des heutigen Volkstums, zumal es sich mittlerweile gezeigt hat, daß die „klassische“ Forderung, ein Wörterbuch habe von den Etyma auszugehen und die morphologischen und semantischen Entfaltungen im Sinne einer Wortgeschichte darzustellen, nur in Dialektgebieten mit alten eigenständigen Schrifttraditionen annähernd durchführbar ist.

Ein Mundartforscher vom Range HERMANN TEUCHERTS holt aus fast durchgehend zeitgenössischen Rohmaterialien immer noch erstaunlich viel speziell Wortkundliches heraus, und daß alle seine Angaben bis ins einzelne durchdacht sind, muß nicht betont werden. Im übrigen scheint dem Referenten das vorliegende Wörterbuch doch zu sehr auf den erhofften und zu wenig auf den wirklichen Leser, den Gelehrten, Rücksicht zu

nehmen. Gewiß, der Mecklenburger braucht keine Lesehilfen, für die andern Benützer wären sie eine Wohltat. Fettdruck aller Stichwörter (auch der Kompositionsglieder im Innern eines Artikels) würde das Auffinden des Gesuchten sehr erleichtern, ebenso ein Sperrdruck der von der Redaktion herrührenden Übersetzung: diese höbe sich dann deutlich ab von den bloßen (oft hochsprachlich beeinflussten) Varianten des Stichworts. Am meisten vermißt man Hinweise: wie soll der Außenstehende erfahren, welche Ausdrücke der mecklenburgische Bauer für „Fenster“ braucht, wenn im Mecklenburgischen Wörterbuch ein Lemma „Fenster“ fehlt?

ED. STUDER.

Muthmann Friedrich. *Die silberne Taufschale zu Siegen.* Ein Werk aus der spanischen Kolonialzeit Perus. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1.) 88 pp. in 8°. Mit 28 Taf. Heidelberg 1956. CARL WINTER Universitätsverlag. Preis: DM 22,50.

Die reformierte Pfarrkirche St. Nicolai in Siegen (Westfalen) besitzt eine mächtige, fünf Kilogramm schwere, größtenteils gegossene silberne Taufschüssel, die inschriftlich als ein Geschenk des Fürsten JOHANN MORITZ VON NASSAU aus dem Jahre 1658 nachgewiesen ist. Ihre Herkunft, ihre seltsame Dekoration, ihre kunstgeschichtliche Stellung und ihre von Geheimnis umwitterte Geschichte werden von FRIEDRICH MUTHMANN in einer vorbildlichen Untersuchung geklärt, die unser Wissen über das eigenartige Stück erheblich vermehrt. Darüber hinaus vermittelt der Verfasser durch eine geschickte Befragung seines Gegenstandes interessante Aufschlüsse über die koloniale Mischkultur Perus in der Frühzeit der spanischen Herrschaft.

MUTHMANN erzielt seine Ergebnisse zur Hauptsache auf ikonographischer Grundlage. Er beschränkt seine Suche nach den Bildquellen und Vorlagen der auf der Silber- schale vorhandenen figürlichen und ornamentalen Zier nicht auf verwandte getriebene oder gegossene Metallarbeiten, sondern erweitert sie mit sehr positivem Resultat auf die verschiedenen Zweige des Kunstgewerbes. Seine archäologische, kunsthistorische und ethnologische Schulung sichert ihm dabei einen erstaunlichen motivgeschichtlichen Überblick, der drei Kontinente und drei Jahrtausende umspannt. Eine gewissenhafte Analyse der Schale und der Vergleich ihrer dekorativen Elemente mit altpेरuanischen Denkmälern, vor allem der illustrierten Chronik des Don FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA (Kopenhagen Kgl. Bibl. Ms. 2232. 4°), den sogenannten Kerus, bemalten Holzbechern, sowie gleichzeitigen Geweben erbringen im Widerspruch zur bisherigen Forschung den überzeugenden Nachweis ihres peruanischen Ursprungs, wahrscheinlich aus der Gegend von Cuzco, und die Bestätigung ihrer Datierung um 1586, welches Jahr auf Grund von Münzabdrucken schon bisher als terminus ad quem angenommen worden war. Den europäischen, ja orientalischen Quellen gewisser im ausgehenden 16. Jahrhundert in der peruanischen Kunst auftauchenden Motive wird dabei mit einer oft verblüffenden Kombinationsgabe nachgespürt. Aus der Stifterinschrift geht hervor, daß die Schale demnach nicht weniger als dreimal den Ozean überquert hat: Vom Hochland von Peru gelangte sie erst an die Westküste Afrikas, in die portugiesische Besitzung Angola, von dort in den Schatz eines kongolesischen Negerkönigs, der sie seinerseits 1643 dem niederländischen Statthalter in Brasilien, JOHANN MORITZ VON NASSAU-SIEGEN, durch eine Gesandtschaft nach Recife überbringen ließ. Der Statthalter nahm sie im folgenden Jahr mit nach Europa, und 1658 ließ er sie in Frankfurt, wo er an der Kaiserkrönung Leopolds I. teilnahm, zur Taufschale umgestalten, um sie hierauf der Siegener Kirche zu schenken.

ALFRED A. SCHMID.

Schlaginhaufen Otto. *Anthropologia Helvetica, II.* Die Anthropologie der Kantone und der natürlichen Landschaften. 2 Bde. 1: Text. 708 pp. in 8°. Mit 970 Tab.; 2: Atlas. 7 pp. Mit 63 Kt. (Archiv d. Julius Klaus-Stiftung, Erg.-Bd. z. Bd. 34). Zürich 1959. ORELL FÜSSL.

Schon durch ihre drucktechnische Aufmachung verrät sich die vorliegende zweibändige Monographie auf den ersten Blick als eine Schwesterveröffentlichung des früher

unter dem gleichen Titel herausgegebenen, ebenfalls zweibändigen 1. Teiles. Beide enthalten die Ergebnisse der von 1927-1932 durchgeführten anthropologischen Untersuchungen an Schweizerischen Stellungspflichtigen; im ersteren ist die „Anthropologie der Eidgenossenschaft“ als Ganzes verarbeitet, während in dem hier zu erörternden Teil jene Eigenheiten zusammengestellt sind, denen die Beobachter an den Vertretern aus den einzelnen Kantonen und natürlichen Landschaften begegneten. Für die Begrenzung der landwirtschaftlichen Räume, d. h. der erwähnten „einzelnen Kantone und natürlichen Landschaften“ wurde das große Werk von JAKOB FRÜH „Geographie der Schweiz“ Bd. 3 (St. Gallen 1938) zugrunde gelegt; gleichzeitig damit wurden, „wo immer möglich, die hydrographischen Verhältnisse“ (p. 5) berücksichtigt. Manchmal „fielen die Grenzen der gewählten Gebiete mit denjenigen der Verwaltungsbezirke mehr oder weniger genau zusammen“ (p. 5). Insgesamt wurden 184 umgrenzt.

Mit strenger Einheitlichkeit erscheinen die anthropologischen Schilderungen aus den einzelnen Kantonen durchgeführt. Eine jede wird mit „zwei Tabellen eingeleitet, in welchen die 35 metrischen und 5 deskriptiven Merkmale mit ihren statistischen Charakteristika bzw. prozentualen Frequenzen zusammengefaßt sind“ (p. 6). Zur Würdigung der Ausführlichkeit und Genauigkeit, mit welcher die somatometrischen und beschreibenden Einzelheiten herausgearbeitet worden sind, braucht bloß gesagt zu werden, daß jene sich nach keiner Richtung hin noch steigern ließen. Nicht verwunderlich, daß dieser Abschnitt den Wesenstil der ganzen Monographie ausmacht (pp. 6-676).

Diese reichliche Gesamtmenge der Beobachtungen bildet die breite Grundlage, auf welcher ein Bild von der Verteilung der bei den untersuchten Personen nachgewiesenen rassischen Merkmale über die natürlichen Landschaften der ganzen Schweiz hinweg, unbekümmert um Kantonsgrenzen, seine faßbare Gestalt gewinnt. Gute Dienste leistet dabei je eine Doppelkarte, nämlich ein transparentes Deckblatt der schweizerischen Landschaften und eine dazugehörige schraffierte Karte mit der eingezeichneten prozentualen Verteilung eines jeden der bestimmten Körpermerkmale, gestuft nach sechs Klassen von klein bis extrem groß. Mithin läßt sich für jeden Bezirk die Frequenzklasse der einzelnen Merkmalsvarianten leicht erkennen.

Selbstverständlich wurden frühere somatologische Untersuchungen an Schweizern und einschlägige Veröffentlichungen hierbei verwertet. Mag die Durchführung eines jeden Kapitels und Abschnittes auch etwas trocken schematisch anmuten: es kommt der Sachlichkeit bei der Schilderung nur zugute. Der betont nüchterne Stil, vergleichbar dem einer reinen Statistik, gibt den unverfälschten Tatbestand in der Schweiz allein — unter Verzicht auf irgendwelche Vergleiche — für die allgemeine Somatologie und verwandten Wissensbereiche frei, vor allem für eine vergleichende Morphologie. Eben dieser Vorzug steigert die wissenschaftliche Bedeutung dieser Monographie weit über die Landesgrenzen der Schweiz hinaus, abgesehen davon, daß kaum ein anderes europäisches Land sich einer gleichwertigen und allumfassenden Monographie erfreut. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß für jeden Kanton in einem Schlußkapitel die am häufigsten nachgewiesenen Verbindungen einer Sechserkombination von entscheidenden Merkmalen (Körperhöhe, Längenbreiten-Index des Kopfes, Morphologischer Gesichts-Index, Nasen-Index, Augenfarbe und Hautfarbe) angefügt wurden; sie verhelfen zur Bestimmung der Rassentypen im ganzen Lande. Mit dem Referenten wird sicherlich mancher Anthropologe den Wunsch hegen, daß nun auch eine ähnliche Untersuchung in kopfzahlreichen Schweizer Kolonien des Auslandes vorgenommen werde, weil deren Ergebnisse dabei mithelfen könnten, den Umwelteinfluß auf fertige somatologische Typen verständlich zu machen.

Dem Verfasser selbst, sowie den Personen und Instituten, die beim Zustandekommen dieser mustergültigen und vielseitig wertvollen, auch technisch vorzüglichen Monographie mitgewirkt haben, gebührt der ehrliche Dank der Fachleute.

MARTIN GUSINDE.

Kunitzsch Paul. *Arabische Sternnamen in Europa.* 240 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis : DM 28,—.

Diese große Arbeit schließt eine empfindliche Lücke in der Darstellung der Geschichte der Naturwissenschaft, wie besonders in den Beziehungen zwischen arabischer und europäischer Astronomie. Wohl waren Einzeluntersuchungen bereits in der philologischen Literatur vorhanden, doch mangelte es an einer das Gesamte berücksichtigenden Untersuchung. Der Verfasser ist mit großer Gründlichkeit jedem Einzelfall der europäischen Sternennomenklatur nachgegangen und bespricht zuerst die orientalischen Quellen (pp. 25-34), sodann die mittelalterlich-europäische Literatur (pp. 35-52), die Listen der Mondstationen (pp. 53-57) und die Astrolabsterne (pp. 59-96). Hierauf folgen die Einzeldarstellungen (pp. 97-224), deren Anordnung alphabetisch gegeben ist. Bei jedem Namen wird der interessante Weg von der aus dem Griechischen ins Arabische erfolgten Übersetzung und deren Weg in mannigfachen Entstellungen in die europäischen Werke des Mittelalters angegeben. Im Gesamtüberblick (pp. 224-233) bespricht der Verfasser dann die Arbeitsweise der mittelalterlichen Übersetzer, die, wie auch aus der Philosophiegeschichte bekannt, in Spanien mühselig mit Hilfe von Kennern eines romanischen Dialektes aus arabischen Werken, die manchmal in hebräischer unvokalisierter Umschrift wiedergegeben waren, die Namen herauslesen mußten, woraus sich zum Schluß Formen wie *Avicenna* aus *Ibn Sīnā* oder *Colliget* aus *kullīyāt* in der lateinischen Literatur ergaben. Interessant ist bei den Sternennamen, daß sie in drei Wellen in den abendländischen Gebrauch übergegangen sind, nämlich zur Zeit der Übersetzungen im Mittelalter, dann wiederum im 16. Jahrhundert und auffallenderweise im 19. und 20. Jahrhundert, so daß die jüngere Zeit gerade am meisten zur arabischen Bezeichnung gegriffen hat (p. 230). Mehrere Wortlisten (pp. 234-240) lassen leicht die betreffende Behandlung der Namen auffinden. Da gerade durch die astrologischen Texte arabische Sternnamen auch in der Folklore Eingang gefunden haben, wird die gründliche Darstellung auch über den Bereich der Astronomie und Philologie Beachtung finden. ERNST BANNERTH.

Goichon A.-M. *Le récit de Hayy Ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne.* Avant-propos, traductions, explications et notes. 255 pp. in 8°. Paris 1959. DESCLÉE DE BROUWER. Prix : 3.600 f.

Diese Darstellung der Erkenntnislehre AVICENNAS in Form einer Erzählung war zuerst durch MEHRENS Ausgabe mit Paraphrase bekannt geworden, es folgte dann eine neue Edition durch H. CORBIN nebst einer Übersetzung und einem dem Sekretär AVICENNAS — ĠUZĠĀNĪ — zugeschriebenen persischen Kommentar. Die heute wohl beste Kennerin der Philosophie AVICENNAS hielt jedoch eine neue Übertragung nebst einem Kommentar für notwendig, weil CORBIN sich zu stark von der persischen Interpretation beeinflussen ließ (p. 16) und vieles als gnostisch ansehen wollte, das aus späteren Kommentaren zu AVICENNAS Erzählung stammt (p. 8). Die Verfasserin schlägt einen anderen Weg ein. Gestützt auf ihre profunde Kenntnis der Werke AVICENNAS, dessen Terminologie und Seinsphilosophie, erläutert sie jeden Satz aus seinen anderen Schriften ; sie kommt zu dem Ergebnis, daß zur Interpretation nicht „Archetypenlehre“ oder Parallelen aus vorislamischen altiranischen Quellen heranzuholen sind. Vielmehr zeigt sich ganz klar die Lehre von den Seinsstufen AVICENNAS, die auf neuplatonischer Basis steht, und zu deren Erklärung eher späthellenistische Parallelen zu benützen sind. Das Wesentlichste ist die Darstellung der illuminatorischen Erkenntnislehre. Die menschliche Seele kann sich nicht durch Abstraktion zur Idee emporarbeiten, sondern bedarf der Erleuchtung durch den untersten der Sphärengelster, den intellectus agens. Nachdem die Seele sich selbst durch sauberes Denken und Ascese vom sinnlich-materiellen Weltbild gereinigt hat, ist der Weg frei für das Einwirken eines reinen Geistes, der sie emporführt bis zur Schau des „Königs“, des Absoluten. Mehrere Indices (pp. 239-250) bereichern das philosophische Lexikon des Arabischen und helfen beim Auffinden von Beziehungen. Dieses Werk zeigt auch wieder, wie sehr AVICENNA bei all seinem Denken das Religiöse im Auge hatte. ERNST BANNERTH.

Ritter Hellmut. *Die Geheimnisse der Wortkunst* (Asrār al-balāġa) des 'Abdalqāhir al-Curcānī. Aus d. Arabischen übers. v. H. RITTER. (Bibliotheca Islamica, 19.) 33-479 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. FRANZ STEINER Verlag. Preis : DM 56.—.

Wie der allbekannte Übersetzer zu Beginn der Einführung sagt, waren es weniger die Regeln der Poetik bei diesem arabisch schreibenden Perser des elften Jahrhunderts (n. Chr.) als „vielmehr der Umstand, daß er hier zum ersten Male auf eine psychologische Begründung ästhetischer Werturteile über Poesie stieß“, der ihn fesselte und dadurch auch die Eigenheiten der persischen Dichtung besser vermittelte (p. 1). Die Übertragung verrät in der feinen Auswahl der Worte das geniale Einfühlungsvermögen des Übersetzers in die Sprache und die ganze Gestimmtheit des anscheinend so nüchternen Werkes, das auf hunderten von Seiten die Auffassung eines hochgebildeten und tief religiösen Muslim jener Zeit wiedergibt, da der Islam die Weltkultur gleichsam führte, und zwar in bezug auf Wissenschaft, Philosophie und auf dem Gebiete des Geschmacks. Ein Jahrhundert nach AL-ĠURĠĀNĪ drang eine volkstümliche Dichtungsweise Andalusiens in die romanische Welt ein und gab den Anstoß zu Troubadourtum und Minnesang.

In der Einführung bringt der Verfasser erst eine Biographie AL-ĠURĠĀNĪS (pp. 2-11), sodann eine genaue Aufzählung von dessen erhaltenen anderen Werken (pp. 12-20). Die Übersetzung erfolgt nach dem von H. RITTER bereits 1954 edierten Text. Die Fußnoten enthalten alles Erreichbare über die im Werk genannten Personen und Orte. Die Indices (pp. 454-478) erleichtern die Benutzung der umfangreichen Publikation noch erheblich. Durch diese Übersetzung ist auch dem Nichtorientalisten der Zugang zu besserem Verstehen der islamischen Geistigkeit zur Zeit ihrer Hochblüte gewährt.

ERNST BANNERTH.

Lipsky George A. and others. *Saudi Arabia. Its People, Its Society, Its Culture.* (Survey of World Cultures.) 367 pp. in 8°. With 4 maps and 11 tables. New Haven 1959. HRAF Press. Price : \$ 7.00.

Das vorliegende Werk stützt sich auf bereits veröffentlichte Darstellungen und gibt einen guten Überblick über das im Titel genannte Gebiet. In 22 Kapiteln wird alles geboten, was ein Nichtfachmann hierüber erfahren will. Die Tables (pp. 315-330) geben Verzeichnisse gegenwärtig erscheinender Zeitungen und Zeitschriften sowie statistisches Material an. Auf pp. 331-342 findet sich eine umfangreiche Quellenangabe, und der Namenindex (pp. 345-367) erleichtert die Benutzung noch ganz besonders. Von der Geschichte des Islams, seiner Wahnhab-Abspaltung und Geschichte der Familie Ibn Sa'ūds bis zu den modernsten Industrieanlagen und Projekten wird jede Sparte des Lebens behandelt. Allerdings ist in europäischen Kreisen natürlich die beachtliche in mehreren Dichterschulen Ausdruck findende neue arabische Literatur der heutigen Bewohner der Halbinsel wenig bekannt. Doch hat sie schon in mehreren arabisch verfaßten Darstellungen ihre Würdigung gefunden. Außerdem halten sich eine Reihe mit dem System der Sa'ūdī-Familie nicht einverständener Literaten außerhalb des Landes auf und kritisieren ironisch dortige soziale und sonstige Verhältnisse. Erwähnenswert ist auch die Herkunft des modernisierten Islam aus dem Geiste des Wahhabitentums. Wie in aller Welt zeigt sich natürlich heute auch in Arabien das Schwinden alter Kultur unter dem Ansturm der neuen technischen Zivilisation, aus der vielleicht schon in Kürze neue Formen der Ausdruckskultur im arabisch-islamischen Bereich hervortreten werden.

Das Werk gehört in die Reihe „Survey of World Cultures“, deren Eigenart in Anthropos 54. 1959, p. 1019 gekennzeichnet wurde.

ERNST BANNERTH.

Beardsley Richard K., Hall John W., and Ward Robert E. *Village Japan.* xv-498 pp. in 8°. With 32 pl., 45 fig., and 37 tables. Chicago 1959. The Univ. of Chicago Press. Price : \$ 8.75.

Wir können den Titel des Buches sinngemäß mit „dörfliches Japan“ wiedergeben. Es ist das Ergebnis von siebenjährigen Studien, die eine Gruppe von amerikanischen Ge-

lehrten unter den Auspizien des „University of Michigan Center for Japanese Studies“ im Weiler Niiike in der Okayama-Präfektur im westlichen Honshû durchführten. Der Großteil des Materials wurde von den drei Autoren verarbeitet, einem Anthropologen, einem Historiker und einem Staatswissenschaftler, unter Beteiligung des Geographen I. D. EYRE. Wichtige Beiträge stammen von anderen Geographen, von Volkswirtschaftlern, Soziologen, Psychologen, Medizinnern und Spezialisten für japanische Sprache und Literatur. Auch japanische Fachleute haben mitgearbeitet. Zum Vergleich wurde japanische Literatur über das Dorf herangezogen. Sie wurde nicht zitiert, weil sie sich nicht unmittelbar auf Niiike bezieht. Das Buch ist im wesentlichen ein Feldforschungsergebnis. Die Autoren anerkennen die verständnisvolle Anteilnahme und Mitwirkung der 130 Bewohner von Niiike bei den Erhebungen, ebenso von lokalen Behörden. Für finanzielle Unterstützung danken sie der Carnegie Corporation und der Horace H. Rackham School of Graduate Studies der University of Michigan. Einzelne Teilnehmer erhielten Unterstützungen von der Ford Foundation, der Fulbright Commission und dem Social Science Research Council.

Es handelt sich um eine soziologische Studie. Wie schon der allgemeine Buchtitel zeigt, soll an der von den Forschern gewählten Dorfgemeinschaft das heute allgemein auf dem Lande wirksame Zusammenspielen alter und neuer Kräfte wirtschaftlicher und gesellschaftlicher, intellektueller und religiöser Art gezeigt werden, durch das das japanische Dorf ein neues Gesicht bekommt. So werden zunächst die geographischen und historischen Grundlagen des dörflichen Daseins von Niiike behandelt, dann Körperkonstitution und Temperament seiner Bewohner; weiterhin deren materielle Güter und Ausrüstung, sowie Land und Wasser, letzteres im Zusammenhang mit Reisbau. Die folgenden Kapitel handeln über Niiike bei der Arbeit das Jahr hindurch, Einnahmen und Ausgaben und Haushalt. In eigenen Kapiteln werden dann Dorfgemeinschaft und Verwandtschaftsverbände, der Lebenszyklus der Dorfbewohner, Dorfgemeinschaft und lokale Regierung, Dorfgemeinschaft und das politische Zeitgeschehen, religiöse Einrichtungen und Begriffe analysiert. Eine Zusammenfassung schließt das Buch ab.

In der Bewertung des Buches müssen wir vom Ziele ausgehen, das sich seine Autoren gesteckt haben. Diese wissen sehr gut, daß die konkreten Verhältnisse von Niiike nur einmalige sind und nur für eine Beschreibung in Frage kommen. In anderen Dorfgemeinschaften sind heute im wesentlichen dieselben Kräfte wirksam; in ihrem Verhältnis zueinander ergeben sich viele Variationen. So wird eine soziologische Studie über das Dorf von Nordost-Japan von ARIGA KIZAEMON zum Vergleich herangezogen. Dabei zeigt sich, daß in Niiike der Verband der einzelnen Haushaltseinheiten auf rein wirtschaftlicher Basis an gesellschaftsbildender Bedeutung die Verwandtschaftsverbände übertrifft, während in Nordost-Japan das Dorf verwandtschaftshierarchisch aufgebaut ist. Also hier vertikal, dort horizontal wirkende Gesellschaftskräfte. Wir brauchen dabei keineswegs gleich an verschiedene ethnische Gegebenheiten zu denken. In West-Japan, also auch in Niiike, ist der Bevölkerungsdruck besonders stark und erfordert intensives wirtschaftliches Zusammenarbeiten. Man braucht nur an das sehr alte und gut ausgebaute Bewässerungssystem zu denken, mit dem der Reisbau und somit die Lebensbasis der Bewohner steht und fällt. Eine von Gegend zu Gegend verschiedene Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur ist ferner auch durch Absatzmöglichkeiten für landwirtschaftliche Produkte gegeben. Religiöse Faktoren machen sich ebenfalls bemerkbar. So weisen religionssoziologisch die buddhistischen Sekten Unterschiede auf. Uns scheint, daß gerade die religionssoziologischen Untersuchungen des Buches besonders aufschlußreich sind. In westlichen Sprachen ist nur wenig darüber bekannt. Mit Dorfforschung haben sich japanische Soziologen, Kulturhistoriker und Volkswirtschaftler vielfach befaßt. Unseres Wissens gibt es aber in der einheimischen Literatur keine Monographie, die sich in der Zusammenschau aller Faktoren mit der vorliegenden messen kann. Kaleidoskopartig sehen wir darin Kräfte am Werke, die das heutige Japan formen. Was sich mit einer Dorfstudie erreichen läßt, haben die Autoren in vorbildlicher Weise gezeigt. M. EDER.

O'Neill P. G. *Early Nô Drama. Its Background, Character and Development 1300-1450.* xiv-223 pp. in 8°. With 2 pl. and 4 fig. London 1958. LUND HUMPHRIES. Price : 45d.

In einem *Nô*-Spiel sind Gesang und Tanz die Hauptsache, die Handlung wird von den Spielern zum größten Teil erzählt. Die Frühform des *Nô* wurde in der Nara-Zeit (710-784) vom Festland eingeführt. In der Heian- (794-858) und Fujiwara-Zeit (859-1187) bestand es in komischen Personendarstellungen zur Unterhaltung der Zuschauer am kaiserlichen Hof und in Tempel- und Schreinbezirken. Zu Beginn der Kamakura-Zeit (1192-1333) wurden die damals üblichen Gesangtänze in die Spiele hereingenommen. Das dadurch geformte Neue war das eigentliche *Nô*. Dieses entwickelte sich in zwei Richtungen weiter, in ein ernstes und in ein komisches *Nô*. Die neuen Kunstformen des *Nô* wurden auch von den Spielern des *dengaku*, d. h. den mit Ackerbauarten zusammenhängenden Gesangtänzen, übernommen, so daß sich ein dritter Zweig des *Nô* herausbildete. In der Namboku-Zeit (1340-1390) trat der berühmte *Nô*-Spieler KANAMI KIYOTSUGU (1334-1385) auf, der mehrere lokale Kunstrichtungen zusammenfaßte. Sein Sohn ZEAMI MOTOKIYO (1363-1443) gab dem *Nô* seine bleibende Form. Nur technische Vervollkommenungen kamen dazu. In der Edo-Zeit (1603-1887) erfreute sich das *Nô* der Gunst der Feudalherren. Von den früheren 700-800 Stücken werden heute noch an die 240 gespielt. Das *Nô* ist eine vornehme, eigene stilistische Mittel gebrauchende Theaterkunst mit spezialisierten Spielern und Musikern.

Das vorliegende Werk von O'NEILL ist eine literarhistorische Studie über das *Nô*-Theater der Jahre 1300-1450. Unter Auswertung westlicher Arbeiten, einheimischer Quellen und zahlreicher Einzelstudien aus der letzten Zeit ist der Verfasser den weitverbreiteten und verwinkelten Wurzeln des *Nô* sorgfältig nachgegangen und hat sich damit große Verdienste erworben. Der Religionshistoriker möchte wünschen, es wäre auch gezeigt worden, wie das *Nô* mit anderen verwandten Formen der darstellenden Kunst viel Nahrung aus Religion und Kult des Altertums bezogen hat. *Nô* und *Kabuki* sind heute von religiösen Bindungen gelöst, aber auch ihr Entwicklungsgang beginnt mit Gesängen, Tänzen und personifizierenden Darstellungen, die in fünffacher Weise mit dem Kult verbunden waren: mit dem Jahreskreislauf der Feste, mit bestimmten heiligen Orten, mit bestimmten die Kultakte vollziehenden Personen, mit einer Kultgemeinde als Beteiligten und mit einer mündlich von Generation zu Generation weitergegebenen Tradition. Ein Hauptstück der alten japanischen Religion ist die Erscheinung von Göttern unter den Menschen zu bestimmten Jahreszeiten oder bei außerordentlichen Anlässen, ihre Bewillkommung und Verabschiedung durch die Kultgemeinde. Vom *Nô* führen mehrere Fäden auf diesen Hintergrund zurück. Das *Kabuki* hat sich am weitesten davon entfernt.

In 4 Appendices gibt uns der Verfasser Übersetzungen und Listen von *Nô*-Spielen aus der Zeit vor ZEAMI und von ZEAMI. Künftige Darstellungen dieses komplizierten Abschnittes der japanischen Literatur dürfen an O'NEILLS klärender Studie nicht vorbeigehen.

M. EDER.

Rackow Ernst. *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos.* Wohnraum, Hausrat, Kostüm. xii-54 pp. in fol. Mit 72 Taf. und 4 Abb. Wiesbaden 1958. OTTO HARRASSOWITZ. Preis : DM 40,—.

Diese Veröffentlichung des trefflichen Kenners der maghribinischen Dialekte und des Volkslebens zwischen Libyen und dem Atlantik sowie Meisters im Zeichnen kann man als eine der wertvollsten Darstellungen eines wichtigen Ausschnittes der maurischen Volkskultur bezeichnen. Gerade in diesen Tagen vollziehen sich ja nach Abschluß der Kolonialzeit die größten Umwälzungen auf dem Gebiete der materiellen Kultur der orientalischen Völker. So hat der Verfasser noch vor Torschluß im nordwestlichen Winkel, der infolge der spanischen Besetzung „unterentwickelt“ geblieben ist, in der Stadt Tetuan wie in drei Landbezirken ein Bild des Ganzen zusammenstellen können. Wir sehen das Haus und seine Teile, den Hausrat und das Kostüm, wie es heute noch üblich ist, genau beschrieben und, was besonders wichtig ist, mit der vulgärarabischen Bezeichnung

in mustergültiger, alle Aussprachenuancen wiedergebender Umschrift nebst den schönen Zeichnungen und Photographien, die jedes Stück anschaulich machen. Das Gleiche gilt für die Landbezirke in der Bergwelt des Rif mit seiner Baumkultur und Kleinviehzucht. Die Satteldachhäuser, die merkwürdigerweise gar nicht durch das Klima, sondern durch alte Gewohnheiten bedingt sind, die Boote für die Küstenschifffahrt, alles findet exakte Beschreibung nebst Angabe weiterer Verbreitung, Herkunft usw. Im Bezirk Qsar el kbîr, den ich 1953 besuchte, fand der Verfasser die noch vor hundert Jahren als Zeltbewohner bekannten Araber des Stammes der Hloṭ vor, die das Haus heute noch als *haima* „Zelt“ bezeichnen, sowie auch dessen Teile noch gleich wie die der Zelte benannt werden (p. 41). Verschiedene Volksbräuche bei Hochzeit, Beschneidung usw. bleiben ebenfalls nicht unerwähnt. Die Zeichnungen geben vieles wieder, das auf Lichtbildern gewöhnlich verdeckt wird, z. B. die verschiedenen Phasen der Turbanwindung usw. Dem Verfasser gebührt der Dank aller, die sich mit der Volkskunde islamischer Kultur befassen.

ERNST BANNERTH.

Berque Jacques. *Structures sociales du Haut-Atlas.* (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) v-466 pp. in 8°. Avec 15 pl. Paris 1955. Presses Univ. de France.

Als profunder Kenner des islamischen Rechtes wie der Berberdialekte hat der Verfasser ein erschöpfendes Werk über die Volksgruppe der Seksawa im Hochatlas südlich von Marrakesch zustande gebracht. Etwa zwölftausend Köpfe stark gehören sie zu den Schluß Südmarokkos und haben in ihrer Bergheimat ganz dem berberischen Volkscharakter entsprechend ihre Individualität gut zu bewahren gewußt. Der Verfasser gibt zuerst eine genaue Schilderung der Landschaft mit ihrer Vegetation, ihren landwirtschaftlichen Möglichkeiten und ihren Menschen, deren Physiognomien er zeichnerisch prachtvoll wiedergegeben hat (Taf. 4). Es folgt dann die Struktur der Stammeseinteilung und Verfassung (pp. 3-120). Vor allem interessieren den Ethnologen die ins Einzelne gehenden Angaben über Magie (p. 129), den Jahresfestkreis mit den typischen berberischen Agrarkulten, Dämonen Austreibung (p. 235) usw. Das religiöse Leben unter der Herrschaft des islamischen Monotheismus und dem Heiligenkult (pp. 239 ff.) wird treffend als Synthese der Hochreligion mit volkstümlichen Bedürfnissen charakterisiert. Vor allem trifft dies auf das Rechtsleben zu. Als Jurist und genauer Kenner des mālikitischen Fiqh weist der Verfasser darauf hin, daß diese Rechtsschule mit ihrem Opportunismus der Erhaltung alten berberischen Gewohnheitsrechtes geradezu entgegenkam (pp. 244 ff.). Er sagt über Volkstumsgrenzen zwischen Arabern und Berbern in Marokko, daß sich hier viele Überschneidungen finden (pp. 444 ff.). Das Werk schließt mit einem Ausblick auf die Zukunft, welche Archaisches wie Modernes zu neuer Synthese führen kann.

ERNST BANNERTH.

Charles-Picard Gilbert et Colette. *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal, III^e siècle avant Jésus-Christ.* 271 pp. in 8°. Paris 1958. HACHETTE.

Quand FLAUBERT entreprit d'écrire, il y a un siècle, le célèbre roman carthaginois qui reçut, sous sa forme définitive, le nom de *Salammbô*, il fit des études étendues pour pouvoir donner une description précise du milieu. Cependant, il constata de graves lacunes dans la documentation, difficulté à laquelle il savait parer habilement par de larges emprunts à la Bible et à la littérature classique, mais surtout en esquivant toute précision gênante sur les objets et les détails familiers (cf. p. 7). Depuis lors, la tradition écrite ne s'est pas beaucoup enrichie ; « l'épigraphie punique est abondante, mais d'une désespérante sécheresse » (p. 7), et l'archéologie aussi, malgré ses progrès très considérables, est encore loin de fournir une image complète de la vie quotidienne punique telle que nous la possédons, par exemple, de la civilisation romaine du I^{er} siècle après Jésus-Christ, grâce aux ruines de Pompéi (cf. pp. 7-13). La tâche des deux auteurs, auxquels la probité scientifique interdisait de masquer les lacunes de la documentation par un style brillant, n'était donc pas du tout facile ; ils risquaient de décevoir un public qui s'est fait une certaine

idée de la civilisation carthaginoise d'après le roman mentionné ci-dessus (cf. p. 251). Néanmoins, ils se sont acquittés de cette tâche d'une façon exemplaire. Sans jamais se passer d'une documentation détaillée — les centaines de références qu'on trouve dans les notes à la fin du livre (pp. 257-271) font preuve d'une érudition considérable — et tout en avouant partout, où il le faut, le manque de documents positifs, ils ont réussi à brosser un tableau très vivant de la vie carthaginoise. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les sept chapitres qui, après un bref aperçu de l'histoire de Carthage (pp. 15-21), forment le corps du livre (pp. 23-250) : Ch. I : La ville (pp. 23-55) ; Ch. II : La société carthaginoise. Les classes dirigeantes (pp. 57-99) ; Ch. III : Les classes populaires. L'industrie. Le problème social (pp. 101-127) ; Ch. IV : Actes quotidiens (pp. 129-164) ; Ch. V : Commerçants et commerce (pp. 165-189) ; Ch. VI : Diplomatie, marine, armée (pp. 191-212) ; Ch. VII : Grands voyages (pp. 213-250). On constatera même qu'on y trouve plus que le titre ne promet : non seulement une description de la vie du III^e siècle avant Jésus-Christ, mais son développement depuis les débuts de la colonisation phénicienne en Afrique du Nord jusqu'à la chute de Carthage et même jusqu'aux temps de la domination romaine.

Si on veut relever quelques détails particulièrement intéressants, on a l'embaras du choix. Qu'on lise, par exemple, les pages instructives sur l'aristocratie terrienne (pp. 81-99), sur l'industrie (pp. 101-117) ou sur le périple d'Hannon qui, au V^e siècle av. Jésus-Christ, arriva jusqu'au Cameroun (pp. 228-239), maigre récit commenté avec beaucoup de sagacité. Pour le domaine de la religion, M. CHARLES-PICARD avait surtout, pour base de son exposé (pp. 63-81 et passim), son livre sur les religions de l'Afrique antique (cf. *Anthropos* 51.1956, pp. 361-363), en y ajoutant, çà et là, des suppléments (voir, par exemple, p. 261, note 15, un résumé des discussions les plus récentes sur le terme sacrificiel *molk* ; cf. *Anthropos* 53.1958, pp. 772-774, 782, 804-805). Quelquefois, les interprétations des faits religieux sont sujettes à caution ; ainsi, le terme « magique » est, l'une ou l'autre fois, employé un peu à la légère (pp. 64, 72), et la manière de caractériser la religion punique, d'opposer la mentalité phénicienne (et sémitique en général) à la grecque (pp. 63, 67, 68-69) paraît quelque peu sommaire. En revanche, les auteurs ont très bien caractérisé les différences entre la colonisation phénicienne et grecque (pp. 24-25, 168-179 ; il n'est pas sans intérêt de savoir que « l'Etat punique ne couvrit jamais plus de 40 à 50 000 kilomètres carrés, à peine plus du dixième de l'Afrique romaine » [p. 187 ; cf. aussi p. 213], et c'était déjà une extension extraordinaire, comparée à celle des autres colonies phéniciennes, qui n'étaient que de simples comptoirs, pp. 24-25), les faiblesses intérieures de l'Etat carthaginois et les causes de sa chute (pp. 60-61, 122-127, 168-189 passim, 195-212 passim, 250, 251-253). Tout en constatant la stérilité de l'art punique, et malgré le jugement sévère porté sur la religion punique (cf. pp. 68-69, 253), ils relèvent « l'étonnante vitalité de la race punique » dans l'histoire politique et religieuse ; d'où il suit que « le bilan de Carthage... [est] austère, mais moins négatif qu'il ne semble d'abord » (p. 251 ; cf. aussi pp. 77-81, 251-253).

JOSEPH HENNINGER.

Berque Jacques. *Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle*. (Ecole pratique des Hautes Etudes, 6^e section, Le monde d'outre-mer passé et présent, Etudes, 3.) 87 pp. in 8^o. Avec 5 pl., 3 fig. et 4 cartes. La Haye 1957. MOUTON & Co.

Nach den Darstellungen LANES, WINKLERS, BLACKMANS und vor allem AYROUTS gibt der bekannte Berberologe einen vorzüglichen Einblick in das Leben eines Dorfes im westlichen Nil-Delta, wie es sich heute darbietet. Nach zweijährigem Aufenthalt in Sirs al-Layyân, ausgerüstet mit ausgezeichneten Kenntnissen der Sprache und des Islam hat der Verfasser aber auch die heutige Novellen- und Romanliteratur in arabischer Sprache herangezogen, die, von Sprößlingen des ägyptischen Dorfes geschrieben, manchen Stimmungsgehalt im Leben des Fellachen sehr gut wiedergibt.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse werden zuerst behandelt (pp. 1-34), dann folgt die rituelle Sphäre mit ihren Festen im Jahreskreis, den in islamischen Siedlungen nie fehlenden Heiligengräbern und dem damit verbundenen Kult und der im Islam nicht zu unterschätzenden Familienliturgie (pp. 35-46). Sodann bringt der Verfasser ausrei-

chende Angaben über die allen Dörfern Ägyptens eigentümlichen Sippengruppierungen, die sich im ökonomischen wie im sozialen Sektor stark auswirken. Die Volkspoesie, noch immer geschätzt und reich, findet ebenfalls verständnisvolle Behandlung (pp. 71 ff.).

Genau wie es im Landleben Europas schon längst der Fall ist, erlebt auch die Fellachensiedlung ihre starken Veränderungen durch den Einbruch des modernen Städtelebens. Hygiene und Bildung drängen sich zwischen Magie und alt-islamische Lebensansicht. Wie man überall feststellen kann, geht der neue Reformislam, in seiner puritanischen Religionspraxis und der Anpassung an die heutige nationale und soziale Tendenz mit der Technisierung des öffentlichen Lebens Hand in Hand. Wie ich selbst in der Nähe jenes Ortes bemerkte, halten sich einige Zauberriten, wie z. B. die Zärbeschwörung, immer noch zäh im Dorf.

ERNST BANNERTH.

Himmelheber Hans. *Negerkunst und Negerkünstler.* Mit Ergebnissen von sechs Afrika-Expeditionen. (Bibliothek f. Kunst- u. Antiquitätenfreunde, 40.) VIII-436 pp. in 8°. Mit 370 Abb. und 16 Farbtaf. Braunschweig 1960. KLINKHARDT & BIERMANN. Preis : DM 56,—.

Es war ohne Zweifel ein sehr glücklicher Gedanke des Verfassers, „auf einer eigenen Expedition afrikanische Schnitzkünstler aufzusuchen, sie zu befragen und bei der Arbeit zu beobachten“. Hatte man vordem in erster Linie den Produkten der Schnitzkünstler sein Augenmerk zugewandt, so stehen jetzt auch die Produzenten im Scheinwerferlicht des Interesses. Seit dem Erscheinen des Büchleins „Negerkünstler“ im Jahre 1934 verfolgte der Verfasser im Verlauf weiterer Expeditionen zielbewußt diesen Weg, und als Ergebnis seiner Bemühungen halten wir das Buch „Negerkunst und Negerkünstler“ in Händen.

Die Aufgaben, die sich der bildende Künstler in Afrika stellt, sind zunächst die praktischen, d. h. religiösen Zwecken dienenden Masken und Figuren, sodann mit ästhetischen Absichten verbundene kunstgewerbliche Gegenstände und schließlich auch gelegentliche Proben einer reinen, d. h. zwecklosen Kunst. Im Zuge der Akkulturation hat sich von diesen drei Aufgabenbereichen eigentlich nur das Kunstgewerbe behaupten können und zwar insoweit, als es sich unter weißer Planung und Hilfe zu einer Art Fremden- und Andenkenindustrie weiterentwickeln konnte. Symptomatisch für eine solche Entwicklung wäre z. B. der Ausstellungs- und Werkstättenbetrieb in der „Künstlerstraße“ in Foumban (Mittelkamerun) zu nennen.

„Wer sind die Künstler“ — fragt HIMMELHEBER —, „die diese Werke erschaffen ? Sind es Handwerker, oder Künstler in unserem Sinne, die aus innerem Antrieb schaffen ? Wie erlernen sie ihre Fertigkeit, wie betreiben sie ihr Gewerbe — arbeiten sie auf Vorrat oder nur auf Bestellung, lassen sie sich ihre Werke bezahlen oder arbeiten sie nur im Dienste ihrer Geheimbünde und Häuptlinge, erhalten sie Weisungen von den Priestern ? Welche Werkzeuge verwenden sie, wie behandeln sie das Holz ? Wollen und können sie Porträts darstellen, oder einen bestimmten Gesichtsausdruck ? Weshalb sind die Negerplastiken stets unbewegt, und weshalb sind sie so falsch proportioniert ? Wie verhält sich das Publikum zu Kunst und Künstler ? Gibt es auch Kunstwerke, die nur um der Schönheit willen erschaffen werden, oder hat jede Negerplastik eine praktische oder religiöse Bedeutung ?“ Das sind die Fragen, die sich HIMMELHEBER stellte und die er in den beiden Abschnitten „Der Künstler“ und „Bindung und Freiheit“ zu beantworten sucht. Es ist schwierig, eine allgemein gültige Antwort auf jede dieser Fragen zu finden. Groß sind die landschaftlich und kulturell bedingten Verschiedenheiten in der Kunst, und Verallgemeinerungen wären auch hier nur von Übel. Dieser Gefahren war sich auch HIMMELHEBER bewußt. Mit dem Abschnitt „Die Zukunft der Negerplastik“ beendet er seinen immer noch zu knappen Überblick.

Sind es Künstler oder Kunsthandwerker ? Das ist oft die Frage, die wir uns bei Betrachtung ihrer Werke stellen. Innerhalb eines Stammes ist zumeist eine große Einformigkeit der Kunst die Regel. Jeder Stamm hat seinen Stil, und der „Künstler“ hat sich ziemlich streng an die von diesem Stammesstil vorgeschriebene Form zu halten.

Er schafft im Geist der Tradition. Jedenfalls ist die Beschränkung seiner „künstlerischen Freiheit“ groß, auch erwartet man vom „Künstler“ kaum eine individuelle Schöpfung (obwohl sie auch gelegentlich bei wahren Künstlern in Erscheinung treten mag). Es wird manchmal von Künstlern gesprochen, wenn zugestandenermaßen eigentlich nur von jungen Männern oder von Angehörigen einer Handwerkerkaste, etwa von Schmieden, die Rede ist. Der Begriff „Künstlertum“ ist jedenfalls ein weitgespannter Begriff. Wenig überzeugt die Meinung HIMMELHEBERS, daß die unnatürliche Proportionierung afrikanischer Figuren — großer Kopf, relativ kurze Beine — auf einen „perspektivischen Irrtum“ zurückzuführen sei. Da wirken die Ausführungen KATESA SCHLOSSERS zu diesem Thema doch weitaus überzeugender! Viel Problematisches birgt auch die Frage der „Porträtähnlichkeit“. Zumindest werden wir von unserem Standpunkt aus in den meisten Fällen kaum eine Porträtähnlichkeit feststellen können, wenn wir von den die Persönlichkeit kennzeichnenden Details (Schmuck, Narben, Hoheitszeichen etc.) absehen wollen. Die Aussagen eingeborener Künstler sind da mit Vorsicht aufzunehmen. Sagen nicht auch Kinder von ihren Zeichnungen: „Das ist der oder jene“, und sind nicht auch sie von der Porträtähnlichkeit ihrer „Kunstwerke“ überzeugt? Durch die Entdeckung der „Primitiven Kunst“ — die im Grunde genommen mit dem Begriff „primitiv“ wenig mehr zu tun hat — seitens eines PICASSO, VLAMINCK, DERAINE und MATISSE wurde die „Kunst der Primitiven“ aus ihrem ethnographischen Milieu herausgehoben und einer ästhetischen und psychologischen Betrachtungsweise unterstellt. Dabei werden Kunstwerke miteinander verglichen und auf eine Stufe gebracht, die einfach nicht miteinander zu vergleichen sind, da sie völlig verschiedenen historischen Voraussetzungen entspringen.

Den zweiten Teil seines Buches überschreibt HIMMELHEBER mit dem Titel „Die schnitzenden Negervölker Afrikas“. Begonnen wird bei den Sudanvölkern, wobei Bambara, Senufo, Dogon, Bobo und Mossi zu einer „Kunstgruppe“ zusammengefaßt werden. Dabei wird auch der sogenannten „altnigritischen Kultur“ gedacht, d. h. obige Kunstgruppe wird ihr zugesprochen. „Der altnigritischen Kultur ist auch ein besonderer Stil der Plastik eigen, bei dem die Figuren gegenüber den geduckten, verkürzten Bildungen der sonstigen Negerplastik ‚in die Länge gezogen‘ scheinen.“ Gewiß: das trifft in manchen Fällen zu, in vielen aber auch nicht, wovon man sich bei HIMMELHEBER selber leicht überzeugen kann. Wo aber liegen die Grenzen zwischen der altsudanischen oder altnigritischen und der neusudanischen Kultur? Das Schnitzen soll in der altnigritischen Kultur eine Angelegenheit der jungen Männer sein, in der jung- oder neusudanischen Kultur aber eine Angelegenheit der Kasten bildenden Schmiede. Beide Kulturkreise überschneiden sich in der angeführten Kunstgruppe der Bambara, Senufo, Dogon usw., die selbst wiederum jedes für sich ihre stilistischen Eigenheiten besitzen. Die Scheidung der afrikanischen Kunst in zwei Stilprovinzen oder Stilkreise — langgezogener sudanischer Stil und westafrikanischer (bei HIMMELHEBER mitunter auch westatlantischer genannt) gedrungener Stil — in Anlehnung an den altnigritischen und westafrikanischen Kulturkreis verschließt uns den Blick für die historische Problematik der afrikanischen Kunst und sollte fallengelassen werden. An der nördlichen (sudanischen) Herkunft auch der sogenannten „westafrikanischen Kunst“ ist kaum zu zweifeln, und die Tatsache, daß ein Großteil der afrikanischen Kunst im Sudan verloren ging und in der Hyläa als sekundärem Siedlungsraum ein Rückzugsgebiet gefunden hat und uns so erhalten blieb, hat seine historischen Gründe. — Nur gelegentlich werden wir in dem Buche an die Bedeutung der sogenannten „höfischen Kunst“ erinnert, wie auch aus den zahlreichen, von den sudanischen Reichsbildungen ausgehenden Impulsen auf die Kunst manches herauszuholen gewesen wäre. Einen in diesem Rahmen sich bewegendem Hinweis gibt HIMMELHEBER, wenn er z. B. meint, daß nach dem Verfall der Benin-Kunst weitgehend hölzerne Plastiken an die Stelle der Bronzen getreten waren und von diesen manche stilistische Eigenheiten erhielten, ähnlich wie dies z. B. auch bei der Kunst des Kameruner Graslandes leicht nachgewiesen werden kann. Da eben von der Benin-Kunst die Rede war, sei nur am Rande vermerkt, daß HIMMELHEBER bei der Aufzählung der größten Benin-Sammlungen Wien vergessen hat, obwohl das Wiener Völkerkunde-Museum immerhin über eine recht beachtliche Benin-Sammlung verfügt, die nach SCHWEEGER-HEFEL (Afrikanische

Bronzen) gleich hinter der Sammlung im Britischen Museum (London) zu stehen kommt.

Das von HIMMELHEBER in diesem Buche vorgelegte Bildmaterial ist erstaunlich und zeugt für eine sehr intensive Sammeltätigkeit auf diesem Gebiet. So sehr sich HIMMELHEBER in der Beschreibung der Negerkünstler verdient gemacht hat und Neuland eroberte, so sehr blieb er bei der Beschreibung der Negerkunst in den alten Bahnen stecken.

WALTER HIRSCHBERG.

Krieger Kurt. *Geschichte von Zamfara*, Sokoto-Provinz, Nordnigeria. (Baessler-Archiv, Beiheft 1, N. F.) 147 pp. in 8°. Mit 12 Abb. und 1 Kt. Berlin 1959. DIETRICH REIMER. Preis : DM 14,—.

Auf der Grundlage einer Anzahl von Quellen, die noch unveröffentlicht, unbearbeitet oder wenig bekannt sind, setzt der Verfasser in der vorliegenden Abhandlung seine mit dem Aufsatz „Zur Geschichte von Zamfara“ (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin — Institut für Orientforschung — Veröffentlichung Nr. 26) begonnenen Bemühungen fort, die geschichtliche Entwicklung des sogenannten Hausastaates Zamfara in ihrem chronologischen Ablauf und ihren Kausalzusammenhängen zu erfassen.

Ausgehend von einem größeren Hausamanskript aus dem Besitz des vorletzten Zamfaraherrschers, das er jedoch nur in Gestalt der von seinem heutigen Besitzer MALAM SULE angefertigten Transkription einsehen konnte, hat KRIEGER unter ständigem Vergleich mit anderen wertvollen einheimischen Aussagen der erwähnten Arten eine lückenlose Liste der Herrscher von Zamfara geliefert, von dessen legendärem, vermeintlich um 1300 n. Chr. anzusetzenden Ursprung bis hinauf zur Gegenwart. Um diese Liste rankt sich die innere Geschichte des Staates Zamfara und seiner Beziehungen zu anderen politischen Gebilden in Sahara und Sudan.

Dem Abschnitt über die innerpolitische Entwicklung Zamfaras hat KRIEGER ein „Entdeckungsgeschichte“ genanntes Kapitel vorangeschickt, in dem die drei Phasen des Bekanntwerdens Zamfaras in der Welt der Araber und Europäer an Hand reicher, von ihm systematisch geordneter Literaturaussagen kritisch behandelt werden. Das Hauptstück der Arbeit zeichnet sich ebenfalls durch einen breit angelegten kritischen Vergleich der in den Manuskripten gebotenen Daten mit den Angaben der Fachpublikation aus. Auch dabei hat der Verfasser sich eine ansehnliche Fülle bisher wenig beachteter Materialien zugänglich zu machen und diese mit der einheimischen Dokumentation zu einem Ganzen zu verarbeiten gewußt.

Dieser Hauptteil der Arbeit wird durch „einige allgemeine Bemerkungen über die Gesamtgeschichte der Hausaländer“ eingeleitet, bei denen der Verfasser dank einer weiteren von ihm erschlossenen Manuskriptquelle eine im wesentlichen bisher unbekannte Version der Entstehung von Hausa bietet. Ihr folgt eine Gegenüberstellung der in Manuskripten und Publikationen enthaltenen, in ihrem Kern übereinstimmenden Aussagen der Hausa zur Frage der Entstehung von Zamfara. (Der in diesem Zusammenhang im Ms. *Asalin Zamfara* genannte König Ari von Gobir ist in der Liste der Herrscher dieses Hausastaates, welche in den „Documents scientifiques de la Mission TILHO“, II, 469 ff. verzeichnet steht, nicht enthalten. Sie enthält dafür jedoch den von KRIEGER aus G. A. KRAUSES Hausa-Handschriften im gleichen Sinne zitierten Dalla als den 24. Gobirkönig. Auf Grund dieser Angabe wäre es u. U. möglich, für die Geschichte von Zamfara einen weiteren „Festpunkt“ zu erhalten. Die an Hand der geschichtlichen Daten, wie sie TILHOS Werk bietet, gegebene chronologische Berechnung vermöchte indes wohl kaum auszureichen, um die Zamfargeschichte gegen A. D. 1300 oder gar gegen A. D. 1200 [p. 25, Anm. 49/ C. R. NIVEN] beginnen zu lassen. [Dabei wäre auch zu bedenken, daß die bei TILHO aufgeführte Liste der Könige von Gobir noch einen weiteren Dalla — als 29. Herrscher — nennt.] Eine andere Aussage des Manuskripts *Asalin Zamfara*, welche in der „Vorgeschichte“ Zamfaras Beziehungen zu der Gegend des nachmaligen Hausastaates Kano erkennen läßt [p. 21], besitzt insofern einen ganz besonderen Wert, als sie u. a. die in der sogenannten *Tobastaka* oder *Abutar Wasa* des Hausasudan zum Ausdruck gelangenden alten Verwandtschaftsbeziehungen zwischen diesen beiden Staaten ursäch-

lich erklärt.) An diese übersichtlich gegliederten einleitenden Abschnitte, welche dem Leser ein eindrucksvolles Bild der Forschungssituation und ihrer Problematik bieten, schließt sich das mehr als hundert Seiten umfassende Hauptstück der Abhandlung mit den verschiedenen Quellen entnommenen Berichten über die 54 Herrscher von Zamfara, gefolgt von einer „Genealogie“, einem umfangreichen Literaturverzeichnis und einem Register der Orts-, Stammes- und Ländernamen sowie der Hausa-ausdrücke. Den Abschluß bildet eine übersichtliche Skizze, welche die im Text vorkommenden Ortsbezeichnungen und — außer anderen — die Grenzen der Verbreitung der Zamfara enthält.

H. SÖLKEN.

Lebeuf Annie M.-D. *Les populations du Tchad* (Nord du 10^e parallèle). (Monographies Ethnol. Africaines.) 130 pp. in 8°. Avec 1 carte. Paris 1959. Presses Univ. de France. Prix : 10 NF.

In diesem neuen Band der „Monographies Ethnologiques Africaines“ gibt die Mit-Autorin von „La civilisation du Tchad“ (Paris 1950) eine Übersicht über die Ethnographie dieses seit alter Zeit wichtigen Gebietes zwischen Weiß- und Schwarz-Afrika. Sie sagt nichts aus über die archäologischen Befunde der von M. GRIAULE und J.-P. LEBEUF gemachten Grabungen (vgl. *Journal de la Société des Africanistes* 1948 und 1951) und greift auch nicht in die Diskussion ein über die sagenhaften So oder Sao, die alten Bewohner dieses Gebietes (vgl. H. SÖLKEN, *Anthropos* 53, 1958, pp. 877-900). Trotz der bekannten älteren Beschreibungen von BARTH und NACHTIGAL und der neueren Forschungen von LE COEUR, LEBEUF, LUKAS, URVOY u. a. sind unsere Kenntnisse von diesen fast völlig islamisierten Völkern noch sehr lückenhaft, besonders was ihre Soziologie und geistige Kultur betrifft. Über die Geschichte und die Organisation der alten Reiche Kanem, Kotoko, Baguirmi, Ouadai sind durch arabische Quellen und einige neuere Untersuchungen einige Daten bekannt geworden. Die vielen Kriegszüge und Sklavenjagden der vergangenen Jahrhunderte machen heute eine saubere ethnographische Scheidung dieser stark gemischten Stämme zu einer äußerst schwierigen Aufgabe. Dazu kommt, daß es sich hier um eine Kontaktzone zwischen negerischen Ackerbauern, nilotischen Hirten, Berber- und Araberstämmen handelt. Es wäre wünschenswert, wenn in Monographien dieser Art, die den Stand der Forschung darstellen wollen, noch systematischer auf die Lücken und auf die für die nächste Zeit notwendigsten Untersuchungsprojekte hingewiesen würde.

HUGO HUBER.

Kronenberg Andreas. *Die Teda von Tibesti*. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 12). Hrsg. WILHELM KOPPERS, unter Mitwirkung von ROBERT HEINE-GELDERN und JOSEF HAEKEL. XIII-160 pp. in 8°. Mit 17 Taf. und 1 Kt. Horn-Wien 1958. Verlag FERDINAND BERGER.

Die im Jahre 1955 an der Wiener Universität approbierte Dissertation „Die Teda von Tibesti“ liegt nun in gedruckter Form vor. Das Material zu vorliegender Arbeit sammelte der Verfasser im Verlauf einer Studienreise (Dezember 1953 bis Ende Mai 1954) durch Tibesti, an der auch noch der Archäologe und Geograph HANS WEIS und OTTO BIEBER teilnahmen. In dieser Studie wird in erster Linie dem gesellschaftlichen, rechtlichen und religiösen Weltbild die Aufmerksamkeit geschenkt; hinsichtlich der materiellen Kultur der Teda wird auf LE COEUR verwiesen, der in seinem „Dictionnaire“ die materielle Kultur der Teda behandelt hat. In diesem Zusammenhang wäre vielleicht auch PETER FUCHS zu erwähnen, dem wir einige Bemerkungen über die materielle Kultur der Teda und gleichfalls eine schöne Sammlung von den Teda aus letzter Zeit verdanken (cf. PETER FUCHS, Über die Tubu von Tibesti. *Archiv für Völkerkunde* 12, 1956, pp. 43 ff.).

Die Arbeit unseres Forschers geht weit über den Rahmen einer gewöhnlichen Materialpublikation hinaus. Dafür zeugt der Abschnitt „Islamischer Einfluß und Synkretion vorislamischer Vorstellungen“, die sich auf „Heiligenlegenden und -kulte“, auf „Weltbild, Reste der vorislamischen Religion der Teda und alte Kulte“, auf „Verschie-

dene magische Vorstellungen und Praktiken“ und auf „Opfer und zeremonielle Mähler“ erstrecken. Für eine kulturhistorische Durchdringung der Arbeit zeugen weiter die Abschnitte über „Einige Strukturprinzipien der Teda-Kultur“ und die „Kulturhistorischen Ausblicke“. Zu erwähnen wären noch Literaturverzeichnis und Index.

Als Zielpunkt seiner Forschungen schwebte dem Verfasser eine „Ethnogenese“ der Teda vor Augen. Nach Abzug aller greifbaren fremden Einflüsse auf die Teda gelangte KRONENBERG zu einem vorläufig nicht weiter auflösbaren Rest, die „Pseudoautochthonen“. (Der Terminus spricht für die Vorsicht des Verfassers.) Diesem „Rest“ werden Bodenbau, megalithische Erntedankopfer, Agrarkulte sowie Transhumantismus mit Ziegen, Schafen und Eseln, Beziehungen zu Mond und Sonne und Rundhäuser aus Steinen zugeschrieben. Die Darstellungen von Streitwagen auf Felszeichnungen in Tibesti könnten ein Wegweiser für die Einflüsse historischer Völker aus dem Mittelmeergebiet sein. Deutlicher heben sich dagegen einige christliche Spuren etwa aus der Zeit des 3. bis 7. Jahrhunderts ab. Die entscheidenden Völkergruppierungen und Völkerwanderungen erfolgten in diesem Raum jedoch erst im 9. Jhdt. In dieser Zeit entstanden auch die Kanuri, die „durch eine Verschmelzung der Tubu mit der eingeborenen Bevölkerung Kanems, den Sö, zu erklären sind“. Um das 9. Jhdt. brachten vermutlich die Arna (Araber ??) das Kamel nach Tibesti — ein ohne Zweifel das ganze Hochland revolutionierendes Ereignis! Im 15. und 16. Jhdt. erfolgte auf Grund besonders günstiger klimatischer Verhältnisse aus den Südgebieten die Einwanderung der rinderzüchtenden Daza-Clans, die später dann wieder nach Kanem auswanderten. Erst aber im 17. Jhdt. formte sich das heutige ethnische Bild Tibestis heraus. Es erfolgte die Einwanderung von Clans aus Borku, Ennedi, den Gegenden nördlich des Tschadsees sowie aus dem Fezzan und aus Kufra. Besonders wichtig ist die Einwanderung der Tomagra (des den Häuptling stellenden Clans aus Bornu). Sklavenhandel und Sklavenjagd werden durch die Araber verstärkt, und es erfolgen die Bildung neuer sozialer Klassen und die Vernegerung der Teda. Ab 1800 islamisieren die Senussi oberflächlich das Land.

Um mit den Worten KRONENBERGS zu sprechen, scheint die „Ausbildung der Teda in ihrer heutigen Form kaum älter als 400 Jahre“ zu sein, und die Versuche, die heutigen Teda als die troglodytischen Aethiopier HERODOTS oder als die Garamanten anzusprechen, müssen als verfehlt angesehen werden. Für diese klare Feststellung ist KRONENBERG zu danken, denn sie hilft mit, vorschnellen Identifizierungsversuchen den realen Boden zu entziehen.

WALTER HIRSCHBERG.

Morant Adelrich. *Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas.* Aktuelle Fragen der Priesterbildung mit besonderer Berücksichtigung Kameruns. (Neue Zt. f. Missionswiss., Suppl., 8.) xxi-263 pp. in 8°. Schöneck/Beckenried 1959.

Weitausholend zu den materiellen, ethnischen und geistigen Voraussetzungen, versucht A. MORANT eine Methode darzustellen, die am besten geeignet wäre, eine tiefe, den Glaubensgeheimnissen wie auch den schwarzen Priesterkandidaten gemäße Anpassung in Lehre und Erziehung anzubahnen. Er schöpft aus verschiedenen Quellen. Selbst langjähriger Professor an einem kameruner Priesterseminar, stellt er einen umfangreichen Fragebogen auf (im Anhang abgedruckt), den er an einundvierzig Seminarien verschickte. Fünf wurden nicht berücksichtigt: Alger, Tunis, Oran, Rabat, Constantine; wobei die geographische Einheit auffällt. Sieben Häuser antworteten ihrerseits nicht: Amissano, Wiagha (Ghana), Benin, Gulu, Brazzaville, Domy, Pavanssey.

Wir erwähnen diese Einzelheiten gleich zu Beginn, um auf die grundsätzliche Schwäche dieses Vorgehens aufmerksam zu machen. Der Verfasser ist sich auch der Grenzen einer solchen Umfrage bewußt. Deshalb hätte es einer Interpretation der Antworten bedurft. Aber MORANT bleibt in der rein materiellen Wiedergabe stecken, was unvermeidlich zu recht verschwommenen Urteilen, ja geradezu zu Widersprüchen führt (cf. pp. 120, 122, 127, 163 etc.).

Ein weiteres Unbehagen stellt sich ein, das anläßlich eines unbefriedigend gelösten

Problems in der aktuellen Situation Schwarz-Afrikas von besonderer Wichtigkeit erscheint. *Audiat et altera pars*, heißt der alte Spruch römischer Gerechtigkeit. Die Fragebogen wurden durch die weißen Rektoren der betreffenden Seminarien beantwortet. Wir sind überzeugt, daß die Äußerungen auf entscheidende Probleme und das entsprechende Bild, das wir uns in großer Verantwortlichkeit von den Seminarien Afrikas zu machen haben, in wesentlichen Zügen anders ausgefallen wären, hätten die schwarzen Seminaristen oder wenigstens die schwarzen Priester selbst — die es ja zu befragen galt — antworten können.

Von diesem Standpunkt aus verunmöglicht ein grundsätzliches Mißbehagen eine positive Deutung dieses Buches. Auf Schritt und Tritt stößt man auf elegant verkleidete Kolonialismen geistiger und geistlicher Provenienz. So beurteilen wir z. B. die ganze wohlgemeinte Einleitung als einen Mißbrauch der Ethnologie, die zu beweisen dient, daß der Schwarze schließlich auch ein Mensch sei und seine Qualitäten habe. Als wir dieses Unterfangen einem Kongolesen unterbreiteten, bedankte er sich dafür! Eine wirklich positive, konstruktive Anleitung, wie ethnologisches Material im Unterricht der Philosophie und Theologie zu verwenden sei, findet sich nirgends. Auch da zeigt sich die Methode des Verfassers als unfähig, das Problem der Priesterbildung in seiner wahren Dramatik einerseits und in seinen philosophischen und theologischen Forderungen andererseits zu bewältigen. Die statistische Pragmatik läßt das große Thema verblassen. Alles erscheint wie am Schnürchen vor sich gegangen zu sein. Hätte der Verfasser es zu unternehmen gewagt, den Bibliotheksbeständen afrikanischer Seminarien nachzuspüren — wie große Forscher dies für vergangene Epochen tun (z. B. I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1958!) — wäre er der Wahrheit, d. h. dem tatsächlichen Stand der Bildung afrikanischer Priester weit näher gekommen als durch die geschliffenen Antworten der Rektoren. Gewiß hätte er dadurch der schwarzen Elite dann jenen Dienst erwiesen, dessen sie tatsächlich bedarf, nämlich den endlich fälligen Schritt zur afrikanischen Philosophie und Theologie — die Theorie ist uns nun seit dem 17. Jahrhundert geläufig, so daß wir sie laufend überhören. Das Buch hätte zudem die westliche Kirche über das Drama intellektueller Unterentwicklung (für die das westliche Bildungsprogramm verantwortlich ist) und die Gratsituation des Schismas afrikanischer „Intelligentia“ aufklären können. So aber ist es, bei aller gebotenen „Wissenschaftlichkeit“, ein bereits erstarrtes Manuale.

A. MORANT kündigt p. 202 eine weitere Arbeit über die Bildung afrikanischer Priester in religiöser und moralischer Hinsicht an. Wir möchten hoffen, daß diesmal der Afrikaner das entscheidende Wort miterhält.

GONSALV MAINBERGER.

Herzog Rolf. *Die Nubier*. Untersuchungen und Beobachtungen zur Gruppengliederung, Gesellschaftsform und Wirtschaftsweise. (Völkerkundl. Forschungen, 2.) 218 pp. in 8°. Mit 18 Taf., 1 Farbt. und 1 Kt. Berlin 1957. Akademie-Verlag. Preis: DM 37,—.

Das Ziel dieses Buches ist, die gegenwärtige, eigenartige Gruppengliederung der Nubier zu erklären „und die gesellschaftliche Ordnung, einschließlich der Störungen, welche sie erfuhr und noch erfährt, zusammen mit den wirtschaftlichen Voraussetzungen aufzuzeigen“. Eine eigene, während zweier mehrmonatiger Reisen gewonnene Kenntnis des Landes und der Nachbargebiete sowie die Kenntnis der einschlägigen Literatur sollen dazu verhelfen.

Nach einer eingehenden und auch überzeugend vorgetragenen Auseinandersetzung mit der Hypothese von E. ZYHLARZ entwirft der Verfasser „Ein neues Bild der nubischen Geschichte“ und gibt hierzu die entsprechenden „Belege, Erläuterungen und Beispiele“, wobei die vorwiegend rassengeschichtliche Betrachtungsweise des Verfassers für jeden Kulturwandel einen entsprechenden Bevölkerungswandel in Erwägung zieht bzw. voraussetzt. Die nubische Geschichte gibt reichlich Gelegenheit, sich dieser Methode zu bedienen; auch wird die Dialektgliederung der Gegenwart im Gegensatz zu ZYHLARZ nicht „mit ungesicherten Ereignissen in grauer Vorzeit, sondern in der geschichtlich nachweisbaren dreihundertjährigen Besatzungszeit“ erklärt. Erst im Mittleren Reiche erreichte

eine erste negerische Welle Nubien — wie überhaupt die für die Negerrasse ungünstigen klimatischen Verhältnisse Nubiens eine richtige Vernegerung der Nubier verhindert haben sollen. Die Gesellschaftsform (Familie, Sippe, Sklaven, Höhere Gesellschaftsordnung), Wirtschaftsweise und deren Beziehungen zur Gesellschaftsform (Anbau, Viehzucht, Fischfang, Handwerk, Handel) und Veränderungen und Störungen der Gesellschaftsordnung und des Bevölkerungsbildes (Abwanderung, Das südliche Nubien in der Mahdi-Zeit, Der Aswan-Damm, Seßhaftwerden von Nomaden) sind die weiteren Kapitel dieses Buches. Zum Abschnitt „Handwerk“ möchte ich nachträglich bemerken, daß meine seinerzeit in der „Großen Neuen Völkerkunde“ (Hrsg. von H. A. BERNATZIK) gemachte „Behauptung“, „die nubische Töpferei sei hoch entwickelt und werde sehr geschätzt“ bei FR. RATZEL (Völkerkunde, Leipzig 1888, Bd. 3, pp. 142-143) einen gewissen Rückhalt findet, wenn es dort heißt: „In Nubien bilden die Waren der Töpfer, welche offenbar direkt an die ägyptische Handwerkstradition anknüpfen, einen gesuchten Handelsartikel. Besonders gesucht bis nach Oberägypten hin sind die porösen tönernen Wasserkrüge (Aulleh), die aus feinem Nilschlamm verfertigt werden, um durch Verdunstung des beständig durchsickernden Wassers den Inhalt kühl zu erhalten.“

In der „Schlußbetrachtung“ gedenkt der Verfasser der aus dem Geschichtsverlauf sich ergebenden temporären Zugehörigkeit Nubiens zu benachbarten Großstaaten, deren Einflüsse immerhin, wenn auch nur in Relikten, da und dort erkennbar sind. Gemeint ist damit die Beeinflussung Nubiens durch das dynastische Ägypten sowie durch Napata und Meroë, ferner ist an die vorübergehende Zugehörigkeit Nubiens zum christlichen Mittelmeerraum gedacht, wobei Nubien sich als wichtiges Verbindungsglied zwischen dem koptischen Ägypten und dem christlichen Abessinien erwies. Gedacht wird ferner an die Einbeziehung Nubiens in die große Gemeinschaft des Islams sowie an die Einflüsse aus dem modernen Ägypten und an die Auswirkungen der europäischen und japanischen Exportartikel auf das einheimische Handwerk. Nach der Meinung des Verfassers lassen sich zwei unterscheidbare Sphären im nubischen Volkstum erkennen, einmal die männliche Sphäre, die durch „Weltoffenheit (zumindest soweit es die Welt des Islams betrifft) und Angleichung an den Lebenszuschnitt orientalischer Städte“ gekennzeichnet ist und zum anderen die weibliche Sphäre, die durch „Abgeschlossenheit, begrenzten Horizont, geringe Impulse von außen und damit zusammenhängendem Konservatismus“ ihre Charakterisierung erhält. „Wenn sich in nächster Zukunft“ — meint der Verfasser — „die Mehrzahl der heranwachsenden Mädchen der bisher weiblich-nubischen Sphäre entfremden und sich bildungsmäßig dem Niveau der Männer nähern sollte, dürfte dem endgültigen Verlöschen kultureller und sprachlicher nubischer Eigenständigkeit nichts mehr Einhalt gebieten“. Man erhält allerdings bei dieser etwas düsteren Prognose den Eindruck, als ob auf die Möglichkeiten einer schöpferischen Eigenproduktion des Nubierstums überhaupt nicht Bedacht genommen wurde. Sowohl die rassengeschichtliche als auch die kulturgeschichtliche Betrachtungsweise des Verfassers haben ihre mechanistischen Aspekte. — Schließlich finden wir noch im Anhang den begrüßenswerten Abdruck eines Kapitels aus der Handschrift „Beschreibung des Egypten Landes nach dem Zustand des Jahres 1664. Von einem reysenden Teutschen in Teutscher Sprach beschrieben. Von J. Michael Wansleben.“ Ein an die 800 Nummern zählendes Literaturverzeichnis am Ende spricht für die Belesenheit des Autors. WALTER HIRSCHBERG.

Cerulli Ernesta. *Peoples of South-West Ethiopia and its Borderland.* (North-Eastern Africa, 3.) *Ethnographic Survey of Africa* ed. by DARYLL FORDE. x-148 pp. in 8°. With 2 maps. London 1956. International African Institute. Price: 17s. 6d.

Die seit dem Jahre 1945 vom Internationalen Afrika-Institut in London herausgegebene Reihe „*Ethnographic Survey of Africa*“ gehört längst zum eisernen Bestand unserer ethnographischen Fachliteratur. Ihres ethnographischen Charakters wegen stellt sie in gewisser Hinsicht die Verbindung mit den wichtigsten Quellenwerken her, ist deren Exzerpt und Hinweis. Wie in den früheren Arbeiten, wurde auch hier der ethnographische Grundcharakter bei der Darstellung gewahrt. Als erstes gelangen aus

dem für das Verständnis der afrikanischen Kulturgeschichte so wichtigen Gebiet die Völker in Darfung und zwar die negride Ingassana-Mao-Gruppe zur Behandlung, die, wie die daran anschließende Suri-Surma-Mekan-Gruppe, wichtiges Material für die noch lange nicht gelöste und immer wieder Aktualität beanspruchende Nilotenfrage bedeutet, während im folgenden die Burji-Konso-Gruppe dem Kulturhistoriker bereits Einblick in das afrikanische Megalithikum gewährt. Diese drei soeben genannten Völkergruppen werden in dem Kapitel „Völker des äthiopischen Grenzlandes“ zusammengefaßt. Das zweite Kapitel, „Die Didinga-Longarim-Murle-Gruppe“ führt uns wieder an den Verband der nilotischen Völker heran, und das dritte Kapitel, „Die Völker am unteren Omo“ (Gelaba, Reshiat, Buma und Marle), zeigt uns Vertreter „megalithischer Kuschiten“ im Sinne MURDOCKS. Das vierte und letzte Kapitel trägt als Überschrift „Völker von Südwest-Äthiopien“ und ist den bereits stark mit negriden Elementen durchsetzten Sidamo-Völkern (Gimira-Maji, West-Sidamo oder Ometo und Sidamo-Darasa-Kambatta-Gruppe) gewidmet. Sprachliche, rassische und kulturelle Ähnlichkeiten mit der Sidamo-Gruppe gaben den Anlaß, die Darasa und Kambatta den Sidamo zuzurechnen. Bibliographie, Index und eine gute Übersichtskarte der „Völker Südwestäthiopiens und seines Grenzlandes“ beschließen den Band.

WALTER HIRSCHBERG.

Soret Marcel. *Les Kongo nord-occidentaux.* (Monographies Ethnologiques Africaines.) VIII-144 pp. in 8°. Avec 1 carte. Paris 1959. Presses Univ. de France. Prix : 1200 fr.

Comme le titre l'indique, cet ouvrage est consacré à la vie des Kongo nord-occidentaux. Groupements tribaux et sous-tribaux, anthropologie et démographie, histoire et traditions d'origine, données linguistiques et milieu physique, traits économiques, organisation sociale et politique, aspects culturels : voilà les principaux thèmes que développe l'A.

A l'expérience personnelle de l'A., il faut ajouter sa riche documentation. Celle-ci donne au lecteur l'impression de parcourir, en quelques pages, tous ce qui a été écrit sur les Kongo. Un autre mérite de l'A. est d'avoir souligné, dans tous les domaines presque, l'évolution des Kongo ; évolution qui « se fait avec lenteur, une sage lenteur qui leur permettra de s'adapter aux conditions matérielles et sociales de l'Afrique nouvelle, sans trop de heurts ni de bouleversements » (p. 115). Il est aussi de son mérite d'avoir distingué ce qui est propre aux Kongo et ce qui ne l'est pas. Un exemple : à la religion traditionnelle viennent s'ajouter des religions nouvelles et leur choc aboutit aux « synchrétismes politico-religieux ».

L'A. insiste enfin — et à bon droit — sur l'importance capitale de l'élément religieux dans la vie des Kongo. Car chez eux comme chez les Noirs en général, la « religion n'occupe pas telle ou telle place dans leur vie, mais tous les aspects de cette vie sont religion » (p. 90). Ainsi, ce qu'on a l'habitude d'appeler « superstitions » ne sera pas en marge de la croyance du Noir, mais fera corps avec l'ensemble de ses convictions.

Telles sont les grandes lignes de ce bel ouvrage, dont l'A. mérite de chaleureuses louanges. Il a embrassé tous les aspects de la vie des Kongo ; c'est cela qui l'a peut-être déterminé à demeurer sommaire sur plus d'un point. Il reste que le travail de M. SORET, avec sa bibliographie exhaustive, sera un guide précieux pour tout chercheur qui désire approfondir l'une ou l'autre question concernant les Kongo.

THOMAS KAMAINDA.

Müller Ernst W. *Le droit de propriété chez les Môngo-Bokôté.* (Traduit de l'allemand par HENRI PLARD.) (Ac. royale des Sc. col., Cl. des sc. mor. et pol., 9, 3.) 79 pp. in 8°. Bruxelles 1958.

Die Untersuchungen von E. W. MÜLLER entstanden innerhalb der Forschungen „zur Frühgeschichte des Eigentums“, die unter der Leitung von Professor H. TRIMBORN, Bonn, und mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft durchgeführt worden sind.

Die Bokôté gehören zu den Mongo, die südlich des Kongobogens in den Bezirken

von Coquilhatville, Ingende und Bolomba wohnen. Die Mongo sind eines der am besten bekannten Völker des Belgischen Kongo. So konnte sich der Autor auf eine Reihe von Publikationen stützen, die er mehr oder weniger gründlich auswertet. In den neun Hauptteilen seiner Arbeit bespricht der Autor den Begriff des Eigentums, die Eigentumsobjekte, die Erwerbung und den Verlust des Eigentums, das Erbrecht, die Beziehungen zwischen dem Familienrecht und dem Eigentum, die Eigentumsträger, das öffentliche Recht, den Schutz des Eigentums und den Inhalt des Eigentumsrechtes. Man erwartet darum, daß die vorliegende Arbeit einen grundlegenden Beitrag über die spezifische Eigenart des zentralafrikanischen Eigentumsrechtes liefert, zumal der Autor in dieses Gebiet eine Expedition unternehmen konnte. Mir scheint aber, daß er bei der Darstellung sich zu sehr von europäischen Rechtsvorstellungen leiten ließ. Wir können allerdings die uns geläufigen juristischen Termini bei einer derartigen Untersuchung nicht ganz entbehren, sollten aber doch mehr beachten, daß unsere differenzierte Rechtsordnung sich nicht ohne weiteres übertragen läßt auf eine afrikanische Kultur, die ihr eigenes juristisches System hat.

Die Untersuchung von E. W. MÜLLER liegt nur in französischer Übersetzung vor. Es läßt sich aus dem Grunde nicht entscheiden, ob die zum Teil recht unklare Durchformulierung einzelner Gedanken dem Autor oder dem Übersetzer zuzuschreiben ist. Vgl. z. B. p. 71 : „Les droits découlant de la propriété de toute nature sont assez considérables (en dépit des obligations sociales dont ils sont grevés, et qui découlent, soit du droit familial, soit de la morale). De plus, la valeur affective de ces droits est si importante qu'on peut attribuer à la totalité des stipulations relatives au droit des biens chez les Bokoté la qualification de „propriété““.

J. HUPPERTZ.

Chamla Marie-Claude. *Recherches anthropologiques sur l'origine des Malgaches.* (Mém. du Muséum National d'Histoire Naturelle, N. S. Série A, Zoologie, 19, 1.) 205 pp. in 4°. Avec 34 fig., 4 pl. et 18 tableaux. Paris 1958.

Madagaskar, die viertgrößte Insel der Welt, umfaßt ein Territorium, das größer ist als Frankreich, und wird von ungefähr 4 Millionen Menschen bewohnt. Die Bevölkerungsdichte schwankt zwischen 5 und 20-30 Personen pro Quadratkilometer. Die Madegassen stellen hauptsächlich eine dunkelhäutige, negroide Population mit deutlichem mongoliden Einschlag dar. — Die Verfasserin diskutiert zunächst die zwei wichtigsten Besiedlungstheorien, die sogenannte melanesische und die afrikanische. Um diese Fragen einigermaßen genau beantworten zu können, waren umfassende Untersuchungen und Vergleiche nötig, 1. zwischen Madegassen einerseits und Melanesiern und afrikanischen Negern andererseits; und 2. zwischen Madegassen und Indonesiern: Untersuchungen kranilogischer, somatologischer (einschließlich der Blutgruppeneaufnahme und der Verbreitung des Mongolenflecks) sowie pathologischer Art (Sichelzellenanämie).

Mit außergewöhnlicher Gründlichkeit wird das Material des Musée de l'Homme in Paris verarbeitet und mit den Untersuchungen anderer Autoren verglichen (pp. 19-184). In den Schlußbemerkungen (p. 185) führt die Verfasserin aus, daß sie auf Grund ihrer Resultate zur Annahme der Theorie der Besiedlung der Insel von Süd-Afrika aus neigt.

Das Werk enthält eine Fülle von interessanten anthropologischen und somatologischen Befunden und darauf basierenden Schlüssen und kann jedem bestens empfohlen werden, der sich über die hier behandelten Probleme zu orientieren sucht. R. ZDANSKY.

Ewers John C. *The Blackfeet. Raiders on the Northwestern Plains.* xviii-348 pp. in 8°. With 14 pl. and 3 maps. Norman 1958. University of Oklahoma Press. Price : \$ 5.75.

This is the forty-ninth volume in the excellent "The Civilization of the American Indian Series" which was begun in 1932 by the University of Oklahoma Press "for the purpose of reconstructing aboriginal, historical, and contemporary Indian life." Although this book on the Blackfeet of the northwestern plains is extremely interesting it is highly questionable whether any of these three purposes have been attained to any great degree. The very fact that the author begins with the 1806 slight contact by the LEWIS and

CLARK expedition with a small group of Piegan Indians (whom LEWIS mistook for Gros Ventres) and makes little effort to relate the Blackfeet to the other Algonkian-speaking tribes would indicate that very little of the "aboriginal and historical" will be found in his book. It is also astonishing to find that except for CLARK WISSLER none of the well-known researchers of the Plains Indians (LOWIE, KROEBER, COOPER et al.) is even mentioned in the Bibliography, let alone referred to in the text. Most suprising is the failure to link his study of the Blackfeet in the U. S. with the fine study of the Blackfeet in Canada by LUCIEN and JANE HANKS (cf. *Tribe under Trust*, Toronto 1950). This is all the more astounding as the Canadian Blackfeet not only represent the largest body of Blackfeet survivors but are also the most progressive. EWER's picture of present-day conditions among the Blackfeet in Montana appears almost jejune in comparison with the thorough analysis of the Canadian Blackfeet by HANKS.

It is possible, however, to gain some significant insights into the process of acculturation by "reading between the lines", so to say, for EWERS points up quite clearly the history of selective borrowing by the Blackfeet over a period of two hundred years of contact with the white man's ways. It is a chronological history of the Blackfeet effort to retain as much of its original cultural heritage as possible while pouncing upon and efficiently integrating certain utilitarian traits that served to make them the "terror" of the Northwest plains for a hundred and fifty years. The most instructive aspect of this process is the peculiar twist that the *recipients* give the borrowed traits. Take the gun for example. Indirectly at first and then directly the Blackfeet acquired the clumsy muzzle-loading flintlock from the English Hudson Bay Company and the French traders from Montreal. To make it more easily handable on horseback the Blackfeet cut off a half a foot from the barrel. Being inveterate buffalo hunters one would expect that they would now use the gun to hunt buffalo. But the single loading musket was less efficient than the native bow and arrow for this purpose. So they continued to hunt buffalo with the bow and arrow until the repeating rifle appeared on the scene much later. Only then did they shift to the gun for hunting buffalo. This in turn made them extremely efficient killers of that animal which was their "bread of life" and eventually led to its extinction and the tribe's misery and starvation. Another illustration can be gleaned from tobacco. The Blackfeet cultivated a crude kind of tobacco themselves but when the traders offered them a tobacco of better quality they discontinued growing their own and obtained all their tobacco in trade. Thus a trait that is already part of their culture is replaced not by a new trait but by a preferred variety of the same trait which brings in its train important changes in their way of life. Another significant example of selective borrowing can be seen in the large variety of metal objects that soon came to the Blackfeet in trade. This stone-age people soon learned the advantages of metal over stone and replaced their whole depository of stone tools and weapons with metal arrowheads, lance heads, knives for fighting and scalping, files for working pipestone, steels for kindling fire, kettles for cooking, axes for cutting firewood and *tipi* poles. Thus they continued to make their living exactly as they did before the arrival of the borrowed traits and simply changed from the stone age to the age of metal. Most enlightening in this process is the fact that with the metal weapons and utensils they were able to do the same things more efficiently. Thus the women now turned out superior types of parfleche and leather work than they had been able to produce with the stone tools. Probably the best example of selective borrowing was their eagerness to adopt certain aspects of Christianity while rejecting most of its moral code. Inspired by a number of peculiar circumstances the Blackfeet quickly decided that the religion of the "Black Robe" was a powerful war medicine and hastened to be baptized and profess Christianity. The missionaries soon detected this distortion and refused their pleas to be baptized. Thus after thousands of baptisms and many years of missionary work little impression had been made on the Blackfeet tribe's religious convictions as the Jesuit Father IMATA wrote in 1875 "the state of religion among the Blackfeet is about where it was when they first came under the notice of the white men."

The most amazing aspect of this acculturational process is the great amount and

variety of goods that were traded to the Indians. These articles came from all over the world. There were bells and mirrors from Leipzig, clay pipes from Cologne, beads from Venice, cloths from France, woolen goods and firearms from England, shell ornaments from the Bahamas, and of course, liquor. It is difficult to believe but despite this bewildering mass and variety of trade goods that came to the Indians, and despite the many changes effected in their lives, especially by the gun, the horse, liquor and the white man's diseases, the spirit and tenor of the Blackfeet way of life remained much as it had been before the advent of the whites. A deeper knowledge of the psychological aspects of selective borrowing as exemplified by the Blackfeet Indians throws much light upon the many problems involved in borrowing, acculturation, and diffusion.

SYLVESTER A. SIEBER.

Cazeneuve Jean. *Les dieux dansent à Cibola.* Le Shalako des Indiens Zuñis. (L'Espèce Humaine, 12.) 273 pp. in 8°. Avec 16 pl., 10 fig. et 3 cartes. Paris 1957. GALLIMARD. Prix : 1150 fr.

Das Kernstück dieses Buches bildet die Beschreibung und Interpretation der *Shalako*-Zeremonie der Zuñi in Neu-Mexiko, die der Autor im Jahre 1954 selbst beobachtet hat. Auf Grund der Monographien von F. CUSHING, M. C. STEVENSON, R. BUNZEL, R. BENEDICT u. a. sowie eigener Beobachtungen hat J. CAZENEUVE in einem ersten Teil (pp. 13-121) zunächst eine allgemeine Darstellung der Ethnologie der Zuñi gegeben. Besonders hervorzuheben ist die verdienstvolle Zusammenfassung der Expeditionen, die die Spanier unternahmen, um die sagenhaften Städte von Cibola zu entdecken, sowie die Beschreibung der heutigen Verhältnisse in der Zuñireservation, die dem Verfasser sehr vertraut sind. Zu der Nennung von *Awonawilona* als Schöpfer (p. 68) sollte man R. BUNZEL, Introduction to Zuñi Ceremonialism (Bur. Am. Ethn. Ann. Rep. 47, p. 486 note) vergleichen, wo diese Ansicht kritisiert wird.

Der zweite Teil des Buches (pp. 123-255) befaßt sich mit dem eigentlichen Thema, der *Shalako*-Zeremonie, des spektakulärsten und größten Festes der Zuñi. Es handelt sich dabei um den bei fast allen Puebloindianern vorkommenden *Katchina*-Kult. Diese Regenmachergeister werden bei den Puebloindianern in Masken dargestellt. Bei den Zuñi heißen sie *koko* (*katchina* ist ein Hopi-Wort). Sie leben gewöhnlich in einem See westlich von Zuñi in Arizona, wo sie singen und tanzen. Doch gelegentlich kommen sie zu den Zuñi und tanzen für sie. Das „Kommen der Götter“ (*shalako*) ist natürlich ein großes Ereignis. Die Maskendarsteller werden mit den betreffenden *Katchinas* identifiziert und verbürgen das Heil. CAZENEUVE geht auch den Ursprüngen des *Katchina*-Kults nach, lehnt mit guten Gründen die Meinung E. C. PARSONS' (und anderer) ab, wonach die *Katchinas* wesentlich auf spanische Beeinflussung zurückzuführen seien, und entscheidet sich im Sinne W. FEWKES, der in den *Katchinas* der Hopi Modifikationen alter Clan-Vorfahren erkannte. Das letzte Wort in dieser Frage ist noch nicht gesprochen, doch dürfte die Ansicht E. C. PARSONS' schon jetzt endgültig ad acta gelegt sein.

ERNST ZBINDEN.

Faulhaber Johanna. *Antropología Física de Veracruz.* Intr. por JORGE A. VIVÓ, Prólogo de EUSEBIO DÁVALOS HURTADO, Carta Etnográfica por JOSÉ LUIS MELGAREJO VIVANCO. T. 1 : LIV-239 pp. in 8°. Con 35 lám., 30 cuadros y 20 tablas. T. 2 : 51 cartas. Veracruz 1950-1956. Gobierno de Veracruz.

Die offizielle Comisión de Geografía de Veracruz (México) legt in dieser Veröffentlichung die wissenschaftlichen Ergebnisse einer Forschergruppe vor, die sich der möglichst vollständigen somatologischen Kennzeichnung von den seit langen Jahren in jenem Staate ortsgebundenen Volksteilen gewidmet hat. Eingeleitet wird das Kernstück dieser Monographie mit einem Überblick über den frühgeschichtlichen Siedlungsraum der im Staate Veracruz zur Untersuchung ausgewählten Volksstämme und deren örtliche Verlagerung bzw. Abwanderung sowie über deren teilweise Blutvermischung mit andern

Eingeborenen. Ihre Gruppierung für diese Untersuchung erfolgte begreiflicherweise unter linguistischen Rücksichten; dementsprechend wurden die zweckdienlichsten Ortschaften mit typischen Vertretern ausgewählt und besucht. Sie gehören sprachlich vor allem zu den Huasteken, Totonaken und Otomies sowie wenigen anderen Gruppen. Mit der spanischen Durchdringung des Landes hat sich strichweise eine ansteigende Blutvermischung der eingeborenen Bevölkerung mit den Europäern vollzogen. Diese Mestizen wurden eigens untersucht, dann die Mulatten, als Abkömmlinge von afrikanischen Negern, in den Munizipien von Yanga und Cuitláhuac. Nicht genug damit. Zur Vervollständigung des Bildes vom Volksganzen wurden sogar die beiden erst neuzeitlichen dort angesiedelten französischen und italienischen Kolonisten, erstere im Munizipium Martínez de la Torre und letztere in dem von Zentla, in die Beobachtungen einbezogen.

Unter demographischen und linguistischen Rücksichten ergab sich folgendes beachtenswertes Resultat für die Bevölkerung von Veracruz: „El más antiguo de los pueblos que habitó la entidad, fué el huasteco, al que le siguió la expansión de los pueblos totonaco-popopoca; siendo todos ellos del subgrupo lingüístico macro-mayense. Estos pueblos macro-mayenses han constituido la base demográfica fundamental de la población veracruzana, por lo que sus idiomas se hablaban desde regiones situadas más allá del río Pánuco, en Tamaulipas y San Luis, pasando por todo Veracruz, hasta Tabasco y otras regiones del sureste de México“ (p. xvi). Die darauf folgenden Wanderungen zahlreicher, aber kleiner Nahuatl-Gruppen haben offenbar den physischen Typus der von ihnen beeinflussten Stämme kaum erkennbar verändert: eine Tatsache, die von der hier vorliegenden Monographie deutlich bestätigt wird. Allerdings war im Gegensatz dazu der sprachliche Nahuatl-Einfluß um so größer; wird doch gegenwärtig dieses Idiom im Staate Veracruz von 76 765 Personen gesprochen, wohingegen rund 53 000 Personen den oben erwähnten Sprachgruppen angehören. In somatologischer Sicht scheint sich zu bestätigen, was die Verfasserin bereits 1951 angedeutet hat, „que ha existido alguna vez un tipo físico muy parecido en toda la zona costera del Golfo de México, desde la punta de Yucatán hasta la Huasteca, el cual es distinto al de otras poblaciones de México“ (p. xviii).

Mit wünschenswerter Ausführlichkeit werden die physiologischen und somatometrischen Merkmale der untersuchten Gruppen geschildert — das Kernstück dieser Monographie. Zahlreiche Tabellen ergänzen den Text. Den ganzen Band II bilden schematische Karten über die geographische Verteilung der beobachteten körperlichen Eigenheiten und somatologischen Typen. Nach Inhalt und methodischer Durchführung ist dieses Werk mustergültig, mögen auch die Abbildungen viel zu wünschen übrig lassen. Der Referent gibt, übereinstimmend mit dem Director del Museo Nacional de Antropología, E. DÁVALOS H., der Hoffnung bestimmten Ausdruck: „Ojalá que se continúen dichas labores y que la investigación que tan atinadamente ha emprendido el Gobierno del Estado de Veracruz sirva de estímulo para hacer lo mismo en otras partes de la República“ (p. xxxvii).

MARTIN GUSINDE.

Pérez de Barradas José. *Orfebrería Prehispánica de Colombia: Estilos Tolima y Muisca*. 1: Texto: xv-385 pp. in 4°. Con 1 mapa, 10 lám. de color y 147 fig. 2. Láminas: 20 pp. in 4°. Con 287 lám. Madrid 1958. Banco de la República, Bogotá.

Einleitend sei bereits betont, daß die vorliegende zweibändige Ausgabe sich in jeder Hinsicht, vor allem in buchtechnischer Gestaltung und inhaltlicher Durchführung, ihrem Schwerverk: „Orfebrería Prehispánica de Colombia: Estilo Calima“ (Madrid 1954), ebenbürtig an die Seite stellt; wir haben, mit vollem Recht und persönlicher Überzeugung, die Aufmerksamkeit der Amerikanisten darauf gelenkt (cf. *Anthropos* 51. 1956, pp. 372-374). Ausführlich beschrieben und ebenso deutlich wie geschmackvoll abgebildet, werden in beiden Werken die Gegenstände, die zur überaus wertvollen Sammlung des „Museo del Oro“ des Banco de la República von Kolumbien in Bogotá gehören. Der Verfasser rechtfertigt sein Vorgehen, eine umfangreiche Monographie ausschließlich der in einem Primitivstamme des vorspanischen Zeitalters ausgeübten Goldschmiedekunst

zu widmen (auch Weberei und Töpferei der südamerikanischen Völker sind deutliche Ausdrucksformen ihres künstlerischen Fühlens und Könnens). Er weist darauf hin, daß die Muisca zwar die am ausführlichsten geschilderte und auch am besten bekannte Eingeborenengruppe Kolumbiens sind: zahlreiche Chroniken und viele Sonderabhandlungen wurden ihnen gewidmet, und mancherlei archäologische Funde zeugen für ihre kunsthandwerkliche Meisterschaft; trotz alledem blieb bis jetzt noch der Anteil der Goldschmiedekunst auf Grund ihrer Technik und ästhetischen Wirkungen am Gesamtbau der Muisca-Kultur unklar. Allerdings steht eindeutig fest, daß beispielsweise ein *tunjo muisca* (= kolumbianische Dialektbezeichnung für ein goldenes Schmuckstück aus alter Muisca-Zeit) allein schon seines Stiles wegen nicht verwechselt werden könnte mit den Kunstprodukten eines anderen Volkes; mithin muß dem Kunststil der Muisca eben doch etwas Spezifisches eigen sein. Nachdem der Verfasser in der „Einleitung“ das ausschlaggebende Element eines Kunststiles allgemein erörtert hat, zeigt er zunächst im vorspanischen Goldschmiedehandwerk Kolumbiens die befremdliche Eigentümlichkeit auf, daß Muisca- und Calima-Stilarten beträchtliche Abweichungen voneinander aufweisen; erstere zeigt nämlich eine sehr realistische Ausprägung menschlicher und tierischer Gesichter in einem beladenen, übervollen Barock, während letztere sich in einem nüchternen, allgemeinen Schematismus präsentiert. Keineswegs handelt es sich bei den zeitlich jüngeren Calima-Erzeugnissen um eine richtige Dekadenz; vielmehr entstammen besagte Vereinfachungen unterschiedlichen Deutungen des Natürlichen und des Übersinnlichen hier und dort. Außerdem warnt der Verfasser kurz und vornehm vor einer naheliegenden Fehldeutung, als hätten die südamerikanischen Primitivvölker in der vorspanischen Neuen Welt dem Gold und den Juwelen dieselbe Wertung beigemessen wie die heutige sogenannte Westliche Welt. Jenen naturverbundenen Indianern war es keineswegs darum zu tun, Tand und verbleichenden Glanz aufzuhäufen. Vielmehr fühlten sie sich von dem Verlangen beseelt, mit dem vollendetsten Zierat aus den seltensten Stoffen, die ihre Künstler zu herrlichen Geschmeiden zu gestalten wußten, ihre Kaziken und andere hervorragende Persönlichkeiten zu schmücken, sowie ihre Toten zu ehren. Von solcher Geisteshaltung her wird verständlich, weshalb beträchtliche Mengen von Juwelen und goldenen Zierat den Verstorbenen ins Grab mitgegeben worden sind.

Überraschenderweise ist die verlässliche Zuweisung einzelner, früher aufgespürter Objekte in die Tolima-Kultur ganz jungen Datums; wurde doch deren eigentliche Zentrale nämlich das Tal von Saldaña (= die Stätten Río Blanco, Chaparral und Campohermoso) erst zwischen 1944 und 1948 freigelegt. Mit sachlich berechtigter Zurückhaltung sieht der Verfasser eben dort das ursprüngliche Zentrum des Tolima-Kunststiles. Die ihm erreichbaren Goldobjekte dieses Kunstkreises zeichnet er in einer genauen und eingehenden Beschreibung; auch der Technik und Typologie der Tolima-Schmiedekunst widmet er sachkundige Aufmerksamkeit. Nebenbei hat sich ihm manche erforderliche Berichtigung am Urteil früherer Autoren (V. RESTREPO, PAUL RIVET, R. J. FORBES u. a. m.) aufgedrängt; und folgerichtig bringt er zum Ausdruck, „que la metalurgia americana no ha tenido un origen autóctono — como lo ha afirmado entre otros P. RIVET —, sino que deriva de Asia ...“ (p. 86). Eine solche Beeinflussung vom südöstlichen Asien her hat sich gemäß HEINE-GELDERN, zwischen 473 und 333 v. Chr. ausgewirkt. Dieser Nachweis erscheint unserm Verfasser annehmbar; doch stimmt er HEINE-GELDERNS Auffassung nicht zu, daß „posteriores relaciones asiáticas dejaron muy pocas huellas o ninguna en la técnica metalúrgica de América del Sur“ (ib.).

Kurz sei erwähnt, daß der Tolima-Stil sich zeitlich nach dem Calima-Stil ausgebildet hat. Damit soll nicht bestritten werden, daß beide Formen sich für eine gewisse Periode nebeneinander behauptet haben und in dieser Gleichzeitigkeit den ältesten Abschnitt des sogenannten großen Quimbaya-Komplexes darstellen. Der Verfasser gibt der völkischen Bezeichnung „Muisca“ den Vorzug gegenüber der generellen Benennung „Chibchas“, welch letztere er für die Masse solcher Volksgruppen bereit hält, die sich je eines Dialektes oder irgendeiner Form der großen Chibcha-Sprachfamilie bedienen. Demzufolge weicht er von vornherein manchen bis heute bestehenden Mißverständnissen bezüglich der sprachlichen oder völkischen Zugehörigkeit der behandelten Gruppen aus.

Was nun die Produkte der Muisca-Schmiedekunst betrifft, so lassen sich genügend Gründe dafür anführen, daß eben solche Gegenstände frühzeitig den Europäern zur Kenntnis gelangten und von ihnen erworben wurden, mithin in viele private und öffentliche Sammlungen eingegliedert worden sind, wo man sie untersucht und beschrieben hat. Auf Grund dessen bildet sich die Überzeugung mancher Fachleute beinahe zu dem Dogma aus: Die Goldarbeiten der Chibcha (= Muisca) sind die einzige und wirkliche Schmiedekunst der vorspanischen Indianer Kolumbiens. Diese Sachlage hat sich gründlich geändert, und dazu liefert das vorliegende Werk einen ganz bedeutsamen Beitrag. Aus den zahlreichen und mühsamen Untersuchungen, die früher von eifrigen Forschern, vor allem von PAUL RIVET, durchgeführt worden sind, muß nun vieles als unhaltbar beiseite geschoben werden. Und was im besonderen die führenden Stilformen aus vorspanischer Zeit betrifft, so gilt heute als gut begründet: „Los únicos [estilos de orfebrería prehispánica in Columbia], que podemos relacionar con absoluta seguridad con los pueblos contemporáneos de la Conquista, son los taironas y los muisca“ (p. 106). Diese Indianer haben ihre erste allgemeine und methodisch aufgebaute Monographie von unserm Verfasser erhalten, und zwar erst 1950-1951¹. Mit Recht hat er in das vorliegende Werk reichliche Einzelheiten über die bisher fast völlig unbekannten gesellschaftlichen Verhältnisse der Muisca-Leute während der eigentlichen Conquista-Periode eingestreut; aus schwer erreichbaren Chroniken hat er sie zusammengestellt.

Alle Objekte schließlich, die er als Erzeugnisse der Muisca-Technik erweisen konnte (auch solche aus Kupfer, Legierungen und Stein, mochten sie diesem oder jenem Zwecke gedient haben), finden in seiner meisterhaften Monographie ihre verdiente und sachkundige Würdigung. Ungeahnte Werte des alt-amerikanischen Kunstgewerbes liegen nun hier erschlossen vor.

Über die Quimbaya- und die Sinu-Kunststile des alten Kolumbien kündigt der Verfasser seine dritte Monographie an. Möchte sie ihm mit der gleichen Meisterschaft gelingen, wie die beiden, die er uns schon geschenkt hat. MARTIN GUSINDE.

Guardia Mayorga César. *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa.* 192 pp. in 8°. Lima 1959. Imprenta „Minerva-Miraflores“.

Der peruanische Philosoph, Historiker und Ketschuist CÉSAR GUARDIA MAYORGA bietet mehr als 3500 Ketschua-Wörter in einem handlichen Wörterbuch dar, das er mit Recht als „Diccionario moderno“ bezeichnen kann, weil es nicht der klassischen Sprache des Inkareiches, sondern der heutigen Volkssprache des mittleren Andenraumes gewidmet ist. Er folgt dabei der vom 3. Congreso Indigenista Interamericano 1954 in La Paz beschlossenen Schreibung, behält sich allerdings einige individuelle Besonderheiten vor — und bekanntlich ist es die wirkliche Schwierigkeit aller Versuche einer Reform der Transkription, daß jeder Autor trotz allen gemeinsam gefaßten Beschlüssen bei seinen Lieblingskindern der Schreibung beharrt...

Das Buch wird eingeleitet durch „Notas explicativas“ (pp. 5-18), die in die Sprache und Sprachgeschichte, die Schreibung und Aussprache, die Dialekte und die hauptsächlichen Merkmale einführen. Das Wörterverzeichnis Kechwa-Castellano nimmt die Seiten 21-98 ein, das umgekehrte Verzeichnis Castellano-Kechwa nur die Seiten 101-149, ist also kürzer, stellt aber doch ein Verdienst dar, weil man ja in den meisten Werken (so auch bei TSCHUDI und MIDDENDORF) den Nachweis aus der europäischen in die amerikanische Sprache vermißt. Die „Aspectos gramaticales“ der Seiten 175-179 können zwar nur Aspekte sein, werden aber durch den ausführlicheren Abschnitt über Partikeln und Suffixe (pp. 151-172) ergänzt, die ein vom grammatischen nicht zu trennender Bestandteil der Formenlehre sind. Bereichert wird dieser Teil durch ein praktisches Beispiel für die Anwendung und Verbindung der Infixe und Suffixe (p. 173 f.), deren Möglichkeiten ja

¹ Sie führt den Titel: „Los Muisca antes de la conquista“. 2 vols. Madrid 1950-1951. Vgl. hierzu die neueste Abhandlung über den gleichen Gegenstand, nämlich LUIS DUQUE GÓMEZ, Muisca... pp. 271-335 in „Homenaje al Profesor Paul Rivet“. Bogotá 1958.

die eigentümliche Stärke, freilich auch die eigentliche Schwierigkeit der Beherrschung des Ketschua sind. Jeder, der sich mit der von 5 bis 6 Millionen gebrauchten Umgangssprache der Anden befaßt, wird die 11 Seiten aus dem Leben gegriffener Konversation begrüßen, während die knappe Bibliographie dem Wissenschaftler nur eine beschränkte Auswahl gibt. Allerdings muß man dem Verfasser zugute halten, daß er keinen sprachwissenschaftlichen Anspruch erhebt, sondern dem helfen will, der sich mit dem Indianer von heute befaßt; und darum wird das Büchlein auch dem Amerikafachmann willkommen sein.

HERMANN TRIMBORN.

Suzuki P. *Critical Survey of Studies on the Anthropology of Nias, Mentawai and Enggano*. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Bibliographical Series, 3.) 87 pp. in 8°. With 1 map. 's-Gravenhage 1958. MARTINUS NIJHOFF. Price: 5.— florins.

Drei Jahre nur nach der verbesserten Auflage von R. KENNEDYS „Bibliography of Indonesian Peoples and Cultures“ (New Haven 1955) erschien die vorliegende Bibliographie über Nias, Mentawai und Enggano. Bestand zu dieser Arbeit wirklich eine Notwendigkeit? Die Frage kann man nur bejahen, denn dieses Unterfangen geht in mancher Hinsicht über die KENNEDYSche Bibliographie weit hinaus. Die Absicht des Verfassers war es einmal, wie er in seiner Einleitung sagt, weniger bekannte, vor allem aus Missionszeitschriften stammende Publikationen der wissenschaftlichen Arbeit zu erschließen. Nias, Mentawai und Enggano gehören zum Missionsfeld der „Rheinischen Missions-Gesellschaft“. Wenn man, wie der Rezensent, aus eigener Erfahrung weiß, daß selbst die Kinderzeitschrift dieser Gesellschaft brauchbares ethnologisches Material enthält, so ist ein solches Anliegen allein schon eine Rechtfertigung. Ein anderes Moment ist vielleicht noch wichtiger. P. SUZUKI gibt nicht nur eine Aufzählung von Titeln, sondern bringt zu den meisten in knappen Worten eine Inhaltsangabe und in einigen Fällen auch eine kritische Würdigung. Wieviel Zeit und Mühe könnte gespart werden, wenn es mehr solcher Bibliographien gäbe, die bei der „Masse“ der Publikationen eine gewisse Orientierung ermöglichen. Gelegentlich kann man sich mit seinen Urteilen nicht ganz einverstanden erklären. So wird z. B. der Nias betreffende Teil von F. C. COLE „The People of Malaysia“ mit einem einzigen Satz abgetan: „Although written by an anthropologist, the article is worthless“. Bei einem so schroffen Urteil möchte man doch eine kurze Begründung finden. Oder, J. H. SELL „Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens“ wird — zu Recht oder Unrecht — eine unkritische Verwertung des Quellenmaterials vorgeworfen, bei dem Buch von E. CAMERLING „Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda Inseln“ (Rotterdam 1928) hingegen, dem ein solcher Vorwurf in weit stärkerem Maße zu machen ist, wird durch ausführliche Inhaltsangabe der gegenteilige Eindruck erweckt. Unverständlich bleibt, warum P. SUZUKI die von KENNEDY her so vertrauten Abkürzungen geändert hat, z. B. A in An (Anthropos) oder TNAG in KNAG (Tijdschrift van het Koninklijk Aardsrijkskundige Genootschap). Wäre es nicht besser, bei kurzen Zeitschriftentiteln auf die so lästigen Abkürzungen überhaupt zu verzichten (Anthropos, Globus etc.)? Es war dem Rezensenten beim „besten Willen“ nicht möglich, eine nennenswerte Lücke in der Bibliographie zu finden. Einige bei KENNEDY zitierte Titel wurden in der Bibliographie nicht aufgeführt, da ihr Inhalt für die Anthropologie (im weitesten Sinne) der drei Inseln belanglos ist. In kleinen Artikeln werden vorweg für Nias, Mentawai und Enggano die wichtigsten geographischen, ethnischen und kulturellen Daten zusammengestellt und über den Stand der Missionsarbeit berichtet. Alles in allem, es handelt sich bei der Arbeit von P. SUZUKI um eine Bibliographie, wie man sie sich wünscht und sich kaum besser vorstellen kann. Man muß dem Verfasser für seine Mühe und Sorgfalt überaus dankbar sein.

WALDEMAR STÖHR.

Boelaars J. *Papoea's aan de Mappi*. 264 pp. in 8°. Met 48 pln. en 1 kt. Utrecht [1958]. De Fontein.

J. BOELAARS ist dem Kundigen kein Unbekannter mehr. Er hat sich mit seiner Dissertation als ausgezeichneter Linguist und mit anderen Publikationen als gut beobachtender Ethnograph erwiesen (The Linguistic Position of Southwestern New Guinea, Leiden 1950; Nieuw Guinea, uw mensen zijn wonderbaar, Bussum 1953; Losse gegevens betreffende de sociale structuur en eenige toestanden in de onderafdeeling Mappi en Asmat [Adat-Rechtsbundels 45. 1955, pp. 234-243]). In dem vorliegenden Buch gibt der Verfasser einen Bericht über seine in den Jahren 1951-1957 durchgeführten ethnographischen Forschungen bei der Bevölkerung des Mappi-Flusses in Südwest-Neuguinea. Der Eigenname der Bevölkerung lautet *Jaqai* (sprich: *Jahray*). Dem Verfasser standen neben seinen eigenen Aufnahmen die Forschungen und Aufzeichnungen seiner Mitmissionare P. DRABBE und J. VERSCHUEREN zur Verfügung. Der europäische Kontakt mit dieser Bevölkerung besteht seit 1936. Die endgültige Befriedung kam eigentlich erst 1951 zustande. Heute ist die Mehrzahl der Bevölkerung getauft. Im Hauptort Képi befindet sich eine Internatschule der Mission für Jungen und Mädchen. Die Regierung hat versucht, in größerem Stil den Kakao-Anbau einzuführen.

Die Kulturform der Jaqai wird weitgehend durch zwei Landschaftstypen bestimmt: den Sumpf mit dem Fischfang und den Wald mit der Jagd. Erstaunlicherweise spielt die Sagonutzung nicht eine so bedeutende Rolle wie es die landschaftlichen Möglichkeiten eigentlich nahelegen. Der Gartenbau ist nur wenig entwickelt und kaum von Bedeutung. Seit alter Zeit aber wird von jeder Familie mit Sorgfalt Tabak angebaut. Im Ganzen gesehen ist die Lebensform der Jaqai halbnomadisch. Im Dorf wohnen die Geschlechter getrennt in Männer- und Familienhäusern.

In der Religion spielt augenscheinlich der *Jaqar* die zentrale Rolle, den der Verfasser als „Herrn des Bodens“ (grondheer) bezeichnet. Er hat die Gestalt eines dunkelroten Kasuars und wohnt im Wald an den Quellen der Flüsse. Hier wird die Frage zu klären sein, ob dieser Gott nicht ebenfalls „Herr des Waldes“ sowie „Herr der Tiere“ ist. Daneben spielen dann Kulturbringergestalten, die *Babai*, eine bedeutende Rolle. Sie sind wohl der Dema-Konzeption der Marind-anim vergleichbar. Im Walde wohnen dann noch die Geister der Verstorbenen, *Idöm*, sowie weibliche Geister mit Trickster-Charakter, die *Aburi*. Außerordentlich instruktiv sind die Abschnitte über den Lebenslauf, über die Vorstellung vom Wesen des Menschen, die Hochzeit und schließlich die Kopfjagd und den Kannibalismus.

Die kleinste Einheit der Sozialstruktur ist die Kernfamilie (*qari*), die sich aber unter Umständen zu einer patrilokal erweiterten Großfamilie ausdehnen kann. Der größte Lokalverband, der infolge der linearen Erweiterung gelegentlich entsteht, ist der Patriclan (*imu*). Die Familiengründung ist zunächst patrilokal; jedoch kann der erwachsene Mann später wählen, ob er sich mit seiner Familie in der Matriline der Mutter (*taj-bor*) oder in der Patriline des Vaters (*wir-bor*) aufhalten will. Doppelte Verwandtschaftsrechnung spielt deshalb eine große Rolle, führt aber infolge der praktisch utrolokalen Wohnfolgeordnung nicht zu akzentuierten bilinearen Gruppen. Bei der Eheschließung wird dem Schwesterntausch der Vorzug gegeben. Als größte Verbände, insbesondere auf kultischer Ebene, sind die Sippen (*kaki*) zu erkennen, die mehrere „Dörfer“ umfassen. Infolge der geschilderten Wohnfolgeordnung sind diese Sippen vollständig dislokalisiert. Der Verfasser beschreibt eine ganze Anzahl von institutionalisierten Beziehungen, die für das Funktionieren der Sozialstruktur wichtiger zu sein scheinen als die Bedingungen der im Grunde patrilinearen Ordnung.

Die Kapitel des vierten Abschnittes über den Wandel der Kultur seit 1936 geben einen guten Einblick in die Arbeit von Verwaltung und Mission. Sie führen folgerichtig zu einer Darstellung des heutigen Zustandes. Es war BOELAARS Absicht, die Dynamik im Wandel der Mappi-Kultur zu fassen und darzustellen. In der Zielsetzung und im Aufbau ist das Buch etwa vergleichbar der Untersuchung des australischen Anthropologen H. I. HOGGIN über das Dorf Busama im südlichen Huon-Golf (Transformation Scene, London 1951). Ein solches Vorgehen bedingt eine ganz bestimmte Auswahl des ethno-

graphischen Stoffes und eine Konzentration auf die für die Zielsetzung wichtigen Züge der Kultur. Viele Fragen, die von einem anderen Gesichtspunkt aus an den Ethnographen einer noch weitgehend unbekannten Kultur gestellt werden, kann dieses Buch nicht beantworten. Man kann dem Verfasser nur wünschen, daß es ihm vergönnt sein möge, sein reiches Material in künftigen Publikationen zugänglich zu machen.

CARL A. SCHMITZ.

Legge J. D. *Britain in Fiji, 1858-1880*. Publ. in association with the Univ. of Western Australia Press. xi-307 pp. in 8°. With 1 map. London 1958. MACMILLAN & Co. Price : 21s.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine kolonial-historische Studie. Die Vorgänge, welche zur Inbesitznahme des Fidschi-Archipels durch England geführt haben, die ersten Versuche einer europäischen Selbstverwaltung, sowie der Aufbau der Kolonialverwaltung sind das Thema dieser Untersuchung. Dem Verfasser standen neben den bereits publizierten Quellen die Berichte des Colonial Office und des Foreign Office zur Verfügung, sowie der Nachlaß von Sir ARTHUR GORDON, aus seiner Zeit als Gouverneur von Fidschi. Diese sorgfältige Arbeit verdient alles Lob, und ihr Erscheinen ist in jeder Hinsicht zu begrüßen.

1855 machte Tui Levuka, Häuptling von Ovalau, über Capt. Denham und später noch einmal über Capt. Fremantle an England das Angebot, die Inselgruppe zu übernehmen. Die Englische Regierung zeigte damals wenig Neigung, neue Verantwortungen im Pazifik auf sich zu nehmen. Und so kam es nur zur Ernennung eines Konsuls auf Fidschi, W. TH. PRITCHARD, Sohn des Missionars PRITCHARD auf Tahiti, der auch in der ethnologischen Literatur bekannt geworden ist. PRITCHARD machte sich sofort daran, die englische Regierung zur endgültigen Besitznahme zu veranlassen. Der Verfasser weist anhand der Quellen nach, daß sich der Konsul in Fidschi dabei gegen starke Strömungen seines eigenen Ministeriums wenden mußte. Es wurde nämlich noch 1870 der Vorschlag gemacht, die Fidschi-Gruppe an Belgien oder Nord-Deutschland abzutreten.

Die Situation änderte sich grundlegend von 1860 ab. Infolge des Amerikanischen Bürgerkrieges war eine Baumwoll-Knappheit eingetreten, und der Anbau von Baumwolle auf dafür geeigneten Inseln des Pazifik wurde wirtschaftlich interessant. Während die Fidschi-Inseln bisher in der Hauptsache nur Händler gesehen hatten, kamen nun Pflanzler auf die Insel, die sich für dauernd oder doch für längere Zeit dort niederließen. Nun entstanden zwei Probleme zur gleichen Zeit. Einmal bedurften die Beziehungen der Europäer zu den Eingeborenen im Interesse eines ruhigen Arbeitens einer einheitlichen Regelung; zum anderen aber mußte auch das Zusammenleben der Europäer auf einer Insel, die noch keinem Staat angehörte, mit verbindlichen Gesetzen und einem wirklichen Rechtsschutz versehen werden. Eindrucksvoll schildert der Verfasser die Periode der Selbstverwaltung jener ersten Siedler. Im Jahre 1871 kam es zur Bildung einer Regierung unter dem Fidschi-König Cakobau. Immerhin ist bemerkenswert, daß diese ersten Siedler zwar eine Regierung bildeten, die aus Europäern bestand, sich aber — zumindest pro forma — einem autochthonen König unterordneten. Der Zusammenbruch dieser Regierung 1874 sowie die inzwischen gewandelte Einstellung des Colonial Office führte dann endgültig zur Übernahme durch die englische Regierung, und Fidschi wurde eine Kronkolonie.

Damit beginnt eine Periode, die viel zu wenig bekannt ist, obwohl sie weit über Fidschi hinaus für die Kolonialgeschichte des Pazifik von Bedeutung wurde. Der erste Gouverneur der Inselgruppe, Sir ARTHUR GORDON, hatte sehr klare und kluge Vorstellungen von der Verwaltung einer Kolonie. Er praktizierte in Fidschi sofort das, was später im Anschluß an das Verwaltungsexperiment in Nigeria (Lord Lugard) als „indirect rule“ und in jüngerer Zeit als „local government“ bezeichnet worden ist. Es ist nicht nachzuweisen, daß das Fidschi-Experiment von GORDON jenes afrikanische Experiment beeinflusst oder gar stimuliert hätte. Es ist aber mit Sicherheit anzunehmen, daß die Methoden GORDONS im Colonial Office diskutiert worden sind. Aus GORDONS unmittelbarer Umgebung stammen zwei Männer, die für die Verwaltung von Britisch-Neuguinea

von großer Bedeutung werden sollten : Dr. (später Sir) William MacGregor und G. R. (später Sir George) Le Hunte.

LEGGES sorgfältige Darstellung der Vorgänge ergibt ein klares Bild. Es wird hohe Zeit, daß die meist ziemlich im Dunkeln liegende Periode der ersten Jahre der Kolonialverwaltung durch derart sorgfältige historische Studien erhellt wird. Denn neben dem allgemeinen historischen Interesse an solchen Studien sind jene Jahre entscheidend gewesen für das Vorurteil der Eingeborenen und die Schwierigkeiten, mit denen man sich oft heute noch auseinandersetzen muß.

CARL A. SCHMITZ.

Johansen J. Prytz. *The Maori and His Religion in its non-ritualistic aspects*. With a Danish summary. 298 pp. in 8°. København 1954. I kommission hos EJNAR MUNKSGAARD.

Il s'agit d'une thèse de doctorat de l'Université de Copenhague. L'auteur s'inspire, d'une part, de la philosophie et de la méthode kantienne, d'autre part, des idées du grand historien des religions N. SÖDERBLOM. Celui-ci a dépouillé la religion de son caractère d'originalité et de sa valeur objective et l'a ramenée à un moment immanent de la pensée. Cela explique la différence qu'il y a entre le titre du livre et son contenu. Le titre mentionne la religion des Maoris, alors que le livre même traite de leur vie. En effet, pour l'auteur, tout ce qui est « autre » et « puissant » vis-à-vis du concret, de l'économique, du social, c'est-à-dire de l'empirique, tout ce qui est intime aux personnes et aux choses est appelé religion. Nous préférons l'appeler « ontologie » ou, d'une manière plus générale, « philosophie des Maoris dans la phase de leur pureté originelle ». Pour ceux qui sont habitués à un langage concret, ce rapprochement entre la religion et la vie des Maoris est difficile à comprendre.

Les sujets développés par M. JOHANSEN sont d'ordres assez variés : économique (le don, les trésors), sociologique (le groupe, le nom, la femme), spirituel (la vie et l'honneur, la destinée et la fortune, l'histoire, l'intelligence et l'esprit), et religieux (les aïeux, le tabou). Toutes ces notions sont ordonnées selon un schéma personnel, de telle manière que chaque chapitre se rapporte au précédent et prépare le suivant.

L'étude commence par la présentation des rapports qui existent entre la personne et la société : la personne humaine se compose des catégories suivantes : espace, temps et rapports de parenté (d'où la suprématie de la société sur l'individu dans la mentalité des Maoris). La personne ainsi que le monde entier sont vivifiés par le principe vital, le *tupu* qui « makes the difference between chaos and the world » ; c'est la vie, non seulement en tant qu'existence, mais aussi en tant que valeur. *Tupu* est, par conséquent, le mot ontologique fondamental des Maoris.

Par cette comparaison entre la vie et la valeur, l'auteur explique non seulement l'existence sociale interne des Maoris, mais aussi leurs rapports externes, même ceux qui les relient aux Européens ayant occupé leurs territoires. Dans tout cela peu de place est laissée à la présence individuelle.

L'intention principale de l'auteur est toutefois de réexaminer le problème du *mana*, non pas sur la base d'un comparatisme universel, mais par une recherche exclusive portant sur le milieu maori : il n'accepte pas, par conséquent (et, à notre avis, à juste titre), le caractère univoque du *mana*. En ceci le travail de M. JOHANSEN est original. Le *mana* a quelque chose de commun avec le *tupu* ; l'un et l'autre sont la vie, l'activité ; toutefois le *tupu* est une expression de la nature des choses et, en particulier, de l'être humain ; le *mana* est une participation, une communion active qui, en raison de ses qualités, n'est jamais inextricablement lié à un objet ou un être humain individuel. Tous les documents nous amènent à ces conclusions-là. C'est par un examen presque exclusivement linguistique que l'auteur y arrive : « only in this way may we be sure of speaking about something real and not a compromise between a scientific technical term *mana*, and more or less corresponding notions of *mana* in various peoples » (p. 85).

À côté de ces questions principales, il y en a d'autres qui s'y rapportent directement ou indirectement, telles que le problème des relations existant entre les différents degrés de parenté, celui du tabou, du don (dont l'auteur examine le contenu intérieur, par rapport

à la magie, afin de saisir les éléments intimes de la vie des Maoris). Ce dernier examen donne des résultats assez positifs.

J. P. JOHANSEN a-t-il réussi à donner une idée claire et complète de la vie et de la religion des Maoris ? Nous n'en sommes pas convaincu. Ceci non pas en raison des questions critiques (l'utilisation des sources est bonne), mais à cause de la méthode philologique dont il se sert, en s'efforçant de pénétrer dans la culture maori à travers le vocabulaire. Les Maoris ne sont pas un peuple ancien à tel point qu'il nous reste presque exclusivement le vocabulaire pour en saisir la vie. Il existe une littérature assez abondante et digne de foi sur leur vie réelle et leur pensée, littérature qu'on aurait dû utiliser plus directement, surtout au point de vue historique et fonctionnel.

A cela s'ajoute la difficulté du sujet. Tout livre de contenu philosophique est difficile, et surtout lorsqu'il s'agit de la philosophie de peuples qui en possèdent une toute différente de la nôtre.

VITTORIO MACONI.

Papa Ii John. *Fragments of Hawaiian History.* Translated by MARY KAWENA PUKUI. Ed. by DOROTHY B. BARRÈRE. XII-183 pp. in 4°. With 35 fig. and 1 pl. Honolulu 1959. The BISHOP Museum Press.

Kurz vor seinem Tode begann JOHN PAPA II, eine der hervorragenden Gestalten der hawaiischen Geschichte des 19. Jahrhunderts, Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend aufzuzeichnen. In den Jahren 1866-70 erschienen seine Aufsätze in der Zeitung „Kuokoa“; aber erst jetzt ist der Polynesianenforschung durch die Übersetzung der glänzenden Sprachkennerin Mrs. PUKUI eine wertvolle Quelle bequem zugänglich geworden. Die Berichte von JOHN I sind nicht nur bedeutsam für die Erhellung des Überganges zur Missionierung und für die Vorgänge im Herrscherhause unter den Bedingungen des Kulturwandels, den Sandelholzhändler und andere Weiße rasch und umwälzend in Gang setzten, sondern vor allem wegen der intimen Details der althawaiischen Kultur. Neben den „Hawaiian Antiquities“ von DAVID MALO und den Aufzeichnungen von KELOU KAMAKAU bilden die nun vorliegenden „Fragments of Hawaiian History“ die dritte verlässliche Aussage von eingeborenen Augenzeugen der Prä-Missionszeit. Die Persönlichkeit Kamehameha I. gewinnt ein farbiges Relief aus unmittelbarer Anschauung, da JOHN I aus einer vornehmen Familie stammte und schon als Knabe in den Hofstaat aufgenommen wurde. Für die zweite Dekade des 19. Jahrhunderts, also für die letzten Jahre ungestörter alter Lebensformen, erhalten wir eine Fülle wichtiger Hinweise, in die — oft beiläufig anekdotenhaft erzählt — erhellende Bemerkungen über die familiäre Atmosphäre und die Erziehungsformen eingeflochten sind. Für den Hofstaat Kamehamehas werden minutiöse Beschreibungen geliefert und an die topographischen Gegebenheiten angeknüpft. Besonders instruktiv erscheinen mir die Schilderungen der *Kapu Loulo*-Riten, mit exakter Darstellung von Aufbau und Aktion in einem *Luakini Heiau*, sowie die Auskünfte über ein *Hale o Lono*, über die Festlichkeiten zu Ehren der *Makahiki*-Gottheiten, und schließlich über den Hausbau. Das Buch gewinnt noch an Anschaulichkeit durch die zahlreichen Abbildungen, unter denen sich auch bisher nicht veröffentlichte Skizzen zeitgenössischer Maler finden.

Dieser ansprechende Band gehört nicht nur in die Hand eines jeden Südseeforschers, sondern kann auch als ein ethnohistorisches Dokument für die Wandlungsprozesse einer streng geschichteten Gesellschaft unter neuen geistigen und ökonomischen Außeninflüssen gewertet werden.

THOMAS S. BARTHEL.

Lommel Andreas und Katharina. *Die Kunst des fünften Erdteils, Australien.* Ein Überblick über die Kunst Australiens v. A. LOMMEL. Felsbilderkopien v. K. LOMMEL. 183 pp. in 8°. Mit 23 Taf., 70 Abb. und 12 Kt. München 1959. Staatl. Mus. f. Völkerkunde.

A. LOMMEL hat seinem Buch, in dem er die Forschungsergebnisse seiner Australienexpedition 1954-55 veröffentlicht hat, eine großzügige Gestaltung gegeben. Sowohl die roten und schwarzen Zeichnungen als auch die bunten Tafeln sind eindrucksvoll. Doch

verliert sich das Ganze fast — wie die meisten neueren Werke über exotische Kunst — im Ästhetischen. Der Text bietet zwar eine umfangreiche Aufzählung der Fundstellen — so werden zu Beginn die Felsbilder des Nordwestens beschrieben, danach die Fels- und Rindenzeichnungen des Arnhemlandes, West- und Südaustraliens — läßt aber die eigentlichen Kunstprobleme nur sehr zaghaft antönen.

Die Kapitelaufteilung gibt kein geschlossenes Bild. Am ehesten läßt sich noch ein regionales Vorgehen herauslesen. Das Ergebnis ist in der „Gesamtbetrachtung“, die aber mit der Aufteilung der Darstellungsarten (Profildarstellung, Bewegungsdarstellung etc.) das vorher Gesagte kaum verdeutlicht, zusammengefaßt. Einige Andeutungen über „äußere Einflüsse“ bilden den Schluß.

A. LOMMEL scheint vorauszusetzen, daß alles, was gemalt oder geschnitzt wurde (und wird), Kunst ist, ohne die Frage aufzuwerfen, was den künstlerischen Wert des einzelnen Werkes ausmacht. Für eine in Form, Inhalt und (oft auch) Material völlig fremde Kunst erwartet der Leser in einer wissenschaftlichen Abhandlung nach exakter Angabe der vorhandenen Gegenstände und ihrer religiösen oder kulturellen Bedeutung (die wird sehr unvollständig gegeben), eine Einführung in ihr Wesen und eine Erklärung ihres künstlerischen Wertes. Sagen die Gegenstände aus, was sie bedeuten sollen, und mit welcher Kraft sagen sie es aus? Sind sie Symbole für das, auf das sie verweisen, oder sind sie Abbild? Haben sie ästhetischen Wert? Sind sie, trotz ihren den Kinderzeichnungen gleichenden Formen, mehr als Kinder- und Anfängerarbeiten, und warum?

Zugegeben, diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Wer sich an sie wagt, muß sowohl ethnologisch als auch kunsthistorisch geschult sein, mit Verständnis für das Fremdartige. Einer umfassenden Wertung der Kunstwerke müßte eine Stilanalyse vorausgehen und dieser wiederum eine Aufteilung in Stilprovinzen.

Da die aufgefundenen Bilder kein hohes Alter — höchstens 100 Jahre — haben, scheint eine Stileinteilung sachlich kaum möglich. Wo sie gewagt wird, müßte ihre Begründung aus der Gesamtheit der Kulturererscheinungen und -zusammenhänge erklärt werden. Man vermißt weiter eine Erklärung dafür, warum die Kunst in Australien so einfach erscheint. Ist der Australier nicht zu differenzierter Kunst fähig? Hat er kein Talent? Ist die geistige Atmosphäre nicht dazu angetan? Ein Vergleich mit Felszeichnungen anderer Erdteile und solcher aus prähistorischer Zeit hätte interessante Parallelen aufgewiesen: Auf Seite 103 versucht A. LOMMEL eine Erklärung der eigenartigen Abbildung 34, auf der männliche und weibliche Figuren verschiedener Größe gezeigt sind, deren Köpfe und Genitalien durch Bogenlinien verbunden sind. Er glaubt eine Darstellung der „Kinderträume“ darin zu sehen. Das wäre denkbar. Dieses Motiv findet sich aber nicht nur in Australien. L. FROBENIUS und H. OBERMAIER (*Hádschra Máktuba*, München 1925, p. 50) beschreiben verwandte prähistorische Felsmalereien in Nordafrika (Tiout). Menschliche Figuren „bilden ‚Paare‘, und eine Linie verbindet fast stets ihre Genitalregion“. Dort werden in solchen Gruppen „Eheverbände“ oder „Filiationsverhältnisse“ vermutet. Es scheint dieses Darstellungsmotiv also sehr alt, weit verbreitet und somit wert zu sein, näher untersucht zu werden.

Trotz der vielen Abbildungen und der Wiederholungen auf verschiedenen Seiten reicht das dargebotene Material weder zu einem Überblick noch als Unterlage für einen weiteren Ausbau. Die Karten sind zwar sehr dekorativ und graphisch gekonnt, hinterlassen aber leider nur einen oberflächlichen Eindruck.

Wäre der Titel des Buches bescheidener und hätte sich der Verfasser auf einige Forschungsergebnisse beschränkt, um sie allseitig zu beschreiben und zu deuten, dann würde seine Abhandlung weniger enttäuschen.

H. CHRISTOFFELS.

Adam Leonhard. *Art primitif*. (Trad. de l'anglais par P. BRIZARD et I. MAHEU). (Mondes Anciens, 3.) 345 pp. in 8°. Avec 75 fig. dans le texte et 51 fig. sur planches. Paris 1959. ARTHAUD. — L. ADAMS Einführung in die primitive Kunst erschien erstmals 1950 in spanischer Sprache und noch im gleichen Jahr in erweiterter englischer Übersetzung, die der neuen französischen Ausgabe mit ausgebautem Literaturverzeichnis von 1959

zugrunde liegt. Zum Inhalt und Wert vergleiche man die Besprechung in *Anthropos* 45.1950, pp. 396-398. Nun steht noch eine deutsche Fassung aus, bei der zu hoffen wäre, daß der Autor ein eigenes Kapitel über den neuesten Stand der Erforschung und Problemstellung primitiver Kunst anfügen möge. (H. C.)

Vereno Matthias. *Religionen des Ostens.* Weisheit und Glauben alter Kulturvölker. 132 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Olten 1960. WALTER-Verlag. Preis: sFr. 9.80. — Die fünf Aufsätze dieses Buches, von denen der erste (pp. 11-34) anregende Gedanken über „Die Bedeutung der Religionswissenschaft in unserer Zeit“ enthält, die übrigen je eine große Religion bzw. Gruppe von Religionen behandeln, sind aus Vorträgen hervorgegangen. Dementsprechend kann die Darstellung nur skizzenhaft sein, hebt aber meist das Wesentliche gut hervor. Vielleicht am besten abgerundet ist die Charakteristik der indischen Religionen (pp. 81-105), deren grundsätzliche Verschiedenheit von den westasiatischen Offenbarungsreligionen einprägsam dargestellt ist (bes. pp. 83-90). Dasselbe gilt für die Wesensunterschiede von Islam und Christentum (pp. 59-80). Im Abschnitt über die Religionen Ostasiens (pp. 107-130) sind auch die Veränderungen, die der Buddhismus dort durchgemacht hat, entsprechend hervorgehoben (pp. 126-129). Am schwierigsten war es, ägyptische und altmesopotamische Religion in einem einzigen Vortrag zu behandeln (pp. 35-58); hier findet sich auch eigentlich eher eine Charakterisierung des (beiden Religionen gemeinsamen) mythischen Denkens als der beiden Religionen selbst. Hier und da stößt man auf kleine Druckfehler, wie p. 41 Schamach statt Schamasch (so richtig p. 53); p. 70 giyās statt qiyās, und sonstige kleine Ungenauigkeiten (so, wenn p. 38 die kretische Schrift noch ohne Einschränkung als unentziffert bezeichnet wird). Als Ganzes bietet das Buch eine erstmalige Orientierung für einen mit dem Stoff noch nicht vertrauten Leser, in der ein klarer weltanschaulicher Standpunkt mit Aufgeschlossenheit für alle religiösen Werte verbunden ist. Leider findet ein solcher Leser hier aber keine Auskunft über grundlegende Literatur, die ihm ein weiteres Eindringen ermöglichen würde; wohl sind für alle wörtlich zitierten religiösen Texte genaue Quellenbelege angegeben, aber man würde darüber hinaus Hinweise auf einige der wichtigsten Gesamtdarstellungen der betreffenden Religionen wünschen. (J. H.)

Tüllmann Adolf. *Das Liebesleben der Naturvölker.* Eine Darstellung des sexuellen Verhaltens in urtümlichen Gemeinschaften. 339 pp. in 8°. Mit 33 Taf. und 62 Abb. Stuttgart 1960. HANS E. GÜNTHER Verlag. — Vor 50 Jahren hätte man ein solches Buch, das weniger das Liebesleben der Naturvölker als vielmehr die äußere Handhabung der geschlechtlichen Beziehung zum Zweck der Zeugung in sehr materialistischer Weise beschreibt, in lateinischer Sprache verfaßt, aus Scheu, es könne in unberufene Hände fallen. Tatsächlich entbehrt die Häufung der sachlichen Schilderungen nicht einer gewissen Erotik, die durch das Bildmaterial, das zwar nackte und zur Hochzeit geschmückte Menschen darstellt, aber kaum innere Beziehung zum Thema des Buches hat, erhöht wird. Mancher Neugierige wird, vom Titel des Werkes angezogen, danach greifen und vieles „Interessante“ darin finden, er wird aber kaum den ethischen Schluß ziehen, den der Verfasser im letzten Abschnitt andeutet, weil der rote Faden, der darauf zuführen sollte, in dem vorausgegangenen Text fehlt oder zu dünn ist: nämlich, daß die geschlechtliche Beziehung der Naturvölker nicht aus Orgien triebhafter Lust besteht, auch wenn dazu Techniken ausgefallenster Art erfunden werden, sondern daß sie als natürliche Gegebenheit genommen wird, unterbaut mit religiösen Vorstellungen und eingebaut in ein kosmisches Empfinden, das dem Europäer fremd geworden ist. — Dem Fachkundigen und Ethnologen bietet TÜLLMANNs populäre Zusammenfassung über die mehr physische Komponente der Liebe bei den Naturvölkern nichts Neues. Eine Lücke brauchte mit diesem Buch wirklich nicht ausgefüllt zu werden, das meiste findet sich bereits ausführlich in H. PLOSS, M. BARTELS, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig 1913 und ähnlichen älteren Werken oder in verschiedenen Veröffentlichungen von BR. MALINOWSKI und M. MEAD. (H. C.)

Daujat J. *Physique moderne et philosophie traditionnelle.* (Le monde et la foi, 272.) 135 pp. in 8°. Tournai 1958. DESCLÉE & Cie. — Plaquette, exposant avec beaucoup de clarté pour un public non spécialisé le grave problème de la physique moderne et de la

philosophie traditionnelle, le thomisme notamment. Une première partie définit la nature de la physique moderne, surtout à partir de la question noétique (pp. 9-22) et en précise la propre manière de connaître (pp. 36-48). Une deuxième partie a trait aux répercussions philosophiques des résultats de la physique moderne. — L'A. connaît évidemment les écrits des physiciens modernes et sait les mettre adroitement en rapport avec les philosophes thomistes. Ainsi physique moderne et philosophie traditionnelle se complètent mutuellement. Quiconque voudrait approfondir ce sujet, trouve dans ce petit ouvrage un guide sûr et éclairé. (G. M.)

May Roger et Sanders Nik. *Vers la conquête des continents sous-marins*. 270 pp. in 8°. Avec 8 pl. Paris 1957. **BUCHET-CHASTEL**. — **Crompton John.** *La mer vivante*. The Living Sea. Trad. par **PIERRE BELON**. 267 pp. in 8°. Paris 1958. **BUCHET-CHASTEL**. — „Wasserkontinente“ kann man mit vollem Recht die weiten Ozeane nennen, die über 70 % Erdoberfläche umfassen. Es sind nicht, wie mancher leichthin glauben möchte, mehr oder weniger nutzlose Wassermassen, sie enthalten vielmehr ungeahnte Reichtümer: Nicht nur die Schätze untergegangener Schiffe ($\frac{1}{8}$ bis $\frac{1}{10}$ alles seit dem 16. Jahrhundert geförderten Goldes und Silbers soll infolge Schiffskatastrophen auf dem Meeresgrunde liegen!) und die Reichtümer versunkener Städte; auch nicht nur die vielfältigen Fischarten, die das Hauptnahrungsmittel ganzer Völker bilden. Heute geht man daran, die Energie der Meere zu erschließen, nach Ölvorkommen unter dem Meeresgrund zu suchen und noch andere, vegetabilische Nahrungsmittel aus dem Meer zu holen. — „La mer vivante“ ist eine gute Ergänzung zu „Vers la conquête des continents sous-marins“. Man könnte das Buch eine Zoologie des Meeres nennen. Wenn in jenem Werk von den verschiedenen Schätzen des Meeres die Rede ist, so in diesem nur von einem, von dem wir alle etwas wissen und an dem wir auch alle schon teilhaben: von den Seetieren und ihren mannigfachen Arten, und zwar in einer solchen Ausführlichkeit, wie sie kein Schulbuch der Zoologie bietet. Das Leben in den Tiefen der Ozeane kommt mehr als Anhang zur Darstellung, weil eigentlich noch wenig darüber bekannt ist. (H. E.)

Toshihiko Izutsu. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. (Studies in the Humanities and Social Relations.) 275 pp. in 8°. Tokyo 1959. Ke'io University. — Der Verfasser besitzt eine für einen Japaner beachtliche Kenntnis des Arabischen und wertet diese aus, um auf semantischem Wege in die Ethik des Korantextes, so wie er uns vorliegt, einzudringen. Es fehlt allerdings die Angabe, welche Literatur sonst benutzt wurde und aus welcher englischen Übersetzung die Koranzitate stammen. Der Verfasser weist darauf hin, daß genauere Wortforschung, wie sie ja von der europäischen Orientalistik gepflegt wird, schärfere Bedeutungsnuancen und damit besseres Verständnis des Sinnes ermöglichen muß. (E. B.)

Christiansen Reidar Th. *Studies in Irish and Scandinavian Folktales*. VII-249 pp. in 8°. Publ. for the Irish Folklore Commission. Copenhagen 1959. **ROSENKILDE** and **BAGGER**. Price: Dan. kr. 30.—. — Aus der Fülle von Märchentexten irischer und nordischer Herkunft wurden einige herausgegriffen und auf die Frage ihrer gegenseitigen Beeinflussung hin untersucht. Dabei wurde festgestellt, daß direkte Beziehungen zwischen den beiden Märchenkreisen nicht vorhanden sind. Hier wie überall auf diesem Forschungsgebiet ergeben sich Schwierigkeiten für einen Vergleich; sie resultieren aus dem zeitlichen Abstand, in dem die einzelnen Versionen entstehen. Geographische und historische Fakten bestimmen den Wanderweg der Motive, für den sich kein Schema aufstellen läßt. Eine räumliche und zeitliche Einordnung der Märchen ist daher nach Ansicht des Verfassers die vordringlichste Aufgabe des Forschers. Diese gewissenhafte und gründliche Arbeit, die sich den Veröffentlichungen der Irish Folklore Commission würdig einreihet, möge Motivforschern zum Vorbild dienen und sie vor Kurzschlüssen bewahren. (L. L.)

Rosenfeld Emmy. *Friedrich Spee von Langenfeld*. Eine Stimme in der Wüste. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N. F. 2.) 399 pp. in 8°. Mit 26 Abb. Berlin 1958. **WALTER DE GRUYTER & Co.** Preis: DM 45,—. — In der deutschen Kultur- und Geistesgeschichte nimmt **FRIEDRICH VON SPEE** mit seiner „Cautio criminalis“ eine bedeutende Stellung ein, und zahlreiche sind

die Forscher, die ihn zu würdigen suchen. Dem vorliegenden Buch merkt man es an, daß die Verfasserin sich lange und gründlich mit dem vielschichtigen Stoff befaßt hat. Man fragt sich allerdings, ob sie die für eine solche Arbeit erforderlichen Voraussetzungen besaß, wenn man von der „Nacht mittelalterlichen Dämonenglaubens“ (p. 256) liest oder die vielen Fehler im Text beachtet, die nicht nur harmlose Druckfehler sind. (H. E.)

Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes. Bd. 8. 196 pp. in 8°. Mit 5 Taf. und 1 Kt. Wien 1959. Hrsg. v. Österr. Volksliedwerk. Selbstverlag d. Bundesministeriums f. Unterricht. — Der vorliegende Band behandelt die verschiedensten Themen aus dem Gebiet der österreichischen Volksliedforschung: Volkslied und Geniemusik (W. DEUTSCH), Historische Lieder des 18. Jhdts. aus Österreich (KARL M. KLIER), Hundert Jahre Kleidermode in österreichischen Liedtexten (1740-1840) (L. HAMPEL), u. a., sowie einen Überblick über Verbreitungskarten von Volkslied, Volkstanz und Volksschauspiel in Niederösterreich (L. SCHMIDT). Die Aufsätze, die mit reichem Bildmaterial und Notenbeispielen ausgestattet sind, bieten über ihren volkskundlichen und musikgeschichtlichen Inhalt hinaus interessante Ausschnitte aus der Kulturgeschichte, namentlich des 18. Jhdts. — ein Vorbild für Sammler und Forscher auf folkloristischem und ethnologischem Gebiet. (L. L.)

Schmidt Leopold. Die Entdeckung des Burgenlandes im Biedermeier. Studien zur Geistesgeschichte und Volkskunde Ostösterreichs im 19. Jahrhundert. (Wiss. Arbeiten a. d. Burgenland, 25.) 170 pp. in 8°. Mit 16 Taf. Eisenstadt 1959. Burgenländisches Landesmuseum. Preis: S 60.—. — In der Reihe der „Wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Burgenland“ veröffentlicht LEOPOLD SCHMIDT, diese von großer Sachkenntnis und Liebe zum Stoff zeugende Arbeit. Sie beleuchtet die geistige Vorgeschichte des Bundeslandes an der Ostgrenze der Republik Österreich. Als Quellen dienen Reisebeschreibungen und Tagebuchnotizen von Besuchern des Burgenlandes im 19. Jhd. : von Journalisten und Dichtern, Musikern und Malern ; auch bildkünstlerische Darstellungen wurden ausgewertet. Diese mannigfaltigen Einzelzeugnisse, zeitlich geordnet, lassen ein mosaikartiges Bild aus der frühen Landes- und Volkskunde entstehen. Reiche Anmerkungen, ein Register und die Porträts der „Entdecker“ sind willkommene Ergänzungen des Werkes, das Anregungen zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiet geben will. (L. L.)

Marotta Michele. Società e uomo in Sardegna. (Annali Economico Sociali della Sardegna, I, 1.) xxi-415 pp. in 8°. Con 3 carte. Cagliari 1958. Assessorato all'Industria, Commercio e Rinascita. — Dieser Studie liegt die Arbeitshypothese zugrunde, daß die Gesellschaft ein System ist, das sich in einem Gleichgewichtszustand befindet. Diese Auffassung ist nicht mechanistisch zu verstehen ; bei der Betrachtung der Tatsachen wird der Begriff der einseitig gerichteten Kausalität häufig durch den der funktionalen Beziehung ergänzt oder ersetzt, wodurch die gegenseitige Abhängigkeit der veränderlichen Größen erfaßt werden kann. Aus dieser Gesamtschau der Gesellschaft ergibt sich nicht nur die ständige Anpassung des Ganzen an die Umgebung und das Gleichgewicht zwischen den Klassen, sondern auch der Ausgleich zwischen den einzelnen Gliedern des Ganzen und ihrem (gesellschaftlichen wie physischen) Milieu, schließlich individuell die Inbeziehungsetzung des somatischen und psychischen Aspekts der Person (die übrigens zwei Ausdrucksweisen derselben Wirklichkeit sind). Mit dieser Methode wird das Problem „Gesellschaft und Mensch in Sardinien“ studiert. Dabei dienen als Untersuchungsmaterial die anthropometrischen und psychometrischen Daten aus den Musterungsprotokollen der Jahrgänge 1930-1933 in Sardinien. Das Schlußkapitel stellt das Problem eines möglichen neuen Gleichgewichts im sozialen System. (A. B.)

Contributions to Indian Sociology, I. Ed. by LOUIS DUMONT and D. Pocock. (Ecole pratique des Hautes Etudes, 6^e Section, Paris. Institute of Social Anthropology, Oxford.) 64 pp. in 8°. Paris/The Hague 1957. MOUTON & Co. — Dieser erste Band der „Contributions“ besteht in seinem Hauptteil aus der kritischen Würdigung von drei Werken zur Soziologie Indiens : nämlich „Village India, Studies in the Little Community“ herausgegeben von McKIM MARRIOTT, „India's Villages, a collection of articles originally published in the Economie Weekly of Bombay, 1955“ und IRAWATI KARVÉ, „Kinship

Organisation in India“, Poona 1953. Das einleitende Kapitel „For a Sociology of India“ (pp. 7-21) ist die verkürzte Wiedergabe eines Textes, der den Standpunkt der Herausgeber umreißt und bei verschiedenen Gelegenheiten den Fachkollegen vorgelegt worden ist. (A. B.)

Wening Rudolf und Somm A. F. *Wunderland Siam*. Photos von MICHAEL WOLGENSINGER. 121 pp. in 4°. Mit 90 Farbtaf. und 1 Kt. Zürich 1959. Silva-Verlag. Preis: sFr. 30,—. — Es ist anerkennenswert, wenn sich die Verkaufsreklame wertvoller Mittel bedient. So ist dieses, vornehmlich durch Sammeln von Schecks erwerbliche Buch mit seinen sehr gut gewählten bunten Bildern aus den verschiedensten Bereichen siamesischer Kultur und dem in seiner Einfachheit und Richtigkeit einem interessanten Schulbuch gleichenden Text ein ausgezeichnetes und sehr ansprechendes Bildungsmittel für die breiteste Schicht des Volkes. (H. C.)

Blanchard Wendell and Others. *Thailand. Its People, Its Society, Its Culture*. (Country Survey Series.) x-528 pp. in 8°. With 11 pl. and 21 tables. New Haven 1957. HRAF Press. Price: \$ 6.50. — Diesen 8. Band der Country Survey Series, abgeschlossen im Juli 1957, darf man wohl eine Enzyklopädie über Thailand nennen. Wer etwas über Thailand und seine Bevölkerung in ethnographischer, religiöser, politischer, wirtschaftlicher, sozialer Hinsicht erfahren möchte, findet hier Aufschluß. Die Angaben sind nach guten und neuesten Quellen von Fachleuten zusammengestellt. Im Vordergrund stehen die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Dankenswert sind die instruktiven Kärtchen und Statistiken, so wie die reiche Spezialliteratur. Hätten wir nur von allen Ländern der Welt ähnliche zuverlässige Handbücher. (H. E.)

Wavell Stewart. *The Lost World of the East. An Adventurous Quest in the Malayan Hinterland*. 195 pp. in 8°. With 16 pl. and 1 map. London 1958. Souvenir Press. Price: 18 s. — „Inquire seven times before you believe a report“. Dieses chinesische Sprichwort hat WAVELL einem seiner Kapitel als Vorwort gegeben. Bei mehr als einem seiner Kapitel hätte er dieses Motto wohl selbst beherzigen sollen. Fesselnd sind seine Berichte aus Malaya insgesamt. Wenn er die Erlebnisse bei der Niederringung der kommunistischen Untergrundbewegung schildert oder seine Besuche bei den im Dschungel himmelfern unserer Kultur lebenden Ureinwohnern, das Forschen nach dem Affenmenschen oder die Erlebnisse mit Zauberern und Geisterbeschwörern oder die Suche nach einer sagenhaft untergegangenen Stadt. Man liest es gern, aber man glaubt nicht alles. Nun, ein Reporter vom Radio, der mit Tonbandgerät und Mikrophon in das Innere des noch vielfach unbekannten Malaya dringt, erlebt wohl mehr als ein gewöhnlicher Sterblicher und weiß es auch so zu bringen, daß er gern gehört bzw. gelesen wird. Seine Bemerkungen und Ratschläge für das Reisen im Dschungel aber stehen ganz auf dem Boden der Realität, wie auch gewiß das meiste in diesem unterhaltsamen Werke. (H. E.)

Holman Dennis. *Noone of the Ulu*. Foreword by Sir GERALD TEMPLER. XVIII-253 pp. in 8°. With 13 pl. London 1958. HEINEMANN. Price: 21 s. — Ein Forscherleben, das sich im Dienste der Negritos auf Malaya opferte. PAT NOONE erhielt 1931 eine Anstellung am Perakmuseum in Taiping in Malaya. Seine erste Expedition galt den Semai, wo bereits P. SCHEBESTA 1923 geforscht hatte. In den folgenden Jahren weilte er hauptsächlich bei den Temiar in den Dschungelgebieten zwischen Perak und Kelantan. Über dieses Gebiet fertigte er eine gute geographische Karte an. Sein jüngerer Bruder RICHARD, von Beruf ebenfalls Ethnologe und von der Regierung mit der gleichen Aufgabe wie sein Bruder betraut, wirkte in den Jahren 1953-55 bei der Niederringung der chinesisch-kommunistischen Eroberungsversuche Malayas mit. Diese Episode umfaßt einen Hauptteil des Buches. So hätte HOLMAN seinem Buche ebenso gut den Titel „The Noones of the Ulu“ geben können. (H. E.)

Sirén Osvald. *Chinesische Skulpturen der Sammlung Eduard von der Heydt im Museum Rietberg Zürich*. 189 pp. in 8°. Mit 66 Taf. Zürich 1959. Preis: sFr. 16.—. — Das Museum Rietberg der Stadt Zürich hat eine neunbändige Katalogreihe geplant, in der seine gesamten Bestände erfaßt werden sollen. Der soeben erschienene erste Band bringt eine Auswahl chinesischer Skulpturen, vor allem aus der Sammlung Baron EDUARD VON DER HEYDTS. Sechshundsechzig Plastiken und Reliefdarstellungen sind auf

ausgezeichneten Schwarzweißtafeln wiedergegeben und von OSVALD SIRÉN (Stockholm) genau nach Form, Material, Herkunft, Alter und Bedeutung untersucht und beschrieben. Der Herausgeber kommt damit einem immer dringender gewordenen Bedürfnis entgegen, daß nämlich dem Museumsbesucher endlich zu den ausgestellten Gegenständen mit meist erschreckend mangelhaften Bezeichnungen ein Text in die Hand gegeben wird, mit Hilfe dessen er sie weitgehend zu verstehen vermag. Der Fachmann fühlt sich überdies zu weiterer Forschung und zu wissenschaftlichen Vergleichen angeregt. Damit ist ein guter neuer Weg angebahnt, die Andersartigkeit (vor allem) fremder Kunst, deren „Anziehungskraft weniger auf Formschönheit oder handwerklicher Vollkommenheit beruht als in erster Linie auf einer Wirkung, die durch eine äußerliche Analyse schwer zu erfassen ist, nämlich auf einer Qualität der Ausdrucksweise, die dem oberflächlichen Beschauer leicht entgehen kann, die jedoch in ihren Spitzenleistungen einen Schimmer geistiger Erleuchtung zu vermitteln vermag“ (p. 12). (H. C.)

Sithole Ndabaningi. *African Nationalism*. Foreword by R. S. GARFIELD TODD. x-174 pp. in 8°. Cape Town 1959. Oxford Univ. Press. Price : 12s. 6d. — N. SITHOLE ist gebürtiger Süd-Rhodesier und arbeitet auf einer Missions-Station in Süd-Rhodesien. Sein Buch schloß er während seines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten im Jahre 1957 ab. Seitdem hat sich vieles geändert. Trotzdem hat das Buch seine Aktualität behalten. — N. SITHOLE wendet sich an den weißen Leser, um ihm die Grundzüge des afrikanischen Nationalismus, so wie er ihn sieht, nahe zu bringen und verständlich zu machen. Dieser Nationalismus richtet sich wohl gegen die europäische Herrschaft, aber nicht gegen die Weißen. Es wäre gut, wenn N. SITHOLE recht behielte ! — Sprache und Stil des Verfassers sind klar und bestimmt, wenn auch die Beispiele nicht immer überzeugend wirken. Dies gilt besonders für das Kapitel „African Governments“, wo es dem Verfasser darum geht, den demokratischen Geist des Negers in das rechte Licht zu rücken. Auch sind Verallgemeinerungen geeignet, das Bild zu verwirren. — Weil die Afrikaner ihre Erfahrungen mit dem Kolonialismus der weißen Mächte gemacht hätten, wären sie gefeit gegen die Anfechtungen des Kommunismus — so meint der Verfasser den Westen beruhigen zu können. Was aber weiß die Masse der Afrikaner vom Kommunismus und wie soll diese ein Bollwerk bilden gegen ihn ? N. SITHOLE ist optimistisch — nicht aber alle seine Leser. (W. H.)

Crowder Michael. *Pagans and Politicians*. Illustr. by the author. 224 pp. in 8°. With 33 pl. and 1 map. London 1959. HUTCHINSON. Price : 25s. — Das Buch ist mit großem Geschick geschrieben, und der an der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Afrikas Interessierte wird gewiß an dem Buch Gefallen finden. Mit allen nur erdenklichen modernen Verkehrsmitteln (Auto, Bahn, Schiff, Flug ; eine Karte gibt über den Reiseweg Aufschluß) bereisen zwei Reporter, MICHAEL CROWDER und ein kreolischer Journalist als sein Begleiter, die wichtigsten Städte Westafrikas, portugiesische, französische, britische und selbständig gewordene Gebiete. Interessant sind die angestellten Vergleiche über die Auswirkungen britischer, französischer und portugiesischer Verwaltungsmethoden. Interviews am laufenden Band mit führenden Persönlichkeiten, Politikern, geistlichen Würdenträgern, Kaufleuten und Gelehrten sollen einen Einblick in ein mitten in Gärung begriffenes modernes Afrika vermitteln ; zahlreiche kleine eingestreute persönliche Erlebnisse geben den verbindenden Kitt zu dieser fesselnden Reportage. (W. H.)

Modupe. I Was a Savage. Foreword by ELPSETH HUXLEY. Illustr. and Sketch Map by ROSEMARY GRIMBLE. xi-168 pp. in 8°. London 1958. Museum Press. Price : 21 s. — Niemand möge glauben, der Ausdruck „Ich war ein Wilder“ sei ernst gemeint. Der ganze Tenor dieses Buches beweist, daß der Verfasser seine Jugendzeit in seiner afrikanischen Heimat, die er 1922 verließ, um sich in Amerika die volle Bildung des weißen Mannes anzueignen, als eine recht glückliche betrachtet : es ist die gute Eigenschaft, von den vergangenen Tagen eher das Gute und Schöne in der Erinnerung zu behalten. Gewiß haben manche europäischen Forscher das Leben der Eingeborenen oft durch eine verkehrte Brille gesehen, haben das ihnen fremdartig Erscheinende oberflächlich beurteilt

und sind zu dem guten und tiefen Sinn solcher Gebräuche nicht vorgedrungen, doch möchte man kaum annehmen, daß des Verfassers ideale Anschauungen über den Medizinmann, die Jugendweihe usw. Allgemeingut auch seines eigenen Volkes waren. Aber es lohnt sich, ein solches Bekenntnisbuch zu lesen, gerade heute, da ein afrikanisches Volk nach dem andern selbständig wird. Es wird die Überheblichkeit des weißen Mannes etwas dämpfen und dadurch die Beziehungen zu diesen neuen Staaten besser gestalten. (H. E.)

Abbs Akosua. *Ashanti Boy*. A story for young people of all ages. 256 pp. in 8°. With 1 map. London 1959. COLLINS. Price: 10 s. 6 d. — Obgleich nur Fiktion, ist diese Geschichte eines hochstrebenden, um seine Zukunft ringenden jungen Afrikaners aus den traditionellen Kreisen Ashantis zwar nicht in allem typisch, aber im ganzen doch zeitaufgeschlossen und wirklichkeitsnah gestaltet. Die Milieu- und Charakterschilderung verrät den mehrjährigen Aufenthalt der Autorin im Lande und somit eine verhältnismäßig gute Vertrautheit mit dem Volk, seiner Beschäftigung, seinen Institutionen und seinen neuen Hoffnungen. Das Buch zeugt von einer vornehmen Einfühlung in die Seele der jungen schwarzen Generation, die bereit ist zu Eigenleistung und Eigenverantwortung. Vor allem ist das Schul-Milieu trefflich gezeichnet. (H. H.)

Kohl-Larsen Ludwig und Margit. *Die Bilderstraße Ostafrikas*. Felsbilder in Tanganika. 144 pp. in 8°. Mit 76 Abb., 63 Photos und 3 Kt. Kassel 1958. ERICH RÖTH-Verlag. Preis: DM 19,80. — Außer in Nord- und Südafrika befinden sich auch in Tanganika zahlreiche Fels- und Höhlenmalereien. KOHL-LARSEN hat sie mit seiner Frau in den Jahren 1934 bis 1936 aufgesucht, an Ort und Stelle vermessen und zum großen Teil fotografiert oder abgezeichnet. Die genauen Daten hat er im vorliegenden Buch veröffentlicht und damit eine Grundlage zur kunstkritischen und stilvergleichenden Bearbeitung geschaffen, die er als Nichtfachmann anderen überläßt. Da den heutigen Bewohnern des Gebietes die Meister der Höhlenmalereien nicht mehr bekannt waren, konnte der Verfasser auch nichts über ihren Ursprung und ihre Bedeutung erfragen. Die nüchternen Aufzählungen sind mit Episoden und Landschaftsschilderungen aufgelockert und lassen sich so mit einer gewissen Spannung lesen. (H. C.)

Girard Rafael. *Guatemala en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*. 88 pp. in 4°. Con 8 fig. y 1 mapa. Guatemala 1958. Ministerio de Educación Pública. — Die vorliegende Broschüre läßt sich kennzeichnen als ein ausführlicher Tagungsbericht über den 33. Internationalen Amerikanisten-Kongreß, der vom 20. bis 27. Juli 1958 in San José de Costa Rica abgehalten wurde. Etwa 300 Spezialisten (Vertreter von 40 Nationen) haben sich daran beteiligt. Ein reichhaltiges Programm aus dem amerikanistischen Forschungsgebiet im engeren und im weiteren Sinne wurde erörtert; bemerkenswert sind die Sonderreferate über die Heimat der im heutigen Guatemala verwendeten Kulturpflanzen (pp. 18-21). Wie der Titel dieser Broschüre zu erkennen gibt, werden sämtliche Abhandlungen und Diskussionen während des Kongresses hier vorwiegend in ihren Beziehungen zu Guatemala gewürdigt. Von daher erklärt sich die mehrgliedrige Schilderung des Verfassers selbst: Guatemala, Foco Primario de Irradiación Cultural (pp. 50-63). Mithin sind die Erwartungen gerechtfertigt, daß der vollständige Kongreßbericht den Amerikanisten eine beträchtliche Menge neuer Erkenntnisse schenken wird. (M. G.)

Rydén Stig. *Andean Excavations II*. Tupuraya and Cayhuasi: Two Tiahuanaco Sites. (Monograph Series, Publ. 6.) 123 pp. in 8°. With 71 fig. and 3 plans. Stockholm 1959. The Ethnographical Museum of Sweden. Price: \$ 10.—. — Tupuraya is the name of the northeasternmost section of the city of Cochabamba (Bolivia); a residential and burial site was examined there in March, 1952. Some weeks later, field investigations were carried out at Cayhuasi, a farm property in the province of Cercado in the Oruro Department. Both places would have to be dated to Classic Tiahuanaco times. Tupuraya reveals several of the features characteristic of the Tiahuanaco specimens in the Cochabamba area while the Cayhuasi specimens show greater affinity to those in the Tiahuanaco focal area. Cayhuasi is at present the southernmost known residual site of Tiahuanaco character on the table-land. In a certain way Cayhuasi occupies a key position because, owing to its geographical position, it served as an intermediary for the Tiahua-

naco culture both to northern Chile and northwestern Argentina while also, in some measure, located on the route between the Cochabamba area and the Tiahuanaco culture's focal area south of Lake Titicaca. (M. G.)

Boeldeke Alfred. *With Graciela to the Head-hunters.* In collab. with LOUIS HAGEN. x-166 pp. in 8°. With 32 pl. and 1 map. London 1958. BARRIE. Price : 21 s. — Das lebendige Büchlein schildert eine Südamerikafahrt. Ein altes, zu einem Wohnwagen umgebautes Auto bringt den Autor von Caracas durch Venezuela und die Anden Kolumbiens, Ecuadors und Perus bis zum Titicacasee, und zurück bis Pucallpa am Ucayali, einem der Hauptquellflüsse des Amazonas. Ein Floß mit vorgespanntem Motorboot führt ihn den Ucayali und Amazonas hinab bis Manaus, dann den Rio Negro hinauf und den Orinoko hinunter bis Ciudad Bolivar. Die Bahn bringt ihn zum Ausgangspunkt Caracas zurück. — Abenteuerlust hatte den Verfasser schon als fünfzehnjährigen Schiffsjungen in Buenos Aires zurückgehalten und ihn Südamerika mehrmals durchwandern lassen. 1950 trieb sie ihn wieder aus der deutschen Heimat fort, diesmal mit Frau und Kind, der Graciela des Titels. Das langsame Tempo der Reise, zumal auf dem Wasserwege, erlaubte eingehende Beziehungen zu Land und Leuten, zumal auch zu den dortigen Indianerstämmen : den Kopffäger-Jivaros, den Mayos, Yaguas, Tucunas (Erleben der Jugendweihe eines Mädchens), Macus und den Canabury-Indianern, wo das Abenteuer seinen schrecklichen Höhepunkt erreichte. Man fühlt sich hier und da in eine Karl May-Erzählung versetzt, nur daß es sich hier um wirkliche Erlebnisse handelt. (H. E.)

Becker-Donner Etta [edit.]. *Zwettler-Codex 420 von P. Florian Paucke S. J. 1. Teil.* Mitarbeit von G. OTRUBA. (Veröfftl. z. Archiv f. Völkerkunde, 4/1.) 444 pp. in 8°. Mit 29 teilw. mehrfarbigen Taf. Wien 1959. WILHELM BRAUMÜLLER. Preis : sFr. 41.—. — Das Urteil über die Jesuitenreduktion in Paraguay fällt verschieden aus. Hier zeichnet uns FLORIAN PAUCKE, Schlesier von Geburt, Jesuit und selber von 1749-1766 Missionar in der Reduktion San Xaver im Norden von Santa Fe in Argentinien ein Bild vom Werden und Leben einer solchen Reduktion. Nach seiner Vertreibung zog F. PAUCKE sich nach Neuhaus (Böhmen) zurück und schrieb dort — wohl nach Tagebuchaufzeichnungen — den Bericht nieder. Dieser liegt nun im Stift Zwettl. Er wurde auszugsweise bereits mehrmals veröffentlicht, vollständig erst 1942/44 in spanischer Übersetzung und nun zum erstenmal auch im Originaltext von ETTA BECKER-DONNER. — Der hier vorliegende erste Teil gibt Teil 1, 2 und 5 der Handschrift wieder. Das Ganze dürfte von allgemeinem Interesse sein. Die Beschreibung der Reise in die Mission (rund 150 Druckseiten) zeigt eindringlichst die Beschwerden damaliger Seereisen. Dann schildert PAUCKE seine Arbeit unter den Mocobier-Indianern in der Reduktion San Xaver und die Ausweisung aus dem Arbeitsfelde. Die Teile 3, 4 und 6 der Handschrift enthalten die eigentlichen ethnologischen Angaben ; sie sollen anschließend veröffentlicht werden. Ihnen sieht man als der wichtigsten Quelle über die Mocobier mit besonderem Interesse entgegen. Hervorzuheben wäre noch die ausgezeichnete Einführung. (H. E.)

Arnold Guy. *Longhouse and Jungle.* An Expedition to Sarawak. 206 pp. in 8°. With 15 pl., 5 maps, and 1 diagr. London 1959. CHATTO and WINDUS. Price : 21 s. — Wiederum liegt hier ein Expeditionsbericht aus dem Grenzland zwischen Britisch- und Indonesisch-Borneo vor, nachdem in letzter Zeit Werke wie von TOM HARRISSON : „Borneo People“ und „World within“ über diesen Fleck Erde erschienen sind. GUY ARNOLD tat sich mit dem Zoologen TOM CHAVASSE, dem Botaniker GORDON PICKLES und dem Geologen COLIN CAMPBELL zusammen, um in den Jahren 1954-55 das Gelände um das Usun Apau-Plateau zu erforschen. Rund drei Monate dauerten die Streifzüge vom ersten Standlager südlich des genannten Plateaus aus, ebenso lang jene vom zweiten Standlager im Nordosten davon ; dort unter den Penans, hier unter den Kenyahs. — Es handelt sich bei diesem Berichte nicht um die eigentlichen wissenschaftlichen Ergebnisse, sondern um die für weitere Kreise berechneten Schilderungen der Expeditions-erlebnisse, ähnlich den populären Reisebüchern von SVEN HEDIN. Aber in seinem eigenen, ethnologischen Forschungsgebiet gibt der Verfasser doch bemerkenswerte Aufschlüsse, besonders über die hier in der Regel vorkommenden Langhäuser-Dörfer. (H. E.)

Forster Harold. *Flowering Lotus. A View of Java.* xiv-281 pp. With 16 pl. and 1 map. London 1958. LONGMANS, GREEN and Co. Price : 25 s. — Von diesem Buche gilt : Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen. Der Verfasser war in den Jahren 1952-56 Professor für Englisch an der kurz zuvor gegründeten staatlichen Gadjah-Mada-Universität in Djokjakarta auf Java. Hier hat er seine Eindrücke über das Leben im heutigen Indonesien wiedergegeben : über primitive Lebensbedingungen, wirtschaftliche Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten in der Verwaltung des Staates, und auch der Improvisation im Studienbetrieb. Aber trotz allem zeigt der Verfasser seine Sympathie mit dem nun unabhängigen Indonesien und seinem Präsidenten Soekarno. Ein Gang durch die Geschichte führt bis zum *Pithecanthropus erectus*. (H. E.)

Kohl-Larsen Ludwig. *Unter roten Hibiskusblüten.* Ein Südseebuch. („Das Gesicht der Völker“.) 141 pp. in 8°. Mit 35 Taf. und 1 Kt. Kassel 1957. ERICH RÖTH-Verlag. — KOHL-LARSEN wirkte unmittelbar vor Ausbruch des ersten Weltkrieges als Regierungsarzt auf der Südseeinsel Jap. In idealisierendem Lichte sieht er noch nach fast 50 Jahren seine Insulaner, ihre Sitten und Gebräuche und besonders ihre religiöse Welt. Demgegenüber kommen Kolonialverwaltung und Mission weniger gut weg. Gewiß ist nicht alles zu loben, was der weiße Mann den Naturkindern brachte. Aber aufs Ganze gesehen, haben die zu Ende gehende Kolonialepoche und die christlichen Missionen diesen Völkern doch entschieden mehr Vor- als Nachteile gebracht. (H. E.)

Mühlmann Wilhelm Emil. *Arioi und Mamaia.* Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde. (Studien z. Kulturkunde, 14. x-268 pp. in 8°. Mit 2 Kt. Wiesbaden 1955. FRANZ STEINER Verlag. — Diese Studie über die polynesischen Kulturbünde verdient auch fünf Jahre nach ihrem Erscheinen noch angezeigt zu werden. Als Monographie ist sie, wie der Verfasser selbst erhofft, sicherlich abschließend ; die Themastellung ist aktuell und fordert zu manchen Vergleichen mit modernen Vorgängen heraus, die Deutungen und Wertungen sind zum Teil angreifbar. — Mit klarer Methode sucht der Verfasser die Frage nach der Herkunft der Bünde Polynesiens zu klären. Wie weit dabei eine Zusammengehörigkeit mit entsprechenden afrikanischen Institutionen angenommen werden kann, ist noch nicht zu sagen. (A. B.)

Attenborough David. *Zoo Quest for a Dragon.* 174 pp. in 8°. With 43 photographs and 3 in full colour. London 1957. LUTTERWORTH Press. Price : 18 s. — The Dragon of the title is a giant lizard (*Varanus Komodoensis*) on the island of Komodo which the author was going to catch for the London Zoo. This book is an account of the four-month journey through the Republic of Indonesia ; written in a popular style, it is in many respects informative and entertaining. There are some mistakes in it, but nobody will take that amiss in a book of travel. (H. A.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Hefes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Africa : Social Change and Mental Health. Report of a Panel Discussion, March 23, 1959. 39 pp. in 8°. London 1959. World Federation for Mental Health.
- Annual Report 1956-57. Museum and Picture Gallery, Baroda. 22 pp. Baroda 1959.
- Anthropological Research in Netherlands New Guinea since 1950 by the Bureau for Native Affairs, Hollandia, Netherlands New Guinea. (The Oceania Monogr., 10.) 33 pp. in 8°. With 1 map. Sydney 1959. The Univ. of Sydney.
- Apakidze A. M. et al. : Archaeological Excavations at Armazis-Khevi Near Mzkhetha in 1937-1946. VIII-282 pp. in fol., ill. Tiflis 1958. [In Russian, with an English summary.]
- Balout Lionel: Préhistoire de l'Afrique du Nord. Essai de Chronologie. (Gouvernement Gén. de l'Algérie.) VII-544 pp. in 4°. Avec 29 fig. et 72 pl. Paris 1955. Arts et Métiers Graphiques.
- Bannerth Ernst: Lieder ägyptischer Meddāhīn. Sep. : Wiener Zt. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Festschrift, Herbert W. Duda z. 60. Geburtstag. (Wien). 56. 1960. pp. 9-20.
- Baron Roger: Regards catholiques sur l'Inde. (Le Monde et la Foi, 273.) 69 pp. in 8°. Tournai 1959. Desclée & Cie.
- Beardsley Richard K. : Field Guide to Japan. (Field Guide Series, 3 ; Publ. 716.) VI-55 pp. in 8°. With 3 maps. Washington 1959. National Academy of Sciences.
- Becher Hans: Xelexuhahé. Das Stockduell der Surára- und Pakidái-Indianer. Ein Beitrag zum Problem der „Nilotenstellung“ und der Tonsur in Südamerika. Sep. : Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde (Hamburg). 25. 1959. pp. 162-202. Mit 6 Abb.
- Beninger Eduard: Die Wasserburg Neydharting. Ausgrabungen zur Klärung der Burgenforschung. (Schriftenreihe d. Internat. Moor-Museums, 1.) 83 pp. in 8°. Mit 28 Abb. und 1 Faltaf. Linz 1959. Länderverlag.
- Biasutti Renato: Antichità dell'uomo in America. Sep. : Le razze e i popoli della terra, IV (Torino). 1959. pp. 271-306, ill.
- — I popoli dell'America settentrionale e centrale. Sep. : Le razze e i popoli della terra, IV (Torino). 1959. pp. 352-522, ill.
- — I Sudanesi centrali e orientali. I Niloto-Camiti. Sep. : Le razze e i popoli della terra, III (Torino). 1959. pp. 331-444, ill.
- — Origine e sviluppo delle scienze antropologiche. Sep. : Le razze e i popoli della terra, I (Torino). 1958. pp. 3-36, ill.

- Bielicki Tadeus et al.**: Centres Founded after the Second World War. A Century of Polish Anthropology 1856-1956. (Materiały i Prace Antropol., 40.) 84 pp. in 8°. With 4 pl. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.
- Boccassino R.**: Il *kwong*, il *kiv* e l'espiazione di questi (*tomo kiv*) secondo gli Acioli dell'Uganda. Sep.: Annali Lateranensi (Città del Vaticano). 22. 1958. pp. 286-317. Con 8 fig.
- Böttger Walter**: Führer durch die ostasiatischen Sammlungen. 62 pp. in 8°. Mit 16 Abb. u. Grundrissen. Leipzig 1958. Museum f. Völkerkunde.
- Bohannan Paul** [edit.]: African Homicide and Suicide. xix-294 pp. in 8°. With 3 maps. Princeton 1960. Princeton Univ. Press.
- Boletim Bibliográfico do Centro de Documentação Científica (Luanda).** 1. 1959. 1. Inst. de Investigação Científica de Angola.
- Boyer Martha**: Japanese Export Lacquers from the Seventeenth Century in the National Museum of Denmark. 149 pp. in fol. With 60 pl. Copenhagen 1959. The National Museum.
- Brăiloiu Constantin**: Vie musicale d'un village. Recherches sur le répertoire de Drăguș (Roumanie) 1929-1932. 164 pp. in 8°, ill. Paris 1960. Inst. Univ. Roumain Charles 1^{er}.
- Breternitz David A.**: Excavations at Nantack Village, Point of Pines, Arizona. (Anthropological Papers, 1.) xi-77 pp. in 4°. With 48 fig. Tucson 1959. Univ. of Arizona.
- Briggs Lloyd Cabot**: Tribes of the Sahara. xx-295 pp. in 8°. With 17 pl., 3 maps, and 5 fig. Cambridge, Mass., 1960. Harvard Univ. Press.
- Brøndsted Johannes**: The Vikings. Transl. by Estrid Bannister-Good. (Pelican Books A 459.) 320 pp. in 8°. With 24 pl. Harmondsworth 1960. Penguin Books.
- Brüch Josef**: Vulgärlat. **pelitrum* „Zinn“. (Sitz.-Ber. phil.-hist. Kl., 233, 2.) 72 pp. in 8°. Wien 1959. Österr. Ak. d. Wiss.
- Bühlmann Walbert**: Die Bibel in der katholischen Weltmission. Sep.: Neue Zt. f. Missionswiss. (Beckenried). 16. 1960. 26 pp.
- Cadogan León**: Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. (Boletim 227, Antropologia 5.) 217 pp. in 8°. São Paulo 1959. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.
- Campbell Joseph**: The Masks of God: Primitive Mythology. viii-504 pp. in 8°. With 18 fig. London 1960. Secker & Warburg.
- Camps Juan Comas**: Curriculum Vitae de Juan Comas. 43 pp. in 8°. México 1960.
- Cerulli Enrico**: Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII. I: Tre opuscoli dei Mikaeliti. (Studi e Testi, 198.) xxii-331 pp. in 8°. Città del Vaticano 1958. Bibl. Apost. Vaticana.
- Claus Claire**: Die Stellung der russischen Frau von der Einführung des Christentums bei den Russen bis zu den Reformen Peter des Großen. Diss. 224 pp. in 8°. München 1959.
- Cloward Richard A. et al.**: Theoretical Studies in Social Organization of the Prison. (Pamphlet 15.) 146 pp. in 8°. New York 1960. Social Science Research Council.
- Collier Donald**: Indian Art of the Americas. Exhibition. Catalogue with 50 pl. Chicago 1959. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Comas Juan**: Darwin y la evolución biológica. Sep.: C. Darwin: El origen de la especie por medio de la selección natural. (Nuestros clásicos, 13.) xl pp. in 8°. Con 4 lám. México 1959.
- — y **Genovés T. Santiago**: Paleoantropología y evolución. Varia - 1. (Cuadernos del Inst. de Historia, Serie Antropológica, 6.) 49 pp. in 8°. México 1959.
- Crazzolaria J. P.**: A Study of the Logbara (Ma'di) Language. Grammar and Vocabulary. xvi-373 pp. in 8°. London 1960. Publ. for the Intern. Afr. Inst. by Oxford Univ. Press.
- Crist Raymond E.**: Acculturations in the Guajira. Sep.: Smithsonian Report for 1958. pp. 481-499. With 8 pl. Washington 1959.
- Damm Hans**: Ein „Schiffstuch“ aus Süd-Sumatra. Sep.: Jahrb. d. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig (Berlin). 17. 1958 (1960). pp. 67-72. Mit 2 Taf., 1 Abb. und 1 Kt.
- — Ethnographische Materialien aus dem Küstengebiet der Gazelle-Halbinsel (Neubritannien). Sep.: Jahrb. d. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig (Berlin). 16. 1957 (1959). pp. 110-152. Mit 55 Abb., davon 4 farbig, 6 Taf. und 1 Kt.
- — Vom Wesen sog. Leibesübungen bei Naturvölkern. Sep.: Studium Generale (Berlin). 13. 1960. 1. 10 pp.
- Die Maske. Gestalt und Sinn. Ausstellung vom 17. 1. bis 24. 4. 1960. 40 pp. in 8°. Mit 24 Taf. Basel 1960. Mus. f. Völkerkunde.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 4, Lfg. 64-70: Kopenhagen - Luthertum. 192 Sp. Mit 16 Taf. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr.
- Dietschy Hans**: Das Häuptlingswesen bei den Karajá. Sep.: Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde (Hamburg). 25. 1959. pp. 168-202.

- Dietschy Hans und Nelly: Farbwahl und Charakter von zentralbrasilianischen Indianern. Sep. : Acta Tropica (Basel). 15. 1958. 3. pp. 241-246.
- Drachoussoff V.: L'Afrique décolonisée. Essai sur le développement de l'Afrique noire. (Ac. royale des Sc. d'O.-M. Cl. des Sc. mor. et pol., 23, 1.) 150 pp. in 8°. Avec 8 pl. Bruxelles 1960.
- Drower E. S.: The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced together with Translation, Notes and Commentary. (Studi e Testi, 176.) xi-96 pp. in 8°. With many reproductions. Città del Vaticano 1953. Bibl. Apost. Vaticana.
- Dupeyrat André et de la Noë François: Sainteté au Naturel. Alain de Boismenu, évêque des Papous. (Bibliothèque Ecclesia, 49.) 260 pp. in 8°. Avec 8 pl. Paris 1958. A. Fayard.
- Durand Maurice: Imagerie populaire vietnamienne. (Publ. de l'EFEO, 47.) xcvi-491 pp. in 4°. Richement ill. Paris 1960. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- — Technique et panthéon des médiums vietnamiens (*dông*). (Publ. de l'EFEO, 45.) 333 pp. in 4°. Avec 8 pl. en couleurs et 76 fig. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Ehrenfels U. R.: North-Up, South-Down. Sep. : Tamil-Culture (s. l.). 8. 1959. 3. 9 pp.
- Elliott Robert C.: The Power of Satire: Magic, Ritual, Art. xi-300 pp. in 8°. Princeton 1960. Princeton Univ. Press.
- Elwin Verrier [edit.]: India's North-East Frontier in the Nineteenth Century. With an Introduction by V. Elwin. xxxii-473 pp. in 8°. With 8 pl. and 1 map. Bombay 1959. Oxford Univ. Press.
- Emory Kenneth P. et al.: Fishhooks. (Hawaiian Archaeology, Publ. 47.) xiii-45 pp. in 4°. With 7 pl. and 25 fig. Honolulu 1959. The Bishop Museum Press.
- Eranos-Jahrbuch. 26. 1957. Mensch und Sinn. 527 pp. in 8°. Mit 4 Taf. Zürich 1958. Rhein-Verlag.
- — 27. 1958. Mensch und Frieden. 501 pp. in 8°. Zürich 1959. Rhein-Verlag.
- Fairserv Walter A. jr.: Archeological Surveys in the Zhob and Loralai Districts, West Pakistan. (Anthropol. Papers, 47 : 2.) pp. 277-448 in 4°. With 25 pl., 500 designs, and 84 fig. New York 1959. The Am. Mus. of Nat. Hist.
- Fieldiana: Geology: Vol. 10, No. 34; Zoology: Vol. 25, Part 4; Vol. 39, Nos. 30, 32; Vol. 43. Chicago 1959-60. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Fifth Anniversary Report of the Summer Institute of Linguistics. Sep. : Philippine Social Sciences and Humanities Review (Manila). 23. 1958. 2-4. pp. 359-372.
- Firth Raymond: Social Change in Tikopia. Re-study of a Polynesian community after a generation. 360 pp. in 8°. With 2 maps, 1 chart, 5 plans, 18 tables, 3 genealogies, and 8 pl. London 1959. George Allen & Unwin Ltd.
- Force Roland W.: Leadership and Cultural Change in Palau. (Fieldiana: Anthropology, Vol. 50.) 241 pp. in 8°. With 27 fig. Chicago 1960. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Foster George M.: Culture and Conquest: America's Spanish Heritage. (Viking Fund Publ. in Anthropology, 27.) x-272 pp. in 4°. With 9 pl., 6 plans, 5 fig., and 1 map. New York 1960. Wenner-Gren Foundation.
- Freed Stanley A.: Changing Washo Kinship. (Anthropol. Records, 14, 6.) pp. 349-418 in 4°. With 32 graphs and 9 fig. Berkeley/Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Freeman J. D. and Geddes W. R. [edit.]: Anthropology in the South Seas. Essays presented to H. D. Skinner. 267 pp. in 4°, ill. New Plymouth 1959. Thomas Avery & Sons Ltd.
- Freyvogel Thierry: Eine Sammlung geflochtener Matten aus dem Ulanga-Distrikt Tanganyikas. Sep. : Acta Tropica (Basel). 16. 1959. 4. pp. 289-301. Mit 42 Abb.
- — u. Lüscher M.: Farbtestuntersuchungen in Tanganyika. Sep. : Acta Tropica (Basel). 15. 1958. 4. pp. 355-356.
- von Fürer-Haimendorf Christoph: Status Differences in a High Hindu Caste of Nepal. Sep. : The Eastern Anthropologist (s. l.). 12. 1959. 4. pp. 223-233.
- Gautier E. F.: Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs. (Bibliothèque Historique.) 457 pp. in 8°. Avec 16 pl. et 16 fig. Paris 1952. Payot.
- van Gennep Arnold: The Rites of Passage. (Transl. by M. B. Vizedom and G. L. Caffee. Introd. by S. T. Kimball. xxvi-198 pp. in 8°. Chicago 1960. The Univ. of Chicago Press.
- Gifford E. W. and D. S.: Archaeological Excavations in Yap. (Anthropol. Records, 18, 2.) pp. 147-224 in 4°. With 18 pl., 5 fig., and 1 map. Berkeley/Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Godlewski Aleksander Lech: Anthropological Structure of the Original Populations of New Guinea, Australia and Melanesia. (Materiały i Prace Antropol., 12.) 68 pp. in 8°, ill. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.
- Grace George William: The Position of the Polynesian Languages within the Austro-nesian (Malayo-Polynesian) Language Family. (Indiana Univ. Publ. in Anthropology and Linguistics, Memoir 16.) v-77 pp. in 4°. With 1 map. Baltimore 1959. Waverly Press.

- Guilleminet Paul:** Dictionnaire Bahnar-Français. Tome 1^{er}, première partie: A - K. Avec la collaboration de Jules Alberty. (Publ. de l'EFEQ, 40.) xx-494 pp. in 4°. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Haas Adolf** [edit.]: Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen. Bd. 1: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. 532 pp. in 8°. Mit 16 Taf. und vielen Abb. u. Tabellen. Freiburg 1959. Herder.
- Haekel Josef:** Trends and Intellectual Interests in Current Austrian Ethnology. Sep.: American Anthropologist (Menasha), 61. 1959. 5, 1. pp. 865-874.
- Handbook of South American Indians.** Vol. 7: Index. (Bulletin 143.) vi-286 pp. in 8°. Washington 1959. Smithsonian Inst.
- Hartwig Werner:** Südasiatische Völker. Eine Einführung in die südasiatischen Sammlungen. 70 pp. in 8°. Mit 16 Abb., 2 Kt. u. 2 Grundrissen. Leipzig 1958. Museum f. Völkerkunde.
- Harva Uno:** Les représentations religieuses des peuples altaïques. (Trad. de l'allemand par J.-L. Perret.) (L'Espèce Humaine, 15.) 438 pp. in 8°. Avec 16 pl., 11 fig. et 1 carte. Paris 1959. Gallimard.
- Hayek Michel:** Le Christ de l'Islam. Textes présentés, traduits et annotés. 286 pp. in 8°. Avec 25 fig. Paris 1959. Ed. du Seuil.
- Heberer Gerhard et al.:** Anthropologie. (Das Fischer Lexikon, 15.) 362 pp. in 8°, ill. Frankfurt/M. 1959. Fischer Bücherei.
- Henninger Joseph:** Le problème du totémisme chez les Sémites. Sep.: Sacra Pagina (Paris/Gembloux). 1959. 1. pp. 253-258.
- Hertz Robert:** Death and The Right Hand. Transl. by R. and Cl. Needham. Introd. by E. E. Evans-Pritchard. 174 pp. in 8°. London 1960. Cohen & West. (Original: in French, 1907 and 1909.)
- Hilbert Peter Paul:** Achados archeológicos num Sambaqui do Baixo Amazonas. (Publ. 10.) 22 pp. in 8°. Com 16 fig. e 2 mapas. Belém/Pará, 1959. Inst. de Antropologia e Etnologia do Pará.
- Hinton Thomas B.:** A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora. (Anthropological Papers, 4.) 32 pp. in 4°. With 13 fig. and 3 maps. Tucson 1959. Univ. of Arizona.
- Hirschberg Walter:** Zur Frage der sogenannten Primitivität der afrikanischen Wildbeutekulturen. Sep.: Bericht über d. 6. Tagung der Dt. Ges. f. Anthropologie. (s. l., s. a.). pp. 50-53.
- Hoenigswald Henry M.:** Language Change and Linguistic Reconstruction. viii-168 pp. in 8°. With 145 fig. Chicago 1960. The Univ. of Chicago Press.
- Hogg Garry:** Cannibalism and Human Sacrifice. 206 pp. in 8°. London 1958. Robert Hale.
- Hubschmid Johannes:** Mediterrane Substrate mit besonderer Berücksichtigung des Baskischen und der west-östlichen Sprachbeziehungen. (Romanica Helvetica, 70.) 98 pp. in 8°. Bern 1960. A. Francke.
- — Einige parapsychologische Phänomene im Lamaismus der Tibeter. Sep.: Zt. f. Psycho-somatische Medizin (Göttingen). 6. 1959. 1. pp. 44-54.
- Hummel Siegbert:** Die Gottheiten der Schuler in Tibet (Phrag-lha). Sep.: Rivista degli Studi Orientali (Roma). 34. 1959. pp. 183-197.
- Itten Hans:** Jeremias Gotthelf als Kalenderschreiber. Diss. 101 pp. in 8°. Zürich 1959. Fischer-Druck und Verlag.
- Izutsu Toshihiko:** Language and Magic. Studies in the Magical Function of Speech. (Studies in the Humanities and Social Relations, 1.) 140 pp. in 4°. Tokyo 1956. Keio University.
- — The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics. (Studies in the Humanities and Social Relations, 2.) 275 pp. in 4°. Tokyo 1959. Keio University.
- Jabavu Noni:** Drawn in Colour. African Contrasts. xii-208 pp. in 8°. With 1 map. London 1960. John Murray.
- Jacobs Elizabeth Derr:** Nehalem Tillamook Tales. Ed. by Melville Jacobs. ix-216 pp. in 4°. Eugene 1959. Univ. of Oregon Books.
- Jensen Ad. E.:** Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. 2., bearbeitete Aufl. (Studien z. Kulturkunde, 10.) ix-406 pp. in 8°. Wiesbaden 1960. Franz Steiner Verlag.
- Jirku A.:** Gab es eine palästinisch-syrische Gottheit Kinneret? Sep.: Zt. f. d. alttestamentl. Wiss. (Berlin). 72. 1960. 1. 1 p.
- Jugie Martin:** La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale. (Studi e Testi, 114.) viii-747 pp. in 4°. Città del Vaticano 1944. Bibl. Apost. Vaticana.
- Junker Hermann:** Die gesellschaftliche Stellung der ägyptischen Künstler im Alten Reich. (Sitz.-ber. phil.-hist. Kl., 233, 1.) 98 pp. in 8°. Mit 24 Abb. Wien 1959. Österr. Ak. d. Wiss.
- Kaczorowska Lucyna i Poniatowski Stanisław:** Crania Helvetica. Ems. (Materiały i Prace Antropol., 21.) 36 pp. in 8°. Cum tab. et fig. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.

- Kainz Friedrich:** Psychologie der Sprache. 2. Bd.: Vergleichend-genetische Sprachpsychologie. 2., umgearbeitete Aufl. xii-760 pp. in 8°. Stuttgart 1960. Ferdinand Enke Verlag.
- Kauffmann H. E.:** Angami und Konyak Naga - Indien (Assam). Brandrodungsfeldbau. (Encyclopaedia Cinematographica, E 241.) 10 pp. in 8°. Mit 3 Abb. und 1 Kt. Göttingen 1959. Inst. f. d. wiss. Film.
- — Konyak Naga - Indien (Assam). Kopfjagdfest. (Encyclopaedia Cinematographica, E 242.) 9 pp. in 8°. Mit 1 Abb. und 1 Kt. Göttingen 1959. Inst. f. d. wiss. Film.
- — und **Löffler Lorenz G.:** Spiele der Marma (Chittagong Hill Tracts, Ostpakistan). Sep.: Zt. f. Ethnologie (Braunschweig). 84. 1959. 2. pp. 238-253. Mit 3 Abb.
- Kirchner Liselore:** Jungpaläolithische Handdarstellungen der franko-kantabrischen Felsbilderzone. Ein Versuch ihrer Deutung unter Berücksichtigung ethnographischer Parallelen. Diss. 147 pp. in 8°. Mit 99 Abb. und 3 Tabellen. Göttingen 1959.
- Klar Helmut:** Farbpsychologische Untersuchung von 1000 Persern. (Vergleich mit Europäern in Persien.) Sep.: Acta Tropica (Basel). 15. 1958. 3. pp. 234-240.
- Klinke Rosa:** Arabische Kadi-Geschichten. 237 pp. in 8°. Affoltern a. A. 1953. Aehren Verlag.
- Kroeber A. L. and Barrett S. A.:** Fishing among the Indians of Northwestern California. (Anthropol. Records, 21: 1.) vi-210 pp. in 4°. With 32 pl., 74 maps, and 49 fig. Berkeley/Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Labouret Henri:** Histoire des Noirs d'Afrique. (Que sais-je? 241.) 127 pp. in 8°. Avec 4 cartes. Paris 1950. Presses Univ. de France.
- Leach E. R. [edit.]:** Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. (Cambridge Papers in Social Anthropology, 2.) viii-148 pp. in 8°. With 5 fig. and 4 maps. Cambridge 1960. At the Univ. Press.
- Lebeuf Jean-Paul:** Vêtements et parures du Cameroun Français. Préf. de R. Maran. Pl. en couleurs de E. Gallois. 47 pp. in fol. Avec 50 pl. Paris 1946. Ed. Arc-en-Ciel.
- Leroy Pierre:** Das Ja zur Erde. Pierre Teilhard de Chardin, Priester und Forscher. 52 pp. in 8°. Wien 1960. Herold.
- Leslau Wolf:** A Dictionary of Moča (Southwestern Ethiopia). (Univ. of California Publ. in Linguistics, 18.) 83 pp. in 4°. With 1 map. Berkeley/Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Liao W. K.:** The Complete Works of Han Fei Tzū. A Classic of Chinese Political Science. Transl. from the Chinese with introd., notes and index. Vol. 2. ix-338 pp. in 8°. London 1959. Arthur Probsthain.
- Löffler Lorenz G.:** Ein Kinderspielfers der Marma und seine Parallelen bei den Mru. Sep.: Zt. f. Ethnologie (Braunschweig). 84. 1959. 2. pp. 254-256.
- de Lompriet Marcel:** Abrivado. Souvenir du centenaire de «Mireille» du grand poète provençal Frédéric Mistral. 61 pp. in 8°. Avec 31 pl. Fribourg 1959. Fragnière S. A.
- Maes V.:** Dictionnaire Ngbaka-Français-Néerlandais. Précédé d'un aperçu grammatical. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sc. de l'Homme, Linguistique, 25.) 200 pp. in 8°. Tervuren 1959.
- Masken der Schweiz und Europas.** 20 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Basel 1960. Schweiz. Ges. f. Volkskunde.
- May Jacques:** Kant et le Mādhyamika. A propos d'un livre récent. Sep.: Indo-Iranian Journal (s-Gravenhage). 3. 1959. 2. pp. 102-111.
- — La philosophie bouddhique de la vacuité. Sep.: Studia Philosophica (Basel). 18. 1958. pp. 123-137.
- Mayer Adrian C.:** Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region. (International Library of Sociology and Social Reconstruction.) xvi-295 pp. in 8°. With 16 pl. London 1960. Routledge & Kegan Paul.
- McCurdy Harold C.:** The Childhood Pattern of Genius. Sep.: Smithsonian Report for 1958. pp. 527-542. Washington 1959.
- McNeill F. Marian:** The Silver Bough. A four volume study of the national and local festivals of Scotland. Vol. 2: A Calendar of Scottish National Festivals. Candlemas to Harvest Home. 163 pp. in 8°. With 30 pl. Glasgow 1959. William MacLellan.
- Mekong-Expeditionsberichte.** Hrsg. von der Forschungsgemeinschaft für kulturelle Völkerkunde. 222 pp. in 8°, ill. Tokyo 1959. [Auf japanisch.]
- Meyer Kurt Werner:** Die Adjektivableitung im Schweizerdeutschen. Suffixformen. Diss. Teildruck. xiii-47 pp. in 8°. Winterthur 1959.
- Montet Pierre:** L'Égypte et la Bible. (Cahiers d'Archéologie Biblique, 11.) 141 pp. in 8°. Avec 8 pl. et 21 fig. Neuchâtel 1959. Editions Delachaux & Niestlé.
- Morant Peter:** Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. 423 pp. in 8°. Mit 16 Taf., Abb. und Kt. Luzern 1960. Verlag Räber & Cie.
- Narr Karl J.:** Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. Sep.: Saeculum (Freiburg/München). 10. 1959. 3. pp. 233-272. Mit 7 Abb.

- Narr Karl J.:** Methodologische Grundprobleme der Kulturkreislehre. Bórmida Marcelo : Cultura y ciclos culturales. Sep. : Acta Prehistórica (Buenos Aires). 2. 1958. pp. 181-192.
- Noback Charles R.:** The Heritage of the Human Brain. (James Arthur Lecture on the Evolution of the Human Brain, 1959.) 30 pp. in 8°. With 6 fig. New York 1959. The Am. Mus. of Nat. Hist.
- Nordskog John Eric:** Social Change. vii-423 pp. in 8°. New York 1960. McGraw-Hill Book Company, Inc.
- Oakley Kenneth:** Tools Makyth Man. Sep. : Smithsonian Report for 1958. pp. 431-445. Washington 1959.
- Olbrechts Frans M.:** Les arts plastiques du Congo belge. Illustr. de J. van Noten. 161 pp. in 4°. Avec 45 pl., 39 fig. et 3 cartes. Bruxelles 1959. Editions Erasme S. A.
- Olivier Georges:** Pratique anthropologique. Préface de H. V. Vallois. 299 pp. in 8°. Avec 79 fig. et 1 tableau. Paris 1960. Vigot Frères.
- Orban P.:** Le louage de services au Congo. (Ac. royale des Sc. d'O.-M., Cl. des Sc. mor. et pol., 23,3.) 82 pp. in 8°. Bruxelles 1960.
- Orczykowska Zofia:** Anthropological Analysis of the Tadjiks of Pamir. (Materiały i Prace Antropol., 46.) 52 pp. in 8°, ill. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.
- Owen Roger C.:** Marobavi : A Study of an Assimilated Group in Northern Sonora. (Anthropological Papers, 3.) 57 pp. in 4°. With 19 fig. and 2 maps. Tucson 1959. Univ. of Arizona.
- Patai Raphael et al. [edit.] :** Studies in Biblical and Jewish Folklore. vii-374 pp. in 8°. Bloomington 1960. Indiana Univ. Press.
- Perraudin Jean:** Urundi. Terre de chrétienté. (Suisse - Afrique [Fribourg]. 1946.) 71 pp. in 4°. Avec 16 pl. et 2 cartes.
- Pettazzoni Raffaele:** Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee. (Aus dem Italienischen übers. v. A. Voretzsch.) 140 pp. in 8°. Mit 16 Taf. und 1 Abb. Frankfurt 1960. Fischer Bücherei.
- Pittoni Richard:** Zum Herkunftsgebiet der Kelten. (Sitz.-ber. phil.-hist. Kl., 233, 3.) 23 pp. in 8°. Mit 4 Taf. Wien 1959. Österr. Ak. d. Wiss.
- Rahder Johannes:** Etymological Vocabulary of Chinese, Japanese, Korean and Ainu. Fourth Part. iii-38 pp. in 4°. New Haven 1960. [Privately Printed.]
- Reay Marie:** The Kuma. Freedom and conformity in the New Guinea Highlands. xvi-222 pp. in 8°. With 11 pl. and 9 fig. Melbourne 1959. Melbourne Univ. Press.
- Richards Audrey I. [edit.] :** East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika Tribes. 419 pp. in 8°. With 4 pl., 1 map, and diagrams. London 1960. Faber and Faber Ltd.
- Rondot Pierre:** Destin du Proche-Orient. (Le Poids du Jour.) 270 pp. in 8°. Avec 13 croquis. Paris 1959. Ed. du Centurion.
- Rossi Ettore:** Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana. Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani, Chigiani. (Studi e Testi, 174.) xxii-416 pp. in 8°. Città del Vaticano 1953. Bibl. Apost. Vaticana.
- de Rouvre Evrard:** Parures africaines. Texte de D. Paulme et J. Brosse. Photographies de M. Huet et al. 95 pp. in 8°. Avec de nombreuses ill. et des pl. en couleurs. Paris 1956. Hachette.
- Rudolph Wolfgang:** Die amerikanische „Cultural Anthropology“ und das Wertproblem. (Forschungen z. Ethnologie u. Sozialpsychologie, 3.) 184 pp. in 8°. Berlin 1959. Duncker & Humblot.
- Rüstow Alexander:** Das christliche Gewissen und die Soziale Marktwirtschaft des Neoliberalismus. Sep. : Junge Wirtschaft (Heidelberg). 1960. 2. pp. 3-12.
- Dos Santos Júnior J. R.:** Table for the general shape of the negroes' hair. Sep. : Trab. de Antropologia e Etnologia (Porto). 17. 1959. Vol. de homenagem ao Prof. Doutor Mendes Corrêa. pp. 25-33. Com 8 fig.
- — The Ecological Concept of Ethnography. Sep. : Misc. Paul Rivet (México). 1958. pp. 181-188.
- — e Azevedo Rogério: Gravuras rupestres de Linhares. Ensaio interpretativo. Sep. : Trab. de Antropologia e Etnologia (Porto). 18. 1960. 1-2. pp. 5-24. Com 6 fig.
- Sarkar S. S.:** Further Studies on the Frequency of Multiple Births in India. Sep. : Man in India (s. l.). 38. 1958. 2. pp. 98-104. With 2 tables.
- Schaden Egon:** Alguns problemas e aspectos do folclore teuto-brasileiro. Sep. : Revista de Antropologia (São Paulo). 7. 1959. 1-2. pp. 123-135.
- Schmidt Leopold:** Das österreichische Museum für Volkskunde. Werden und Wesen eines Wiener Museums. (Österreich-Reihe, 98/100.) 118 pp. in 8°. Mit 47 Abb. Wien 1960. Bergland Verlag.
- Schmitz Carl A.:** Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. Huon Halbinsel. (Studien z. Kulturkunde, 16.) viii-441 pp. in 8°. Mit 43 Abb., 9 Kt. und 1 Faltkt. Wiesbaden 1960. Franz Steiner Verlag.

- Schobinger Juan: Die Bedeutung Oswald Menghins für die Erforschung der Steinzeit Südamerikas. Sep.: Quartär (s. l.). 10-11. 1958-59. pp. 7-13.
- — Sobre los antecedentes morfológicos de las clavos semilunares Océanico-Americanas. Sep.: Runa (Buenos Aires). 8. 1956-57. 2. pp. 270-276. Con 1 cuadro tipológico.
- — Une nueva prehistoria de América. Sep.: Anales de Arqueología y Etnología (Mendoza). 13. 1957. pp. 241-246.
- Schröder Dominik: Aus der Volksdichtung der Monguor. 1. Teil: Das weiße Glücksschaf. (Mythen, Märchen, Lieder.) (Asiatische Forschungen, 6.) 186 pp. in 8°. Mit 2 Taf. u. Notenbeispielen. Wiesbaden 1959. Otto Harrassowitz.
- Schwidetzky Ilse: Das Menschenbild der Biologie. Ergebnisse und Probleme der naturwissenschaftlichen Anthropologie. VIII-218 pp. in 8°. Mit 81 Abb. Stuttgart 1959. Gustav Fischer Verlag.
- Sears Paul B.: The Ecology of Man. Sep.: Smithsonian Report for 1958. pp. 375-398. With 10 pl. Washington 1959.
- Sergi Sergio: I tipi umani più antichi preominidi e ominidi fossili. Sep.: Le razze e i popoli della terra, I (Torino). 1958. pp. 69-133, ill.
- Slade Ruth: The Belgian Congo. Some Recent Changes. VIII-55 pp. in 8°. With 3 maps. London 1960. Oxford Univ. Press.
- Šobová Alena: Growth and Development of the Children to 3 years. (Materiały i Prace Antropol., 28.) 132 pp. in 8°. Mit Tabellen. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.
- Social Science Research in the Pacific Islands. (Technical Paper, 127.) Revised Ed. of Technical Paper 98. iv-70 pp. in 8°. Noumea 1959. South Pacific Commission.
- Sölken Heinz: Die Geschichte von Kabi nach Imam Umaru. Sep.: Mitt. d. Inst. f. Orientforschung (Berlin). 7. 1959. 1. pp. 123-162.
- de Sousberghe L.: Pactes de sang et pactes d'union dans la mort chez quelques peuplades du Kwango. (Ac. royale des Sc. d'Outre-Mer, Cl. des Sc. mor. et pol., 22, 2.) 160 pp. in 8°. Avec 2 pl. et 2 cartes. Bruxelles 1960.
- Statens Etnografiska Museum. Arsberättelse för 1958. pp. 279-292. Med 4 pl. Stockholm 1959. Almqvist & Wiksell.
- Stęślicka Wanda: Anthropologische Untersuchungen der Skiwetläufer. (Materiały i Prace Antropol., 47.) 68 pp. in 8°. Mit Tabellen. Wrocław 1959. Polska Akademia Nauk.
- Stewart T. D.: The Restored Shanidar I Skull. Sep.: Smithsonian Report for 1958. pp. 473-480. With 13 pl. Washington 1959.
- Tavole e indici generali dei volumi 101-200 di « Studi e Testi ». (Studi e Testi, 200.) 153 pp. in 8°. Città del Vaticano 1959. Bibl. Apost. Vaticana.
- The Encyclopaedia of Islam. New Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Vol. 1, fasc. 19 and 20. Bayzara-Bṣḥarrā. Leiden/London 1959 and 1960. E. J. Brill/Luzac & Co.
- Thomas David D.: Mansaka Sentence and Sub-Sentence Structures. Sep.: Philippine Social Sciences and Humanities Review (Manila). 23. 1958. 2-4. pp. 339-358.
- Tichelman Gerard Louwrens: Anthropological Aspects. (The South Moluccas, Rebellious Province or Occupied State.) 28 pp. in 8°. Leyden 1960. The South Moluccan Information Service.
- — Papoease heilsverwachtingen. (Studium generale [Leiden]. 6. 1960. 2.) pp. 41-44. Met 5 fig.
- Vereno Matthias: Religionen des Ostens. Weisheit und Glauben alter Kulturvölker. 132 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Olten 1960. Otto Walter Verlag.
- Vycichl Werner: Ein passives Partizip *qatil* im Ägyptischen und Semitischen. Der Ursprung der periphrastischen Konjugation *šgm n-f* als Parallele zu aramäisch *šmī' leh* „er hat gehört“. Sep.:? pp. 253-257.
- Warner Giddings Ruth: Yaqui Myths and Legends. (Anthropological Papers, 2.) 73 pp. in 4°. Tucson 1959. Univ. of Arizona.
- Wedel Waldo R.: An Introduction to Kansas Archeology. With Description of the Skeletal Remains from Doniphan and Scott Counties, Kansas, by T. D. Stewart. (Bulletin 174.) xvii-723 pp. in 8°. With 97 pl., and 109 fig. Washington 1959. Smithsonian Inst.
- Young Roland and Fosbrooke Henry: Land and Politics Among the Luguru of Tanganyika. xii-212 pp. in 8°. With 8 pl., 2 fig., and tables. London 1960. Routledge & Kegan Paul.

Periodica

Acta Ethnographica (Budapest). 8. 1959. 3-4.

Ortutay Gy., Principles of Oral Transmission in Folk Culture. — Manga J., Erntebrauch und Erntelieder der Palozen. — Diószegi V., Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten. — Avasi B., Quelques données sur la vielle hongroise. — Riemschneider M., Spielbrett und Spielbeutel in Antike und Mittelalter. — Schellbach I., Samojedische Rätsel. — Bodrogi T., Ein Beitrag zur Kunst der Gunantuna.

Acta Geographica (Paris). 1960. 33.

Onde H., Tournée glaciologique dans les Alpes. — Dumas M., L'Etat brésilien de Paraíba.

Acta Orientalia (Havniae). 24. 1959. 3-4.

Giversen S., Ad Abgarum. — Laessøe J., Akkadian Annakum: "Tin" or "Lead"? — Boyer M., Some Comments on a Catalogue. — Haahr E., The Lepcha Script. — Egerod S., Essentials of Khün Phonology and Script. — Prasse K. G., Analyse sémantique des verbes dérivés par préfixe en touareg. — Kern E. E., The Development of the Ornamantal "Boatman's Fillet". — Giversen S., Bibliography on the Nag-Hammadi Manuscripts.

Africa (London). 30. 1960. 1.

Chilver E. M., Kaberry P. M., From Tribute to Tax in a Tikar Chiefdom. — Needham R., The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism. — Morton-Williams P., Yoruba Responses to the Fear of Death. — Ofose-Appiah L. H., On Translating the Homeric Epithet and Simile into Twi. — Italiaander R., Experiments in Modern African Art: Etchings in French Equatorial Africa. — Vernon-Jackson H., Craft Work in Bida. — Andrzejewski B. W., The Categories of Number in Noun Forms in the Borana Dialect of Galla.

African Studies (Johannesburg). 18. 1959. 4.

Wilson M., The Early History of the Transkei and Ciskei. — Doke C. M., The Linguistic Work and Manuscripts of R. D. MacMinn. — Samarin W. J., Ngaragé, a Gbeya Society. — Cole D. T., Doke's Classification of Bantu Languages.

Afrika und Übersee (Berlin). 43. 1959.

3. Ittmann J., Skizze der Sprache des Nixenkultbundes am Kamerunberg. — Cope A. T., Zulu Tonology. — Dammann E., Kwangali-Texte. — 4. Arnott D. W., Some Features of the Nominal Class System of Fula. — Dammann E., Kwangali-Texte (Schluß). — Kähler H., Texte von der Insel Enggano, 8-14.

América Indígena (México). 20. 1960. 1.

Ribeiro D. et al., Un Concepto sobre Integración Social. — Lenton L., Indians of Canda. — González N., Calderón de la Barca y el Mundo Indígena. — La Misión Andina en el Ecuador. — Jara Á., La Estructura Económica en Chile durante el siglo XVI. — Friede J., Los Indios y la Historia.

American Anthropologist (Menasha).

61. 1959. 6. Lomax A., Folk Song Style. — Opler M. E., Component, Assemblage, and Theme in Cultural Integration and Differentiation. — LeVine R. A., Gusi Sex Offenses: A Study in Social Control. — Geertz C., Form and Variation in Balinese Village Structure. — Barnett H. G., Peace and Progress in New Guinea. — Zegwaard G. A., Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea. — Slater M. K., Ecological Factors in the Origin of Incest. — Schwartz D. W., Culture Area and Time Depth: The Four Worlds of the Havasupai. — 62. 1960. 1. Stocking G. W. jr., Franz Boas and the Founding of the American Anthropological Association. — Vogt E. Z., On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology. — Gray R. F., Sonjo Bride-Price and the Question of African "Wife Purchase". — Wallace A. F. C., Atkins J., The Meaning of Kinship Terms. — Hickerson H., The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes. — van Baal J., Erring Acculturation. — Slobodin R., Some Social Functions of Kutchin Anxiety. — Dart R. A., The Bone Tool-Manufacturing Ability of *Australopithecus Prometheus*.

Antaios (Stuttgart). 1.

1959. 1. Eliade M., Der magische Flug. — Hentze C., Religiöse und mythische Hintergründe zu „Turandot“. — de Vries J., Der irische Königsstein. — Schlegel F., Rede über die Mythologie. — van der Post L., Die Geister der Tsodilo-Berge. — 2. Keyserling M., Gedanken über die menschliche Rechtsordnung. — Himmelmann-Wildschütz N., Spendende Götter. — Schumacher H., Diderots Entdeckung der Hieroglyphe. — Fischer H., Die eheliche Verantwortung und das Schultersymbol. — 3. Boehm B. und A., Musik im Mythos der Griechen. — 4. Schmidt L., Der Gordische Knoten und seine Lösung. — Bazala V., Über das Pentagramm in Kroatien. — Arguedas J. M., Der Mythos von Inkarrí. — 1960. 5. Maringer J., Vorgeschichtliche Fischgravierungen in Japan und Lokaltraditionen. — Evola J., Das Symbol, der Mythos und der irrationalistische Irrweg. — 6. Zaehner R. C., Das religiöse Element im Marxismus.

Anthropological Quarterly (Washington). 33. 1960. 1.

Pitt-Rivers J., Social Class in a French Village. — Kenny M., Patterns of Patronage in Spain. — Moss L. W., Cappannari St. C., Patterns of Kinship, Comparaggio and Community in a South Italian Village. — Pitkin D. S., Marital Property Considerations Among Peasants: An Italian Example. — Spencer R. F., Aspects of Turkish Kinship and Social Structure. — Stirling A. P., A Death and a Youth Club: Feuding in a Turkish Village. — Krader L., The Transition from Serf to Peasant in Eastern Europe.

Archiv Orientální (Praha). 27. 1959. 4.

Matiegková L., Produkte tierischer Exkretion und Sekretion in den altägyptischen Heilmitteln. — Zgusta L., Two Trifles from the Inscriptions of Asia Minor. — Klíma O., The Date of Zoroaster. — Chandra L., A New Indonesian Episode of the Mahabharata-Cyclis. — Zvelebil K., Dialects of Tamil (2). — Růžicka K. F., Locative Formations in Bantu Languages (2). — Pokora T., The Dates of Huan T'an. — Heller J., Neuere Literatur zur Bilitismus-Frage.

Asia Major (London). 7. 1959. 1-2.

Johns F. A., A Preliminary List of the Published Writings of Dr. Arthur Waley. — Bailey H. W., Vijaya Sangrāma. — Bodde D., Lieh-tzū and the Doves: A Problem of Dating. — Cahill J., A Rejected Portrait of Lo P'ing, a Pictorial Footnote to Waley's *Yüan Mei*. — Ceadel E. B., The Two Prefaces of the Kokinshū. — Daniels F. J., The Names "Asinaduti" and "Tenaduti" in the Japanese Serpent-slaying and Sacred Marriage-Myth. — Demiéville P., La Nouvelle Mariée Acariâtre. — Franke H., Some Notes on the Cambridge MS. of *Yüan Tien-chang*.

Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. 2.

Baumann H., Vajda L., Bernhard Ankermanns Völkerkundliche Aufzeichnungen im Grasland von Kamerun 1907-1909. — Walter H., Lakatambo. Eine Inkaruine bei Mizque (Bolivien). Vorbericht. — Walter H., Die Ruine Pucara de Oroncota (Südost-Bolivien). — Christensen N. und D., Notizen zur Kurdischen Töpferei.

Biblica (Roma). 40. 1959. 4.

Vogt E., Hat „šabbāt“ im A. T. den Sinn von „Woche“? — Vattioni F., Mal. 3,20 e un mese del calendario fenicio. — des Places E., Un emprunt de la « Sagesse » aux « Lois » de Platon?

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage).

115. 1959. 4. Aichele W., Lor-Kidul. — Berthe L., Sur quelques distiques Buna' (Timor Central). — Aebersold W. E., Sasahola Laanang Manandu (De lange Sasahola). — 116. 1960. 1. Locher G. W., Cultuuranthropologie en Sociologie. — Maybury-Lewis D., The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique. — Levi-Strauss C., On Manipulated Sociological Models. — Berting J., Philipsen H., Solidarity, Stratification and Sentiments. — Needham R., A Structural Analysis of Aimol Society. — Pouwer J., "Loosely Structured Societies" in Netherlands New Guinea. — van der Leeden A. C., Social Structure in New Guinea. — Fischer H. Th., "Neo-Morganisme" en Incest. — de Josselin de Jong P. E., Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya).

Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (México).
1960. 6.

Franco C. J. L., Una trampa nueva del valle de Mexico. — Noguera E., Exploraciones in Xochicalco. — MacDougall Th., Ipomea Tricolor, a Hallucinogenic Plant of the Zapotecs. — Lizardi Ramos C., Informe del viaje de inspección a las ruinas de Yatoch Ku (Spanish and English). — Heizer R. F., Williams H., Olmec Lithic Sources.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). 12. 1959. 9-10.

Steleanu A., Alessandro von Humboldt e la sua opera scientifica. — Ronchi R., Osservazioni sulla coltivazione della vite in Liguria. — Poli E., Genesi e morfologia di alcune grotte dell'Etna.

Bonner Jahrbücher (Köln). 1957. 157.

Bursch F. Ch., Der Begriff der Zeit in Urgeschichte und Geschichte. — Oelmann F., Homerische Tempel und nordeurasische Opfermahlhäuser.

Bulletin Agricole (Bruxelles). 50. 1959. 4.

Sapin P., Le soja dans le monde.

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris (Paris). 54. 1959. 1.

Vaillant A., Le futur duratif en vieux-slave. — Kammenhuber A., Esquisse de grammaire palaité. — Benveniste E., Sur la phonétique et la syntaxe de l'arménien classique. — André J., Remarques sur l'apophonie de *ā* latin. — Martinet A., La palatalisation « spontanée » de *g* en arabe. — Lafon R., Place de la 2^e personne du singulier dans la conjugaison basque. — Haudricourt A. G., La première personne inclusive du singulier en Polynésie. — Martini F., Tournures impersonnelles en cambodgien et en vietnamien. — Mikuš F., La syntagmatique et les langues dites monosyllabiques. — Verguin J., Structure morpho-syntaxique du bare'e. — Mounin G., Les systèmes de communication non-linguistiques et leur place dans la vie du XX^e siècle. — Taylor D., La catégorie du genre en caraïbe insulaire. — Mańczak W., Fréquence d'emploi des occlusives labiales, dentales et vélaires.

Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (Saigon). 34. 1959. 4.

Tran Van Khê, Place de la musique dans les classes populaires au Viêt-Nam. — Thai Van Kiêm, La Plaine aux cerfs et la Princesse de jade. Etude historico-géographique de l'établissement des pionniers vietnamiens au Sud-Viêt-Nam, au début du XVII^e siècle. — Marchal H., Notes sur quelques pipes en céramique trouvées au Laos et en Birmanie. — Huard P., Wong M., Histoire de l'Acupuncture chinoise.

Bulletin de la Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles (Fribourg). 48. 1958.

Crausaz Ch. U., Géologie de la Région de Fribourg. — Sieber R., Géologie de la Région occidentale de Fribourg.

Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie (Neuchâtel). 52. 1956-1959. 1.

Burger A., Hydrogéologie du Bassin de l'Areuse.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 56. 1959. 9-10.

Agache R., Les extractions de silex de la station néolithique des Plantis à Hardivillers (Oise). — Cornet G.-X., Straet H.-C., Contribution à l'étude du Néolithique de

la région de Verviers (province de Liège, Belgique). — **Blanchard J.**, Les industries pré-historiques de Bellême (Orne). — **Coulonges L.**, L'Azilien n'a aucune valeur scientifique. — **Galan A., Soutou A.**, Les boucles d'oreilles rubanées du Midi de la France (début du Hallstatt II). — **Vértes L.**, Churinga de Tata (Hongrie). — **Félix R.**, La pierre polie dans le Douaisis (3). — **Leroi-Gourhan A.**, Résultats de l'analyse pollinique de la grotte d'Isturitz. — **Morel Ch.**, Les disques en terre cuite de l'aven de la Baume-Brune (Causse de Sauveterre, Lozère). — **Dor L., Tomballe L.**, Petite hache polie en roche éruptive belge. Gabbro de Horion-Hozémont, province de Liège (Belgique).

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Saïgon). 49. 1959. 2.

Heine-Geldern R., Le pays de P'i-k'ien, le roi au grand cou et le *Singga* Mangaradja. — **Boechari M.**, An Inscribed *Liṅga* from Rambianak. — **Malleret L.**, Ouvrages circulaires en terre dans l'Indochine méridionale. — **Vidal J.**, Noms vernaculaires de plantes en usage au Laos. — **Terral-Martini G.**, *Velāmajātaka*. — **Archaimbault Ch.**, Enquête préliminaire sur les populations Sam Sam de Kedah et Perlis (Malaisie). — **Dupont P.**, Variétés archéologiques. Les Buddha dits d'Amarāvati en Asie du Sud-Est. — **Coedès G.**, Nécrologie : Pierre Dupont (1908-1955). — **Bezacier L.**, Bibliographie des travaux de Pierre Dupont. — **Bui-quang-Tung**, Nécrologie : Le R. P. Cadière (1869-1955). — **Groslier B.-Ph.**, Les Sciences humaines au IX^e Congrès des Sciences du Pacifique. — **Durand M.**, Médecine sino-vietnamienne, bibliographie.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 27. 1959.

4. **Makonga B.**, A l'intention des ethnologues et linguistes. — 5. **Augustin P.**, La coutume des Wanianga.

Bulletin des Séances (Bruxelles). 5. 1959. 3.

Pirenne J.-H., Les éléments fondamentaux de l'ancienne structure territoriale et politique du Bas-Congo.

Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology (Taipei). 1958. 12.

Ruey Yih-fu, The Similarity of the Ancient Chinese Kinship Terminology to the Omaha Type. — **Chang Ping-lung, Liao Shu-yen**, Palmar Dermatoglyphics in the Atayal in Tung-Shyh District, Taiwan. — **Chen Chi-lu, Tang Mei-chun**, Woodcarving of the Paiwan Group of Taiwan (2).

Bulletin of the Institute of Traditional Cultures (Madras). 1959. 2.

Hood M., Changing Patterns in the Arts of Java. — **Krishna Iyer E.**, The *Melaṭūr Bhāgavata Mela* Dance-Drama.

Bulletin of the Madras Government Museum (Madras). 7. 1959.

3. **Rama Rao M.**, Select *Sātavāhana* Coins in the Government Museum, Madras. — 4. **Srinivasan P. R.**, Beginnings of the Traditions of South Indian Temple Architecture.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 23. 1960. 1.

Holt P. M., A Sudanese Historical Legend : the Funj Conquest of Sūba. — **Bailey H. W.**, Arya (2). — **Nyberg H. S.**, The New *Corpus inscriptionum Iranicarum*. — **Henning W. B.**, The Bactrian Inscription. — **Stern S. M.**, The Early *Ismā'ilī* Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania. — **Savory R. M.**, The Principal Offices of the Ṣafawid State During the Reign of *Ismā'il I* (907-30/1501-24). — **Turner R. L.**, Indo-Arica (4). — **Staal J. F.**, Correlations Between Language and Logic in Indian Thought. — **Buse J. E.**, Rarotongan Personal Pronouns : Form and Distribution.

Cahiers d'Etudes Africaines (Paris). 1959. 1.

Balandier G., Structures sociales traditionnelles et changements économiques. — **Paulme D.**, Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire. — **Mercier P.**, Etude du mariage et enquête urbaine. — **Brunschwig H.**, Colonisation — Décolonisation — Essai sur le vocabulaire usuel de la politique coloniale. — **Gluckman M.**, Tribalism in Modern British Central Africa. — **Paulme D.**, La société kissi : son organisation politique. — **Person Y.**, Soixante ans d'évolution en pays kissi.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 5.

1959. 2. Spirkin A. G., The Origin of Language. — Bunak V. V., Present State of the Problem of the Origin of Speech and the Early Stages of its Evolution. — Barón Castro R., El Desarrollo de la Población Hispano-americana (1492-1950). — Altekár A. S., Educational and Intellectual Methods in Vedic and Ancient Indian Cultures. — Faublée J., Madagascar au XIX^e siècle. Esquisse d'Histoire Economique et Sociale. — 1960. 3. Strouvé V. V., The Religion of the Achaemenides and Zoroastrianism. — Tsukamoto Z., The Early Stages in the Introduction of Buddhism into China (up to the Fifth Century A. D.). — Lapesa R., Desarrollo de las lenguas ibero-románicas durante los siglos V al XIII. — Bélénitsky A. M., Les Mongols et l'Asie Centrale. — Kosaka M., The Meiji Era: the Forces of the Rebirth. — Pant A. B., Notes on Certain Problems of Africa.

Commentationes Balticae (Bonn). 6-7. 1958-59.

Ney G., Zur Ethnogenese des estnischen Volkes (hauptsächlich im Lichte der neueren estnischen Forschung). — Toomse M., Zur dritten Person Pluralis im Südestnischen.

Congo-Tervuren (Tervuren). 6. 1960. 1.

Gerards J., L'admirant H., Aperçu de photogéologie. — Verheyen W., De Honigdas en de Honigdaanwijzer. — de Sousberghe L., Cases cheffales du Kwango. — Matota H., Solidarité clanique chez les Bakongo.

Deutsches Jahrbuch für Volkskunde (Berlin). 5. 1959. 1.

Schneidewind G., Der Sagenkreis um den mecklenburgischen Gutsherrn Georg Haberland. — Beckmann P., Die Rethra-Sagen in Mecklenburg. — Baumgarten K., Rügens „Zuckerhüte“. — Weinhold R., Bäuerliches Arbeitsgerät in den Museen Mecklenburgs. — Rieck K., Das Kulturhistorische Museum in Stralsund 1858-1958. — Schall H., Probleme der Namenforschung in Mecklenburg. — Dégh L., Die irische Märchenforschung.

Bentzen U., Richard Wossidlo. Verzeichnis seiner Schriften. — Haltsonen S., Die wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Volkskunde Finnlands 1945-1957. — Uhlrich H., Volksdichtung. Eine Übersicht über Veröffentlichungen aus den Jahren 1956-1959.

El Palacio (Santa Fe).

66. 1959. 6. Ellis F. H., Walpole M., Possible Pueblo, Navajo, and Jicarilla Basketry Relationships. — Plowden W. W. jr., Observations on a Lenca Ceremony in Honduras. — Boyd E., The Oldest Known Guadalupe Imprint. — 67. 1960. 1. Field M. C., Tales of Santa Fe, 1839. — Dunn D., The Studio of Painting, Santa Fe Indian School. — Johnson B., The Wind Ceremony: A Papago Sand-Painting. — 2. Wendorf F., The Archaeology of Northeastern New Mexico. — Unusual Stone Head from Chihuahua, Mexico. — Howard R. M., Tabira — Identification and Historical Sketch.

Erdkunde (Bonn).

13. 1959. 1. Weisheit W., Geographische Beobachtungen auf einer Forschungsreise in Chile. — 2. Ritter C., Einige Bemerkungen bey Betrachtung des Handatlas über alle bekannten Länder des Erdbodens (1809). — Uhlig H., Typen kleinbäuerlicher Siedlungen auf den Hebriden. — Thorarinsson S., Der Öraefajökull und die Landschaft Óraefi. Die Entwicklung einer isländischen Siedlung im Kampf gegen die Naturgewalten. — 3. Laubenberger F., Ringmann oder Waldseemüller? Eine kritische Untersuchung über den Urheber des Namens Amerika. — Weygandt H., Orientalische Hoheits Sprachen. — 4. Fränze O., Untersuchungen über Ablagerungen und Böden im eiszeitlichen Gletschergebiet Norditaliens. — Louis H., Beobachtungen über die Inselberge bei Hua-Hin am Golf von Siam. — Keller R., Die Großen Seen Nordamerikas. — Lauer W., Klimatische und pflanzengeographische Grundzüge Zentralamerikas. — Paffen K., Stellung und Bedeutung der Physischen Anthropogeographie. — Trimborn H., Die Entwicklung der wissenschaftlichen Fragestellung in der Völkerkunde seit Friedrich Ratzel und Adolf Bastian. — Bartz F., Bevölkerungsgruppen mit besonderer gesellschaftlicher Stellung unter den Küstenbewohnern und Fischern des Fernen Ostens. — Pfeifer G., Die Neue Welt in der Perspektive Alexander von Humboldts. — Hartke W., Gedanken über die Bestimmung von Räumen gleichen sozialgeographischen Verhaltens. — 14. 1960. 1. Schwind M., Die geographischen „Grundlagen“ der Geschichte bei Herder, Hegel und Toynbee. — Maarleveld G. C., Über die pleistozänen Ablagerungen im südlichen Afrika. — Schweigger E., Vorkolumbianische Seefahrzeuge und Seeschifffahrt in Südamerika. — Georgi J., Nachtrag zu: Nord-Grönland. Die Forschungen der britischen Nordgrönland-Expeditionen 1952-1954.

Estudos Ultramarinos (Lisboa).

1959. 4. de Sousa A., Desenvolvimento Comunitário em África. — 1960. 1. Castilho Soares A., Introdução a um estudo do urbanismo em Angola — Bairros indígenas nos centros urbanos.

Etnografiska Museet (Göteborg). 1957-1958.

Larsson K. E., A Modern Stone Figure from the Philippines. — Wassén S. H., A Find of Coclé-Style Pottery in a Single Veraguas Grave, Panama. — Björnberg A., Goitre in a Babwende Carving.

Ethnohistory (Bloomington). 7. 1960. 1.

Valentine C. A., Uses of Ethnohistory in an Acculturation Study. — Euler R. C., Dobyns H. F., The Pai Tribes, by Henry P. Ewing.

Ethnomusicology (Middletown, Conn.). 4. 1960. 1.

Kurath G. P., Dance, Music, and the Daily Bread. — Garfias R., Gradual Modifications of the Gagaku Tradition. — Merriam A. P., Special Bibliography: An Annotated Bibliography of Theses and Dissertations in Ethnomusicology and Folk Music Accepted at American Universities.

Ethnos (Stockholm). 24. 1959. 3-4.

Walton J., Rajput Folk-Building in Malwa, Central India. — Needham R., An Analytical Note on the Kom of Manipur. — Burrige K. O. L., The Slit-gong in Tangu, New Guinea. — Chaplin J. H., A Preliminary Note on the Rainbow in Africa South of the Sahara. — Hasler J. A., Vestiges de peinture corporelle dans la région de Los Tuztlas, Mexique. — Termer F., Die Kenntnis vom Uterus bei den Maya und anderen Völkern in Mesoamerika. — Condarco L. A., Archaeological Notes on the Oruro Region, Bolivia. — Polykrates G., Zweiter Besuch bei den Indianern am Rio Trombetas. — Paulson I., Ernst Gottfrid Arbman. — Schmid T., René von Nebesky-Wojkowitz.

Homo (Göttingen). 10. 1959. 3.

Schenkel R., Lebensformung im sozialen Feld und menschliche Sprache. — Dart R. A., On the Evolution of Language and Articulate Speech. — Meyerhoff H., Sexuelle Partnerwahl und Blutgruppenzugehörigkeit. — Ullrich H., Rassenbildung und Rassenklassifikation im russischen Schrifttum. — Lundman B., Blutgruppenforschung und geographische Anthropologie.

Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte (Basel).

47. 1958-59.

Gersbach E. und E., Der Humbel bei Oeflingen am Hochrhein, eine altpaläolithische Station über dem Wehradelta. — Frei B., Die Ausgrabungen auf der Mottata bei Ramosch im Unterengadin 1956-58. — Millotte J.-P., A propos de deux trouvailles vaudoises: les relations ouest-est à l'âge du bronze. — Wyss R., Ein neuer Schwerttyp aus dem hochalpinen Raum. — Fransioli M., La necropoli di Madrano. — Gansser-Burckhardt A., Albumine im Bauwesen und Gewerbe in alter Zeit. — Oeschger H., Altersbestimmungen mit Hilfe der C 14-Methode. — Schwarz G. Th., Geo-elektrische Bodenuntersuchungen als Hilfsmittel der Archäologie. Testversuche in Avenicum. — Bächler H., Radiokarbon-Datierung von Holzkohle aus dem Drachenloch. — Schmid E., Die C 14-Daten von Höhlenbärenschichten im Vergleich zur geologischen Datierung. — Andrist D. et al., Das Mamilchloch in der Simmenfluh ob Wimmis. — Crivelli A., Per una revisione della cronologia preistorica ticinese: la fibula tipo Mesocco. — Pelichet E., Fouille archéologique à Nyon en 1958. — Degen R., Ein römisches Badgebäude in Sitten. — Ettlinger E., Zum Bronzegefäß von Thun. — Ettlinger E., Die spätromische Station auf der Kanincheninsel im Bielersee. — Ettlinger E., Moosbrugger R., Katalogisierungsarbeiten im Museum Yverdon.

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig). 17. 1958.

Barthel Th. S., Obsidianwaffen von der Osterinsel. — Laufer C., Ein Beitrag zum Thema „Donnerkeilglaube“ aus der Südsee. — Schmitz C. A., Die Jawik-Figuren der Pasum in Nordost-Neu-Guinea. — Wolf S., Bemerkungen zu den Neuirländischen Reibhölzern der Völkerkundemuseen Dresden und Leipzig. — Damm H., Ein „Schiffstuch“

aus Süd-Sumatra. — Böttger W., Nachtrag zum chinesischen Glückwunschbild von Ch'i Pai-shih. — Müller R. F. G., Die Bewertung der drei Fehler (doša) durch die indischen Ärzte. — Taube M., Verzeichnis der Tibetica des Leipziger Völkerkundemuseums. — Drost D., Transportable Herde in Afrika. — Haberland E., Athiopische Dachaufsätze.

Journal Asiatique (Paris). 247. 1959. 2.

Dumézil G., Récits oubykh (3). — Dumézil G., Addendum à « Ari, Aryamán ». — Chaumont M.-L., Pāpak, roi de Staxr, et sa cour. — Vajda G., La description du temple de Jérusalem. — Pauly B., Fragments sanskrits de Haute Asie. — Filliozat J., Gopura « porte de ville ».

Journal of American Folklore (Ann Arbor). 73. 1960. 287.

Hand W. D., American Folklore After Seventy Years: Survey and Prospect. — Schreiber W. I., Amish Wedding Days. — Jones W. M., Eudora Welty's Use of Myth in "Death of a Traveling Salesman". — Hsu F. L. K., A Neglected Aspect of Witchcraft Studies. — Moller H., The Meaning of Courtly Love. — Howard D., The "Toodlemuck" — Australian Children's Gambling Device and Game. — Trittschuh T., The Ballad-seller and His Kind. — Penninger E., Little Will and Big Will. — Raglan Lord, Folk Tradition as Historical Fact. — Meighan C. W., More on Folk Tradition. — Garbaty Th. J., The "Betruif" of the Swiss Alps.

Journal of Austronesian Studies (Victoria, Canada). 1. 1958. 3.

Routel E., Miling C., Vocabularies from Ureparapara, Banks' Islands. — Lanyon-Orgill P. A., Addenda to the Catalogue of the Inscribed Tablets and other Artifacts from Easter Island. — Dodge E. S., An Unusual Easter Island Carving. — Stimson J. F., Kiho in Easter Island. A Procreation Formula (concl.). — Ibarra Grasso D. E., Un nuevo « patu » de Bolivia. — Loukotka C., Lanyon-Orgill P. A., A Revised Classification of the Formosan Languages. — Lanyon-Orgill P. A., A Survey of Indonesian Manuscripts.

Journal of East Asiatic Studies (Manila). 6. 1957. 2.

Arens R., The Use of Amulets and Talismans in Leyte and Samar. — Llanes J., A Dictionary of Philippine Mythology.

Journal of the South-West African Scientific Society (Windhoek). 13. 1958-59.

Viereck-Kowas A., Die Felsbilder von Twyfelfontein. — Albat A., Das Schmelenhaus in Bethanien. — Fischer E., Vor fünfzig Jahren in Südwestafrika zur Erforschung der menschlichen Erblehre. — Davis O., Prehistoric Culture and Ecology.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 28. 1959. 1.

Tiwari A. R. G., The Bracelet Controversy. — Desai K. D., Non-Aryans on the Western Coast.

Kairos (Salzburg). 1960. 1.

Grill S., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der vormosaischen Bündnisse. — Schatz O., Religionsphilosophische Aspekte bei Karl Jaspers. — Closs A., Das Religiöse im Schamanismus.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 25. 1959. 2-3.

Meeussen A. E., Aktiespreuken bij de Lega. — Kalanda A., Bartholomée Dipumba ou les perspectives nouvelles de la poésie congolaise. — Knappert J., Woordscheiding en woordverdeling in literair Swahili. — Jacobs J., Le message tambouriné, genre de littérature orale bantoue. — Schebesta P., Initiation bei den Bambuti-Pygmäen vom Ituri. — Knappert J., Het gebedenboek van Mijnheer Muwanga.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 27. 1958. 2.

Carnoy A., Noms grecs de plantes d'origine pré-hellénique. — Simpson R. H., Aetolian Policy in the Late Fourth Century B. C.

Lingua (Amsterdam). 8. 1959. 4.

Robins R. H., Nominal and Verbal Derivation in Sundanese. — Sebeok Th. A., Zeps V. J., On Non-Random Distribution of Initial Phonemes in Cheremis Verse. — Siertsema B., Stress and Tone in Yoruba Word Composition. — Tailleur O. G., Plaidoyer pour le Youkaghir, branche orientale de la famille ouralienne.

Man (London).

59. 1959. 330-344. Fagg W. B., Grooved Rocks at Apoje Near Ijebu-Igbo, Western Nigeria. — Fortes M., Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach (2). — Willett F., A Hunter's Shrine in Yorubaland, Western Nigeria. — Fagg W. B., Another Yoruba Hunter's Shrine. — 60. 1960. 1-26. Matthews J. M., A Note on Rock Paintings Recently Discovered near Ipoh, Perak, Federation of Malaya. — Raglan Lord, Canute and the Waves. — Balikci A., A Note on the "Poor Kayak" of the Western Labrador Eskimo. — 27-50. Firth R., Tikopia Woodworking Ornament. — Skinner E. P., The Mossi "Pogsioure". — Tobias Ph. V., Studies on the Occipital Bone in Africa: VI, The Relative Usefulness of Pearson's Occipital Index and the Occipital Chord-Arc Index. — Field H., Stone Implements from the Rub'al Khali.

Mankind (Sydney). 5. 1959. 8.

Elkin A. P., A Darwin Centenary and Highlights of Field-Work in Australia. — Hannemann E. F., Games and Pastimes of the Past in the Madang District. — Bell J. H., Official Policies towards the Aborigines of New South Wales.

Materiale și Cercetări Arheologice (București). 6. 1959.

Rapports préliminaires sur les fouilles de 1957. — Rosetti D. V., Les tumulus funéraires de Gurbănești. — Bichir Gh. I., Recherches archéologiques sur la terrasse de la rive droite de la Colentina. — Preda C., Les fouilles archéologiques de Sincrăieni. — Russu I. I., Inscriptions de Dacie. — Zaharia E., Découvertes de tombes sarmates à Cioinagi, en 1949. — Barnea I., Découvertes archéologiques de l'époque féodale à Mangalia. — Diaconu Gh., Considérations sur la céramique découverte à Șcheia-Suceava.

Missionalia Hispanica (Madrid). 16. 1959. 48.

Eguiluz A., Fr. Gonzalo Tenorio, O. F. M., y sus Teorías Escatológicoprovidencialistas sobre las Indias. — Alonso C., Misiones de la Orden de San Agustín entre los Mandeos (1623-1668). — Tormo Sanz L., Una protesta social-misionera del XVIII.

Musées de Genève (Genève). 1. 1960.

1. Sollberger E., Un bas-relief phénicien. — 3. de Chastonay Ph., Les aérophones. — 4. Dominjoud M., Scènes sculptées de la vie quotidienne malgache: Sur un bois de lit.

Néprajzi Közlemények (Budapest). 3. 1958. 3.

Kovács Á., Typenregister der ungarischen Tiermärchen.

New Mexico Historical Review (Santa Fe). 34. 1959. 4.

Widdison J. G., Historical Geography of the Middle Rio Puerco Valley, New Mexico.

Nieuw Guinea Studiën (Den Haag).

3. 1959. 4. op 't Land C., Sosom, de zon in de regentijd. — 4. 1960. 1. Verhoeff Mr. H. G., Enige beginselen van bestuur in nietzelfbesturende gebieden.

Notas de Arqueología Boliviana (La Paz). 1. 1959.

1. Ponce Sangines C., Investigaciones arqueológicas en Salla. — 2. López Rivas E., Arqueología del Departamento de Oruro, Cantón Machacamarcá.

Numen (Leiden). 6. 1959. 2.

In Memoriam Raffaele Pettazzoni. — Goodenough E. R., Religionswissenschaft. — Bleeker C. J., The Phenomenological Method. — Brandon S. G. R., The Ritual Perpetuation of the Past. — Parrinder E. G., Islam and West African Indigenous Religion. — Merkelbach R., Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion.

Oceania (Sydney). 30. 1959.

1. Brown P., Brookfield H. C., Chimbu Land and Society. — 2. Berndt R. M., The Concept of "The Tribe" in the Western Desert of Australia. — Stanner W. E. H., On Aboriginal Religion. — Burridge K. O. L., Siblings in Tangu. — Inglis J., Interpretation of Cargo Cults — Comments.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). 13. 1959. 4.

Schindler R., „Lesena pratika“ 1783. Ein scheibenförmiger Holzkalender aus Unterkrain. — Kus-Nikolajev M., Migrationswege der Hinterglasmalereien in Kroatien. — Feucht G., Bemerkungen zum Männerohrring.

OGAM (Rennes).

11. 1959. 6. Blazquez J.-M., Chevaux et Dieux dans l'Espagne antique. — Brouillet P., Soutou A., Céramiques et monnaies gauloises de Lozère. — Soutou A., Monnaie Volque au type d'Héraklès de la Pézade. — Bachelier E., Le chapiteau roman à l'homme agenouillé de Rozier-Côtes-d'Aurec (Loire). — Maugard G., *Tarvos Trigaranus*. Du Taureau Primordial et de l'Arbre de Vie. A propos d'un conte Pyrénéen. — Pisani V., Une désignation des époux en celtique. — Guyonvarc'h C. J., Notes d'Etymologie et de Lexicographie celtiques et gauloises (4). — André J., Les enceintes quadrilatérales du Morbihan (3). — 12. 1960. 1. Soutou A., Le puits funéraire de La Lagaste et le tracé pré-romain de la voie d'Aquitaine. — André J., Les enceintes proches des Fana dans le Morbihan. — Gourvest J., L'enceinte rectangulaire des Fossés Sarrazins à Pouligny-Notre-Dame (Indre). — Jully J. J., Rappaz O., A propos de deux poignards en bronze inédits (Nîmes, Gard). — Treimer K., Le problème illyrien. Celtes et Indo-Européens. — Bachelier E., Les Druides en Gaule romaine (3. suite).

Onoma (Louvain). 7. 1956-57. 2.

Battisti C., Die geschichtliche Einheit der Toponomastik des alpinen Etschlandes. — Tucker A. N., Conflicting Principles in the Spelling of African Place-Names. — Fleischer W., Eichler E., Die Namenforschung in der Deutschen Demokratischen Republik (1945-1957). — Boelaert E., Note sur l'orthographe des noms de lieu en pays mongo (Congo Belge). — Zobel A., Die Schlesische Flurnamensammlung. — Nicolaisen W. F. H., Scottish Place-Name Survey.

Orientalia (Roma). 29. 1960.

1. Moran W. L., Early Canaanite *yaqtula*. — Lewy J., Lexical and Grammatical Studies. — Potratz J., Skythische Kunst. — Simpson W. K., Reshep in Egypt. — Kitchen K. A., Four Stelae in Leicester City Museum. — 2. Erlenmeyer M.-L. und H., Über Philister und Kreter (1). — Fischer H. G., The Butcher *Ph-r-nfr*. — Bossert H. Th., Reisebericht aus Anatolien (2).

Paideuma (Wiesbaden). 7. 1959. 2.

Kerényi K., Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien. — Narr K. J., Anfänge von Bodenbau und Viehzucht. — Odermann G., Holz- und Steinsetzungen in Australien.

Philippine Studies (Manila). 8. 1960. 1.

Billman C., Islam in Sulu. — Legarda B., Colonial Churches of Ilocos.

Population (Paris). 15. 1960. 1.

Chesneaux J., Un prémalthusien chinois : Hong-Liang-ki. — Hagen E. E., Accroissement démographique et croissance économique.

Prace Działu Etnografii IHKM Pan (Warszawa). 1959. 3.

Frankowska M., Researches of Popular Architecture in Great Poland. Problems and Methods. — Meysner-Rostworowska M., Popular Architecture in the Great Poland-Pomerania Borderland. — Matuszewska B., Material Culture of the Rural Population Near Inowrocław. — Kołodziejska B., Popular Material Culture in the North-East Region of Great Poland. — Stasińska-Maccariello T., Recent Ethnographical Researches in the Eastern Region of Great Poland. — Błaszczuk St., Popular Architecture in the Western Borderland of Great Poland.

Practical Anthropology (Valhalla, N. Y.). 7. 1959. 1.

Reyburn W. D., Identification in the Missionary Task. — Chao M. C., Identification with a People's Aspirations. — Hanks L. M. jr., Indifference to Modern Education in a Thai Farming Community. — Fehderau H. W., Approaching Language Learning.

Problèmes sociaux congolais (Elisabethville). 1959. 47.

Grévisse F., Les perspectives ouvertes à la jeunesse belge au Congo. — Clémens R., Fondement Sociologique de l'action sociale en Afrique Belge.

Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). 60. 1959.

C 1. Raftery J., A Travelling-man's Gear of Christian Times. — C 2. De Valera R., The Court Cairns of Ireland.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). 13. 1959. 3.

Tindale N. B., Totemic Beliefs in the Western Desert of Australia (1) : Women who became the Pleiades.

Revista de Antropologia (São Paulo). 7. 1959. 1-2.

Mattoso Camara J. jr., Do estudo tipológico em listas de vocábulos indígenas brasileiros. — de Araújo Moreira Neto C., Relatório sobre a situação atual dos índios Kayapó. — Cadogan L., Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. — Schaden E., Alguns problemas e aspectos do folclore teuto-brasileiro.

Revista de Educación (La Plata). 4. 1959. 3.

Greslebin H., Por las sierras de San Luis. — Vúletin A., Chaco, un apasionante problema toponímico.

Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale (Moscou).

1959. 6. Kabo V. H., Certains problèmes de la civilisation des aborigènes australiens. — Kouzmina V. D., Données sur les Arabes et la civilisation arabe en Palestine au début du XII^e siècle d'après le « Voyage » de Daniel, supérieur d'un monastère. — Bokchanine A. A., Les expéditions maritimes de Tchan-Hé en Afrique au début du XV^e siècle. — 1960. 1. Anikéev N. P., A propos du rôle du mysticisme religieux traditionnel de la civilisation indienne dans la civilisation mondiale.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris). 156. 1959. 2.

Rosengarten Y., La notion sumérienne de souveraineté divine : Uru-ka-gi-na et son dieu Nin-gír-su. — Chelhod J., Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam. — Palau-Marti M., Noirs d'Amérique et dieux d'Afrique.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1959.

3. Comhaire-Sylvain S. et J., L'enregistrement des naissances et décès comme source d'information ethnographique à Kenscoff, Haïti. — 4. Ossowska M., Quelques remarques sur l'idée de la nature humaine.

Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde (Bonn/Münster). 6. 1959. 3-4.

Kaufmann O., Das Bauernhaus im Oberbergischen Kreis. — Scheiffarth E., Das Nachbarbuch der Gemeinde Obermenden. — Dittmaier H., Rheinische Etymologien. — Melchers P., Zur Formel „Käse und Brot“. — Füngling C., Himmelsbriefe. — Füngling C., Fischkrüge.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 34. 1959. 3-4.

Jamme A., La jarre épigraphique qatabanite de Hagr bin Humeid et son étude par Paulo Boneschi. — Garbini G., Il problema dell'arte aramaica. — Amiranachvili Ch., Une coupe en argent du début de l'époque sassanide provenant des fouilles d'Armasiskhevi (Géorgie). — Hummel S., Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-Lha).

Saeculum (Freiburg/München). 10. 1959. 4.

Auwjong P. K., Traditionalisten und Internationalisten unter den indonesischen Intellektuellen. — Beattie A. J., Schachermeyer F., Die Entzifferung der Mykenischen Schrift.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 55. 1959.

3. Strübin E., Grundfragen des Volkslebens bei Jeremias Gotthelf. — 4. Carlen L., Bußwallfahrten der Schweiz. — Masüger J. B., Über Gemeinsames in alten Bewegungsspielen Nordeuropas und der Schweiz. — Bănăţeanu T., La chasse aux abeilles en Roumanie.

Sociologus (Berlin). 10. 1960. 1.

Thurnwald R., Die Probleme einer empirischen Soziologie. — Berndt C. H., The Concept of Primitive. — Köhler O., Sprachkritische Aspekte zur Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten.

South Pacific (Sydney). 10. 1959. 7.

Lynch C. J., Reform of the Legislative Council of Papua and New Guinea. — Mattes J. R., The Legal Framework of Education in Papua and New Guinea. — Clements F. W., Changing Food Habits. — Hocking H. M., Large Scale Boundary Definition in the Northern Territory of Australia. — Hiatt L., Social Control in Central Arnhem Land.

South Pacific Bulletin (Nouméa). 10. 1960. 1.

Wright R., Big-Game Fishing Would Bring World Angler to Pacific. — Education in the South Pacific. — Sago Making in Swamplands of Western Papua.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 16. 1960. 1.

Capell A., Language and World View in the Northern Kimberley, Western Australia. — Davis J. T., An Appraisal of Certain Speculations on Prehistoric Puebloan Subsistence. — Brown P., Chimbu Tribes: Political Organization in the Eastern Highlands of New Guinea. — Drucker Ph., Heizer R. F., A Study of the Milpa System of La Venta Island and its Archaeological Implications. — Albert E. M., Socio-political Organization and Receptivity to Change: Some Differences Between Ruanda and Urundi. — Laughlin W. S., Aspects of Current Physical Anthropology: Method and Theory. — Anderson R. T., and G., Sexual Behavior and Urbanization in a Danish Village. — Heinrich A., Structural Features of Northwestern Alaskan Eskimo Kinship.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma). 30. 1959. 2.

Aage Pallis S., Aperçu de la religion babylonienne. — Crahay R., Hubaux J., Les deux Turnus. — Brelich A., I figli di Medeia.

Studium Generale (Berlin). 13. 1960.

1. Damm H., Vom Wesen sogenannter Leibesübungen bei Naturvölkern. Ein Beitrag zur Genese des Sportes. — Körbs W., Kultische Wurzel und frühe Entwicklung des Sports. — 2. Eberhardt M. †, Das Leib-Seele-Problem.

The Indo-Asian Culture (New Delhi). 8. 1959. 2.

Radhakrishnan S., The Oneness of Mankind. — Nilakanta Sastri K. A., India and South-East Asia. — Basak R., The Buddha-carita of Aśvaghōṣa — A Legendary Life of Gautama. — Ghosh A., On the Prehistoric Harappan Civilization. — Ehrenfels U. R., Cultural Needs of Indians in East Africa. — Damdinsuren T., Ancient Mongolian Literature.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 23. 1959. 4.

Kokubu N., Stone Knives of Prehistoric Formosa — on the Japanese "Ishibōchyō", Stone Sickle and Stone Knife with a Handle. — Hayashi M., On the Horse of the Pre-Ch'in Period in China. — Chard Ch. S., Stone Age Culture Areas of Northern Asia. — Ōta T., Folktales of the Karens in Burma.

The Journal of Asian Studies (Ann Arbor). 19. 1960. 2.

Marsh R. M., Bureaucratic Constraints on Nepotism in the Ch'ing Period. — Webb H., What is the *Dai Nihon Shi*? — Appleton Sh., Overseas Chinese and Economic Nationalization in the Philippines. — Stein B., The Economic Function of a Medieval South Indian Temple.

The Journal of Religion (Chicago). 40. 1960. 1.

Poteat W. H., Foreknowledge and Foreordination: A Critique of Models of Knowledge. — Klemke E. D., Are Religious Statements Meaningful?

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 68. 1959.

2. Hargreaves R. P., The Maori Agriculture of the Auckland Province in the Mid-Nineteenth Century. — Yaldwyn J. C., Recent Name Changes in the Moa Genus *Dinornis*. — Archey G., A Carved Flageolet — *Putorino*. — Adkin G. L., An Unrecorded Type of *Patu* from Western Marlborough Sounds. — Nayacakalou R. R., Land Tenure and Social Organisation in Tonga. — Maude H. E., Tahitian Interlude. The Migration of the Pitcairn Islanders to the Motherland in 1831. — 3. Crocombe R. G., Rere V., Naming in Atiu. — Lessa W. A., Divining by Knots in the Carolines. — Te Iki Pouwhare, Genealogies from Tuuhoe. — Skinner H. D., Murdering Beach: Collecting and Excavating. The First Phase 1850-1950.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 89. 1959. 2.

Firth R., Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. — Wickman B., Swedish Contributions to Lapp Linguistics. — Jones A. M., Indonesia and Africa: The Xylophone as a Culture-Indicator. — Crosse-Upcott A. R. W., Male Circumcision Among the Ngindo. — Mitchell S. R., The Woodworking Tools of the Australian Aborigines. — Clark J. D., Further Excavations at Broken Hill, Northern Rhodesia. — Tobias Ph. V., Studies on the Occipital Bone in Africa (1).

The Philippine Journal of Science (Manila). 87. 1958.

2. Wills P. A., Salt Consumption by Natives of the Territory of Papua and New Guinea. — 3. Opiana G. O., Kanekoto F., Nature of Philippine Porcelain (2). Philippine Dinnerware.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont). 14. 1959. 56.

Hole F., A Critical Analysis of the Magosian. — Willett F., Bronze and Terra-Cotta Sculptures from Ita Yemoo, Ife. — Le Roux S. F., A New South African Chelles-Acheul Site Near Vereeniging. — Rudner I. and J., Wilton Sand-Dune Sites in North-Western Cape and South West Africa.

T'oung Pao (Leiden). 47. 1959. 1-2.

Unger U., Zur grammatischen Deutung der Fragesätze mit *an so*. — Renondeau G., La date de l'introduction du bouddhisme au Japon. — Rogers M. C., Studies in Korean History. — Egerod S., A Note on the Origin of the Name of Macao. — Egerod S., A Note on Some Chinese Numerals as Loan-words in Tai. — Ulving T., Umlaut in Tibetan Numerals.

Virittäjä (Helsinki).

63. 1959. 4. Virtaranta P., The Outlook for Finnish Language Studies. — Rauhama T., Einige Approximativadverbien der finnischen Sprache. — 1960. 1. Vahros I., Les rapports entre les vocabulaires finnois et russes servant à désigner tout ce avec quoi on se chausse. — Lopmeri J. A., Les noms de lieux finnois. — Kodolány J., Über einige ungarische Volkssitten.

Yüyan Yánjiū (Peking).

3. 1958. Huáng Jīng-xīn, The Negation Words *fú* and *bù* in Pre-Han Chinese. — Wú Zōng-jì, The Phonology of the Chinese Loan-words in the Zhuáng Language of Wü-míng. — Jīn Péng et al., Phonology and Morphology of the Jyarung Language (Suomo Dialect) (2). — Zhōu Dá-fū, Three Buddhist Hymns Restored into Sanskrit from Chinese Transliterations of the 10th Century. — 4. 1959. Fù Mǎo-jì, The Struggle against

Bourgeois Ideology must be further Strengthened in the Study of Minority Languages. — **Wáng Xiǎn**, The Word-forms *yǐu*, *qī*, *sī* (this, to lop) and *sī* (to think, thoughts) as Equivalents for Reduplicated Forms in the Book of Odes. — **Zhù Jì-hai**, Supplements to Comments on the Chǔ Cí. — **Dū Zhōng-líng**, The Relation of Hán Yǔ's Style to the Vernacular of His Time. — **Lǐ Yōng-suì** et al., Some Problems Concerning Initials and Tones of the Miao Language. — **Haudricourt A. G.**, How History and Geography can Explain Certain Phonetic Developments. — **Jì Xiàn-lín**, A Re-examination of the Language Problem of Primitive Buddhism. — **Liú Yōng-quán**, Problems of the Word-order in Russo-Chinese Mechanical Translation and their Solutions.

Zaire (Bruxelles). 13. 1959.

6. **Romaniuk A.**, Evolution et perspectives démographiques de la population au Congo. — **Leclercq H.**, Le développement des capitaux privés en Afrique. — 7. **Raymaekers P.**, L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu. Contribution à l'étude des mouvements messianiques dans le Bas-Kongo.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).

109. 1959. 2.

Edzard D. O., Fragen der sumerischen Syntax. — **Vycichl W.**, Ein passives Partizip *qatīl* im Ägyptischen und Semitischen. — **Gätje H.**, Philosophische Traumlehren im Islam. — **Kissling H. J.**, *Mazīl naklī*. Zum Gebrauch der *miş*-Vergangenheit im Osmanisch-Türkischen. — **Johansen U.**, Die Alpfrau. Eine Dämonengestalt der türkischen Völker. — **Alsdorf L.**, *Sahadhammiko vādānuvādo gārayham thānam āgacchati*. — **Kohl J. F.**, Ein Beitrag zum indischen Giftmädchenmotiv. — **Franke H.**, Zur Novellistik der frühen Ming-Zeit: Das Chien-teng yü-hua des Li Ch'ang-ch'ī.

Zeitschrift für Phonetik und Allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin). 11. 1958. 1.

Hegedüs L., Tonhöhen- und Aktionsstromuntersuchungen bei der Bildung stimmhafter Konsonanten im Ungarischen. — **Wängler H.-H.**, Singen und Sprechen in einer Tonsprache (Hausa). — **Ungeheuer G.**, Die Eigenwerttheorie der Formanten und das System der Vokale. — **Morciniec N.**, Zur phonologischen Wertung der deutschen Affrikaten und Diphthonge. — **Paczkowski B.**, Die Präpositionalkonstruktionen des Dativs und Akkusativs als eines der Mittel zur Bestimmung der Aktionsarten in der deutschen Sprache der Gegenwart.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln).

11. 1959. 3. **Benz E.**, Die Wiederentdeckung der Meditation in der modernen Religionswissenschaft und Theologie. — 12. 1960. 1. **Kissling H. J.**, Die islamischen Derwischorden. — **Meschkowski H.**, Forschung und Mythos.

Zinruigaku Zassi (Tokyo). 67. 1959.

719. **Shima G.**, Studies on the Toe and Finger Prints of Sakhalin Ainu and Mixed Ainu. — **Shindo K.**, On the Ear-Form of Japanese: Growth and Change of the Form. — **Nukata I.**, On the Relationship between the Development of Knotting Methods and the Kinds of String Materials among Uncivilized Peoples. — 720. **Kohama M.** et al., Physical Anthropology of Korean Emigrants in Japan. — **Kōhara Y.**, Motor Performance and Strength of Inhabitants of Two Mountain Villages in Nagano Prefecture, Japan. — **Hoshi H.**, Brief Note on Some Cephalometrical Results from the Longitudinal Growth Study of the Japanese-American Hybrids. — **Kimura K.** et al., Effect of War on Stature. — 721. **Miwa F.**, A Study of the Ancient Forge Site in Seki City. — **Kōhara Y.**, Study on Motor Performance and Strength from Ecological Aspects: Comparison among Four Mountain Villages in Japan. — **Kimura K.**, **Kitano Sh.**, Growth of the Japanese Physiques in Four Successive Decades before World War II. — **Gonda K.**, On the Sexual Differences in the Dimension of the Human Teeth.

Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal

Von HERMANN BERGER

Im Rahmen der unter Leitung von J. SCHNEIDER (München) vom 20. 5. bis 5. 9. 1959 durchgeführten Deutschen Karakorum-Expedition 1959, an der acht Personen beteiligt waren und deren Hauptanliegen die Fortsetzung von Arbeiten war, die von einem ähnlichen Unternehmen bereits 1954 begonnen worden waren¹, erhielt ich durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Möglichkeit, weitere Beiträge zur Kenntnis der sprachlichen und volkskundlichen Verhältnisse des Hunzatal zu erarbeiten. Arbeitsgebiet der Expedition waren die zwei islamischen Staaten Hunza und Nager zu beiden Seiten des Hunza-Flusses, der etwa 50 km nördlich vom Nanga-Parbat-Massiv in den Indus mündet. Sie haben sich bei der Gründung Pakistans freiwillig dem neuen Staat unterstellt und sind heute bequem mit dem Flugzeug von Rawalpindi aus zu erreichen, waren aber bis zur Einrichtung des Flugverkehrs nach Gilgit durch die hohen schneebedeckten Berge so abgeschlossen, daß ihre Kultur unvergleichlich altertümliche Züge erhalten konnte. Die Sprachen des Tals sind das indo-arische Shina in der Westhälfte, das in z. T. stärker abweichenden Dialekten auch noch in der gesamten Gilgit Agency, am Indusknie bis Chilas und im Südosten bis an die Grenze von Kaschmir gesprochen wird, und das bislang isolierte, vom Berichterstatter mit dem Baskischen verglichene Burušaski², von denen bereits BAILEY³ und LORIMER⁴ Beschreibungen geliefert haben. Über das Volkstum gibt es bisher nur ältere,

¹ Vgl. K. H. PAFFEN, W. PILLEWIZER, H.-J. SCHNEIDER, Forschungen im Hunza-Karakorum. *Erdkunde* 10. 1956, pp. 1-33.

² Mittelmeerische Kulturpflanzennamen aus dem Burušaski. *MSS* 9, pp. 1-33; Die Burušaski-Lehnwörter in der Zigeunersprache. *Indo-Iranian Journal* 3. 1959, pp. 17-43.

³ T. GRAHAME BAILEY, *Grammar of the Shina (Ṣiṇā) Language* consisting of a full grammar, with texts and vocabularies of the main or *Gilgiti* dialect and briefer grammars (with vocabularies and texts) of the *Kohistani*, *Guresi* and *Drasi* dialects. London 1924.

⁴ D. L. R. LORIMER, *The Burushaski Language*, Vol. I: Introduction and Grammar, Vol. II: Texts and Translations, Vol. III: Vocabularies and Index. Oslo 1935 (I und II) – 1938 (III).

unvollständige Quellen ; Materialien aus Hunza, die G. BUDDRUS 1955 auf der von J. FRIEDRICH geleiteten Deutschen Hindukusch-Expedition gesammelt hat, sind noch nicht veröffentlicht ⁵. Ich verbrachte drei Wochen in Minapin, dem letzten shinasprechenden Dorf auf der Nager-Seite, je ein paar Tage in den Residenzen Hunza und Nager, zwei Tage in Mayun, einem Shina-Dorf auf der Hunza-Seite, sowie vier Tage in Bar, einer abgelegenen Shina-Siedlung nördlich von Chalt, und den Rest der Zeit in verschiedenen Hochlagern, wo ich bei angenehmem Klima und völliger Ruhe meine Texte durchgehen konnte. Mein Hauptgewährsmann war dabei GHULAM, ein junger Bauer aus Hasanabad, dem ich auch alle anderen Aufzeichnungen vorlegte, bevor ich sie ins Reine schrieb ; daneben bin ich den beiden Miren und anderen Herren am Hof, besonders SULTAN ALI, dem Headmaster der Baltit School, für wertvolle Auskünfte verpflichtet. Die Tonbandtexte wurden von den verschiedensten Leuten aus allen Bevölkerungskreisen gesprochen.

Burušaski. Neue Aufschlüsse über diese Sprache, der von vornherein mein Hauptinteresse bei dem Unternehmen galt, gewann ich sowohl durch direktes Abfragen als auch durch Texte, die ich mit meinem Tonbandgerät aufnahm und zum größten Teil an Ort und Stelle transkribieren und mit erklärenden Anmerkungen versehen konnte. Bei den Texten verfuhr ich so, daß ich jeden, der Lust hatte, in den Apparat sprechen ließ, und die anschließende Umschrift und Übersetzung mit dem besonders geeigneten, oben genannten Gewährsmann besorgte. Dadurch war es möglich, die ganze Breite der Überlieferung zu erfassen, ohne sich von der Intelligenz und rhetorischen Begabung des Einzelsprechers abhängig zu machen. Bei der Thematik der Texte (es sind etwa 50) habe ich mich ganz auf Feen- und Geistergeschichten konzentriert. Auf diese Weise gewann ich nicht nur eine große Menge authentischen Materials über den Volksglauben der Gegend (vgl. den Abschnitt „Volkskunde“), sondern die Auswahl erwies sich auch für die sprachliche Seite als besonders fruchtbar. Der Sprecher ist – besonders bei selbsterlebten Geschichten – stets mit Leib und Seele bei der Sache, er verwendet eine natürliche, literarisch unbelastete Sprache und gebraucht seltene Spezialwörter, um die erlebten Erscheinungen zu beschreiben ⁶ ; auch spielen die Texte (z. B. im Gegensatz zum Märchen) stets in dem ureigensten Milieu der Sprache. Bei der sprachlichen Analyse zeigt sich, daß vor allem die Lautlehre in LORIMERS Grammatik ganz neu geschrieben werden muß. Im Konsonantismus hat LORIMER im allgemeinen gut beobachtet, aber im Vokalismus sind ihm bedeutende Unterschiede entgangen. Er unterscheidet nur Längen und Kürzen, wobei in vielen Wörtern die Schreibung selbst in dem stark normalisierten Wörterbuch so häufig wechselt, daß jeder Unbefangene darin freie Vertauschbarkeit vermuten muß. An Ort und Stelle zeigte sich aber, daß LORIMER nicht nur fälschlich die Länge in

⁵ Dr. G. BUDDRUS brieflich.

⁶ So gebrauchte ein Geisterseher aus Nager, um die von ihm wahrgenommenen *phutúe jótíšo* (cf. p. 661) zu beschreiben, in einem Absatz gleich drei Varianten eines neuen Wortes: *pholót* „stark behaart“, *pholopholót* „mit wirr flatterndem Haar umherlaufend (von kleineren Wesen)“, *phalaphalát* dasselbe (von größeren Wesen).

vielen Wörtern schreibt, deren Vokal kurz ist, sondern auch in den wirklichen Längen Unterschiede übersehen hat; es gibt nämlich drei verschiedene Arten von Längen, 1) mit Betonung der ersten More, z. B. in *báan* „sie sind“⁷, *háale* „im Haus“ 2), mit Betonung der zweiten More, z. B. in *hoólalas* „Schmetterling“, *itk* „sein Name“ 3), mit Tiefton der ersten More, z. B. in *gòor* „Wasserfall“ (gegen *góor* „dir“), *kèer* „Rivale“. Diese für die historische Erforschung der Sprache bedeutsame Unterscheidung ist für europäische Ohren sehr schwer herauszuhören, aber nach zweimaligem Durchgehen des Wörterbuches glaube ich ziemlich zuverlässiges Material gewonnen zu haben. Besondere Aufmerksamkeit schenkte ich auch dem distinktiven Akzent, den LORIMER oft unrichtig, meist aber gar nicht bezeichnet hat, der aber in der beschreibenden und historischen Lautlehre eine bedeutende Rolle spielt. Ich weise bei der Gelegenheit darauf hin, daß der Name der Sprache *Buruśaski* lautet, nicht **Buruśáski*, wie man bei uns aufgrund der akzentlosen Schreibung LORIMERS nach deutschem Lautgefühl zu betonen pflegt. Schließlich weiche ich auch in der Schreibung der zahlreichen Fremdwörter aus dem Urdu stark von LORIMER ab. Er bringt sie mit wenigen Ausnahmen in der unveränderten Urdu-Form, was wohl mit der Wahl der Gewährsleute und der Aufnahmemethode zusammenhängt. In Wirklichkeit herrscht aber weitgehende Lautsubstitution nach festen Regeln, von denen ich als wichtigste nur den ständigen Ersatz von *f* durch *ph* (*pháal* „Omen“ < urdu *fāl*, *phalaaná* „NN“ < urdu *fulāna*) und die auch im Inlaut beibehaltene Verhärtung von Medien im Auslaut nennen will (*Hasanābād* > *Asanabáat*, lok. *Asanabáat-ulo*). — In der Grammatik war vor allem die Aufdeckung eines funktionellen Unterschieds zwischen langen und kurzen Präteritalformen interessant (*étimi* „er machte“ gegen *éti*), wo LORIMER bei dem zweiten keine eigene Funktion feststellen konnte. Es zeigt sich, daß *étimi* (usw.) die eigentliche, wirklich eingetretene Handlung bezeichnet, *éti* (usw.) dagegen eine, die beinahe stattgefunden hätte, wenn nicht etwas dazwischengetreten wäre, oder stattfinden wird, wenn man nicht hindernd eingreift; außerdem verwendet man sie in zweifelnden Fragen (*séni-a?* „hat er es wirklich gesagt?“ gegen *sénimi-a?* „hat er es gesagt?“). Die Scheidung erklärt einen wichtigen Punkt der buruśaski-baskischen Verbmorphologie: der Typ *étimi* < **i-ata-m* [-i (mit analogisch angefügtem -i)] entspricht dem Typus *eman* „geben“ < **i-ama-m*, der baskischen, ursprünglich mit dem Präteritum identischen *n*-haltigen Grundform des Verbums, während *éti* < **i-at-i* zu dem baskischen Typus *ikusi* „sehen“ < **i-kuš-i* gehört. Die Unterscheidung ist im Baskischen lexikalisch geworden, aber durch eine eingehende Untersuchung der ursprünglichen Wurzelbedeutungen wird sicher der Anschluß ans Buruśaski zu gewinnen und die alte funktionelle Unterscheidung zu ermitteln sein. Neben dieser wichtigen Einzelheit konnte ich noch zahlreiche kleinere Verbesserungen erarbeiten, von denen sich ganz allgemein sagen läßt, daß sie das morphonologische System des Bur.-Verbums bedeutend durchsichtiger machen als dies bei der rein phonetischen, alle phonologisch irrele-

⁷ Die Schreibung mit Doppelvokal empfiehlt sich, da auch, synchronisch gesehen, zwischen die beiden Moren noch häufig eine Morphemgrenze fällt.

vanten Varianten berücksichtigenden Schreibung LORIMERS der Fall war. — Überraschend war für mich, wieviel vom Wortschatz bisher noch unbekannt gewesen war. Ich habe über 150 neue, echte alte Buruśaski-Wörter gefunden, und da bis zuletzt fast jeder neue Text ein oder zwei weitere brachte, ist ziemlich sicher, daß damit immer noch nur ein Teil des noch nicht Aufgezeichneten erfaßt ist; das gilt vor allem von dem bisher nur aus kurzen Notizen bekannten Nageri-Buruśaski, das mit der Sprache von Hunza zwar im Lautlichen und Grammatischen fast identisch ist, aber im Wortschatz zahlreiche Sonderzüge aufweist. Ich fand weitgehend Spezialausdrücke, die der direkten Befragung nur schwer zugänglich sind, wie *sújokum* „koscher (vom Fleisch der Tiere, die den Feen wohlgefällig sind)“, *mač* „Gottesurteil mit Hilfe einer glühenden Axt, die der Beschuldigte auf der Hand tragen muß“, *yudèeni* „Rühren der Palasttrommel durch Geisterhand, wenn in der königlichen Familie ein besonderes Ereignis vorgeht“ usw., daneben aber auch ganz konkrete Dinge wie *bačán* „Gelenk“, *láay* „Gurke“, *-śáaski* „eigen, zugeteilt“ usw. Unerschöpflich scheint namentlich der Vorrat an schallnachahmenden und expressiven, meist reduplizierenden Bildungen zu sein, vgl. *śirśár śirśár mañ-* „rascheln“, *čascás ét-* „mit Widerstand, Geräusch herausziehen“, *báu* oder *báubau mañ-* „mit Geräusch niederfallen“, *kiikaár mañ-* „herumspazieren“, usw. Groß ist auch der Reichtum an Pflanzennamen; von den Wildpflanzen, die unser Botaniker F. LOBBICHLER sammelte und in Deutschland einschlägigen Instituten zur Bestimmung übergeben wird, konnten 180 mit dem eigenen Namen, viele auch in ihrer medizinischen Verwendung bestimmt werden.

Shina. Meine Arbeit am Shina war weniger erfolgreich. Ich ließ mir im Dialekt von Minapin, der sich von dem als besonders rein und ausgebildet geschätzten Gilgit-Dialekt kaum viel mehr als durch den stärkeren Einfluß seitens des Buruśaski unterscheidet, 23 Märchen und ein paar andere, kleinere Texte diktieren, fand aber dann nicht mehr die Zeit, sie mit der wünschenswerten Gründlichkeit durchzugehen, auch mußte ich nachträglich feststellen, daß ich vorschnell eine vereinfachte Schreibung eingeführt hatte. Ich hatte durch das Buruśaski in Lehnwörtern eingeschleppte konsonantische Unterscheidungen übersehen, sowie den Unterschied zwischen *áa* und *aá*, der aus der Gegenüberstellung von *toómo* „eigen“ mit *óomo* „roh“, *soóno* „golden“ mit *dóono* „Bulle“ usw. zutage tritt und auch von BAILEY in seiner Shina-Grammatik nicht erkannt worden ist. Immerhin dürfte auch die bloße deutsche Übersetzung der Geschichten, die solchen der GRIMMSchen Sammlung oft erstaunlich nahe stehen, mit einer kurzen Einleitung über Land und Leute der Märchenforschung willkommen sein. Auch an die Analyse einiger inhaltlich interessanter Texte, die ich in den Mundarten von Bar und Mayun auf Band genommen habe, kann erst nach einer Revision der Shina-Phonologie gegangen werden. Übrigens scheint auch der Wortschatz von BAILEY nicht ganz erfaßt worden zu sein. Ich erinnere mich z. B. an *muji* „Maus“ in Minapin und *yáč* „Art Geist (bur. *phut*)“, *rupéelo* „silbern“ in Bar.

Volkskunde. Die Kultur des Hunzatal ist gekennzeichnet durch einen detailliert ausgebildeten Glauben an Feen und andere Geister, der mit dem

Islam eine durchaus harmonische Verbindung eingegangen ist ; lediglich der Kult der *bóyo*, kleiner, als wollhaarig beschriebener Tiere, denen man früher an Berghöhlen zu opfern pflegte, gilt als verwerfliches Heidentum und wird nie ohne Zeichen der Verachtung unter gleichzeitigen Beteuerungen der jetzigen Rechtgläubigkeit erwähnt. Die Feen (*pari* oder *barðai*) sind schöne Jungfrauen mit blauen Kleidern und blonden Haaren, die „genau wie Engländerinnen“ aussehen, aber die Fersen vorne und die Zehen nach hinten gerichtet haben und auf den Gipfeln der schneebedeckten Siebentausender wohnen. Sie können von eigens dazu ausersehenen, *biṭán* genannten Beschwörern herbeigeholt und zu Weissagungen über die Zukunft veranlaßt werden. Die *biṭán* verfallen in ihren Tänzen, bei denen sie Wacholderrauch einatmen und Ziegenblut trinken, in echte Trance, und, ganz im Gegensatz zum benachbarten Dardistan, wo K. JETTMAR nur noch kümmerliche Reste der alten Tradition vorfand, ist in Hunza und Nager das *biṭán*-Wesen noch in voller Blüte ; davon zeugt nicht nur die Tatsache, daß auch jetzt noch laufend junge Männer dazu berufen werden, sondern auch die zahlreichen Bezüge des Feenglaubens zum täglichen Leben. In Baltit konnte ich sogar eine ganze Séance eines *biṭán* mit seinen Gesängen auf Band nehmen. Neben den *biṭán* hat auch heute noch fast jeder Jäger „seine“ Feen, mit denen er vor der Jagd in Verbindung treten muß. Eine weitere Art der Beziehung ist der *hólum gan*, der „äußere Weg“ : jeder männliche Erwachsene kann von einer Fee als Bruder, Sohn oder Geliebter adoptiert werden und genießt dadurch von ihr eine der drei Arten menschlicher Liebe. Das soll besonders häufig in Chaprot sein, einem kleinen Shina-Dorf nördlich von Chalt, das auch seit alters die meisten und besten *biṭán* stellt. Nächst den Feen sind es vor allem die *bilás*, die unmittelbar ins menschliche Leben eingreifen. Das sind häßlich gestaltete menschenfressende Dämonenweiber, die an jeglichem Todesfall im Tal schuld sind, auch wenn es scheinbar „ganz mit rechten Dingen zugeht“. In ihren Diensten steht der *phanis* (oder *jarmás*), ein Mann, der nach einmaligem Berufungserlebnis den jeweiligen Todeskandidaten im Traum in Form einer Ziege gleichen Alters und Geschlechts schächten muß ; sein Gegenspieler ist der *pašiuu*, der die Szene auch wahrnimmt und den Betroffenen warnen kann, daß er sich durch ein Opfer freikaufte. Die übrigen Naturgeister werden ohne besondere Praktiken spontan von besonders begabten Leuten wahrgenommen, von denen Muhammad Shafa aus Nager zur Zeit der berühmteste zu sein scheint. Ich habe in allen Dörfern systematisch die *biṭán* und sonstigen Geisterseher aufgesucht und dadurch von allen Arten ausführliche Beschreibungen erhalten : außer von den Feen und *bilás* auch noch von den *ḍanlathás* (böartige Weiber mit funkensprühenden Augen, langen Zähnen und Brüsten), *hírbilas* („Mann-*bilas*“, Polyphem, der auch in Tiergestalt auftritt und den Menschen zum Kampf herausfordert), *phut* (Gnom, stark behaart, gilt als reich), *phutúe jótíšo* („Kinder der *phut*“, klein, sehen wie Wasserschläuche aus), *hargín* (Riesenschlange mit goldener Mähne), *qaán jakún* („brüllender Esel“, Geist in Eselsgestalt), *meélgus*, *nageri mayálgus* (Frau, die auf der Sternschnuppe reitet). — Was die historische Problematik des Feen- und *biṭán*-Wesens anbelangt, so scheint jetzt schon klar zu sein, daß es von den vorwiegend ziegenzüchtenden Shina-Sprechern entwickelt

wurde, die heute noch die besseren *biṭán* stellen sollen, und in der Ackerbaukultur der Buruśo eine Unterwanderung darstellt. Darauf deutet vor allem die Erscheinung, daß auch die buruśaskisprechenden *biṭán* ihre Weissagungen stets auf shina singen, auch wenn sie im Wachzustand kein Wort von dieser Sprache verstehen (ich habe mich selbst von dem Phänomen überzeugen können), und die Herkunft einiger hiergehöriger Termini des Buruśaski aus dem Shina, vor allem von *thómal* „Wacholderr Rauch“, jetzt auch *thóman* im Nageri-Buruśaski, zu Minapin-Shina *dúuman* „Rauch“, vgl. sanskrit *dhūmana*. — Interessant war die Entdeckung, daß es im ganzen Hunzatal bei der älteren Generation noch zahlreiche vorislamische Personennamen gibt. Ich konnte über 100 davon aufzeichnen. Manche sind ohne weiteres aus dem Buruśaski oder Shina deutbar, z. B. *Buyálsin* „Erdbebenlöwe“ (sh. *buyál*, auch im Bur.), *Datúsin* „Herbstlöwe“ (bur. *datú*), *Gurgán* „Herbstweizen“ (bur.) u. a., aber die Mehrzahl ist etymologisch undurchsichtig und macht einen sehr fremdartigen Eindruck, z. B. *Borós*, *Dèep*, *Mušár* (*Moşór*), *Burzú* usw. Derselben Schicht gehören ganz offensichtlich auch die zahlreichen nicht etymologisierbaren Orts- und Flurnamen an, die ich namentlich auf der Nager-Seite des Tals aufzeichnen konnte: *Thóol*, *Doñs*, *Hunúno*, *Hópar* usw. Manche sind von Personennamen abgeleitet, z. B. *Borósal* (< **Borós-sal*) zu *Borós* (s. oben), *Hólsal* zu *Hólo* (mit Kosenamen-o), *Šukundośal* zu *Šukundo*, wobei das Vorherrschen gerundeter Vokale auffällt, sowie das in den heimischen Sprachen als Appellativ nicht bekannte Suffix *-sal* (vgl. aber sanskrit *śālā* „Hütte, Haus“, seinerseits schwerlich arischen Ursprungs). Vergleiche mit den vorarischen Relikten im indischen und iranischen Sprachgebiet dürften diese Namen als Nachhall eines heute erloschenen dritten Volkstums erweisen.

Musik. Herr Professor MARIUS SCHNEIDER hatte mich vor der Abreise gebeten, auch einige Proben der dortigen Musik aufzunehmen. Das Musikleben ist im Hunzatal reich entwickelt, aber in Europa gänzlich unbekannt; daß sich die musikalischen Formen deutlich von den benachbarten indo-pakistanischen und persischen unterscheiden, kann aber selbst dem musikethnologischen Laien nicht entgehen. Vokal- und Instrumentalmusik scheinen streng gesondert zu sein. Lieder habe ich vor allem aus dem shinasprechenden Teil der Bevölkerung, da mir bei Hunza-Sängern unglücklicherweise fast immer das Tonbandgerät versagte. Das Stilprinzip der Instrumentalmusik ist der *hariip*, d. i. eine kürzere Melodie, die ad infinitum wiederholt werden kann und ursprünglich stets einem festen rituellen oder öffentlichen Anlaß zugeordnet war. Es gibt eigene *hariip* für die Begrüßung des Mirs von Hunza (verschieden nach den Orten, in denen er eintrifft), für die einzelnen Phasen der Feenbeschwörung, für die verschiedenen Teile des Polospiels (Anreiten, Anstoß, Torschuß usw.), Tanzmusik für einzelne Amtspersonen auf Festen, an denen der Mir seine Leute tanzen läßt, usw. Eine besondere Stellung nehmen die „Zwölf *hariip*“ in Hunza ein, deren Aufnahme mir zwar vom Mir gestattet, aber von dem königlichen Obertrommler mit der Begründung verweigert wurde, sie seien Eigentum der königlichen Familie und dürften nur an „großen Tagen“ (*uyúm gunc*) unter Beachtung eines besonderen Zeremoniells gespielt werden, weil

andernfalls dem Spieler Unheil von seiten der Feen drohe. Ich habe etwa 30 *harip*, auf *rebab*, *sitar* und *urnai* (einer Art Klarinette) von guten Spielern gespielt, aufgenommen. Meine Aufnahmen sind nur erste Proben; ein eigenes Unternehmen durch einen geschulten Fachmann ist dringend zu empfehlen.

Anthropologische Messungen. Zusammen mit unserem Expeditionsarzt Dr. G. NEUREUTHER maß ich Kopflänge, Kopfbreite, Jochbogenbreite, Gesichtslänge und Körperlänge und bestimmte Haar- und Augenfarbe von je 50 männlichen Erwachsenen in Baltit, Nager und Chalt. In Mayun, einem shinasprechenden Dorf auf der Hunza-Seite, das besonders interessant gewesen wäre, weil es einen vom übrigen Shina abweichenden Dialekt spricht⁸, mußten wir leider nach dem 17. Mann wegen der Bockigkeit der Bewohner abbrechen. Die Meßdaten sind bereits dem anthropologischen Institut der Universität München übergeben worden und sollen dort von Fachleuten ausgewertet werden.

Zukunftsaufgaben. Meine Arbeit im Hunzatal konnte schon wegen der kurzen zur Verfügung stehenden Zeit alles andere als erschöpfend sein. Ich möchte daher für den Fall, daß mir selbst eine Fortführung der Arbeit nicht mehr möglich sein sollte, die Punkte aufzählen, die nach meinem Dafürhalten noch einer eingehenderen Erforschung bedürfen. Auf sprachlichem Gebiet sind es vor allem die lexikalischen und grammatischen Besonderheiten des Nageri-Burušaski. Man wird auch hier nur durch das Aufnehmen von möglichst vielen Texten weiterkommen, und wenn auch jeder Text immer nur ein paar neue Formen bringt, so soll man doch — angesichts der ungeheuren Bedeutung, die jedes Burušaski-Wort für die Sprachgeschichte haben kann — die Mühe nicht scheuen. (Von einem Durchgehen des Wortschatzes anhand von LORIMERS Hunza-Lexikon würde ich allerdings abraten, da die meisten Nageri auch die Hunza-Variante ihrer Sprache gut kennen und daher der durch die Nennung des Hunza-Wortes bedingten Suggestivfrage unterliegen könnten.) Neben neuen Feenüberlieferungen, die ohne Zweifel noch in großen Mengen bereitliegen, sollte man auch die Märchen heranziehen, die, wenn sie auch sichtlich fremden Ursprungs sind, doch in der Isolierung Altertümliches bewahrt haben können. Im Shina-Lexikon steht noch die durchgehende Bezeichnung des distinktiven Akzents aus, die BAILEY unterlassen hat, sowie die erwähnte Unterscheidung von *āa* und *āā*. Ferner wäre eine Monographie des Dialekts von Mayun und Hindi wichtig, der von unsern Trägern übereinstimmend als deutlich abweichend vom Gilgiti-Shina bezeichnet wurde⁹, von den anderen Dialekten außerhalb der Gilgit Agency, die BAILEY in seiner

⁸ G. BUDDRUSS, der mich schon vorher darauf aufmerksam gemacht hatte, hat eine Überlieferung aufgezeichnet, nach der die Leute von Hindi aus Punial eingewandert sein sollen. Mir ist bei Gesprächen nur der Lokativ auf *-are* gegen *-ar* im Gilgiti aufgefallen.

⁹ In dem benachbarten Hindi, wo man denselben Dialekt spricht, soll es nach Angaben unserer Träger auffallend viel blonde oder kastanienbraune (*gauru*) Menschen geben, die in der fast durchgehend schwarzhaarigen Bevölkerung des übrigen Tals eine ausgesprochene Seltenheit darstellen.

Grammatik nur am Rande behandelt hat, ganz abgesehen. Schließlich dürfte auch das Studium der Sprache der Hunza-Zigeuner, die sich bis heute wunderbarerweise inmitten einer buruśaski- und shinasprechenden Umgebung erhalten hat, nicht nur interessante Aufschlüsse für den Urdialekt der indisch-europäischen Zigeuner ergeben, mit denen dieser Stamm ohne Zweifel verwandt ist, sondern auch Licht auf die Geschichte manchen Buruśaski-Wortes werfen. Schon die kurze Wortliste bei LORIMER¹⁰ bietet dafür zwei Beispiele. Für bur. *uś* „Schuld“ hat das Ğumaki noch die Bedeutung „Gedanke“ erhalten, die durch bask. *uste* „Meinung“ bestätigt wird¹¹; in Ğum. *birśa* „Land“ dürfte eine ältere Form von bur. *buśđi* „Land“ stecken. Da die zeremonielle Musik in beiden Residenzen ausschließlich in den Händen der Ğom liegt, wird eine Beschäftigung mit ihren Traditionen auch von Nutzen für die Erforschung der reichen Musikkultur des Tals sein, auf deren Bedeutung abschließend nochmals hingewiesen sei.

¹⁰ D. L. R. LORIMER, *The Ğumāki Language. Outlines of the Speech of the Ğoma, or Bērīcho, of Hunza*. Nijmegen 1939.

¹¹ Cf. Berichterstatter in *Indo-Iranian Journal* 3. 1959, p. 34.

Character Portrayal in the Japanese Folk Tale

By FANNY HAGIN MAYER

In the orally transmitted tales of Japan, which can be heard even today in remote villages and mountainous districts, one finds a rich portrayal of Japanese characterization. There is a minimum of outside influence, such as that which brought about refinement and elegance of men and women in old literary tales. Scenes remain removed from city and castle. Virtues, cleverness, and success are recounted at the level of action with a minimum of reflection and comment.

Until recently Japanese scholars seemed unaware of the significance of the folk tale. KUNIO YANAGITA, the dean of folklore studies in Japan, included a folk tale by chance in his *Tono Monogatari* "Tales from Tono", Tokyo 1911. Not until in the 1920's was any serious attempt made to gather and record the oral tales by Japanese, a fact which accounts for the failure of 19th century foreign visitors to discover the rich store of folk literature. Since the established channels of literary inquiry have not included them, the printed collections of the Japanese folk tale still remain unexamined for the most part. The basis for the present discussion is material selected from such sources.

While characters in the Japanese folk tale can be divided into three categories, men, animals, and supernatural creatures, no strict boundaries divide these from each other. Some tales are confined to only one group, but in others men cross over into the supernatural world, animals appear as men, or the supernatural assumes human or animal form.

The wide range of characters makes a selection necessary in a study of this sort. A sampling of tales in which the old woman appears will serve to illustrate human beings in the Japanese folk tale. The term *baa san* "old woman", however, is used with great elasticity as to the woman's age. She is not an aged, helpless woman, as a rule, but a mature, experienced, and wise person having characteristics associated with ripe years. She is a villager or farm woman, usually living with her old man or an only son. She rarely is a solitary character. Although men usually take the lead in tales, the important role given to the old woman in many gives ample opportunity to study her type. The examples which follow are grouped under ten headings.

1. Tales about the good old man and his good old woman

This old couple is perhaps the most popular of all characters in the Japanese folk tale. The tale begins with "Once upon a time there was a good old man and his good old woman". Many continue, "One day the old man went to the hills to gather firewood, and the old woman went to the river to wash clothes". This is often a childless old couple on which a child is bestowed through supernatural means. The tale called *Momotaro* concerns a little boy born from a peach that came floating down the stream. In the tale called *Urikohime*, a little girl is born from a melon received in the same way. The old woman who finds the peach or melon takes it home to share with her old man and waits for his return to cut it open. In *Momotaro* there is proof of her skill in cooking, while in *Urikohime* she teaches her daughter to be a good weaver. Included in her skill in cooking are the various soups she can make, such as deer soup, goose soup, fox soup, and badger soup. Because of her sympathy and trustfulness toward the old badger in "Kachi-kachi Mountain", the old woman herself became the chief ingredient of the soup which was served to her old man.

To further illustrate the good old woman's attitude toward her old man, the story of *Kasa Jizo* "Sedge Hats for *Jizo*"¹ is a good example. The old man set out with sedge hats, which the two of them had made, intending to trade them at the Year's End Market for rice and things for their New Year's feast. On his way snow began to fall, and he saw a row of *Jizo* images standing by his path, unprotected and cold. Filled with pity, the old man placed a sedge hat on each. Since he lacked one of having enough, he took off his own and after putting it on the remaining image, he returned home empty-handed. The old woman came out to greet him, anticipating the good things he would bring. When she heard what he had done, she praised him and said that it was enough that they build up a good fire and retire early to celebrate. That the *Jizo* came in the night and left a sledge loaded with treasure does not add to the stature of this old woman, who is probably the most lovable of all who appear in Japanese folk tales.

2. The good old couple and their neighbors, a bad couple

These tales are usually about a good old couple who have some unexpected good fortune or find a treasure. The bad old couple try to imitate them but fail because of haste, stupidity, and greed. In practically all of these stories, it is the bad old woman who discovers her neighbors' happy circumstances when she goes to borrow coals for her fire or perhaps from sheer curiosity about what her neighbors are doing. Filled with envy, she returns to her house to nag her old man into imitating them. Among these tales "The Old Man who Scattered Ashes", "Getting a Tumor", and "The Dumpling and *Jizo*" have

¹ TOSHIO IWASAKI, *Iwaki Mukashibanashi Shu* [Iwaki Folk Tales]. Tokyo 1942, p. 32.

already been translated. In one version of *Urikohime*² the old neighbor woman herself imitated her neighbor. Instead of dividing the melon with her old man, she cut it open herself when she brought it home. Snakes came out instead of silver. In the tale, "Shall I Hold Fast, Shall I Stick Fast"³, the bad old man thought that he was bringing a load of gold that had flown through the air and stuck to his back as had happened to the good old man. Instead, he came loaded with pine pitch. He called to his old woman to bring a torch to see the treasure, but she rushed up too near to him. In her shock at seeing what was on his back, she dropped the torch unto him. The pitch caught fire and burned the old man badly.

3. The bad old man and his bad old woman

In some tales we find an old couple who are not very admirable. Sometimes they combine their efforts to cheat a third party and at other times there is strife between them. One such couple in "The Salt Buyer and the Corpse"⁴ bound each other by a promise. Whichever died first was to be placed in a coffin and the other was to sit beside it and call to the dead mate to comfort him. It happened that the old woman was the first to die. Accordingly, the old man placed her in a coffin and sat beside her. When he spoke to her, she would answer from inside. Presently this duty became irksome to the old man. He decided to get out of the situation by asking a salt buyer, who stopped by, to look after the corpse. Promising that he would return, he went off and did not come back. When the salt buyer called, "Granny, are you there?" the corpse recognized the change in voice. With a shriek she rose up out of the coffin, and shouting, "Who is that?" she chased the wretch off. She still held out for her rights though dead.

4. The good old man and his bad old woman (or it may be reversed)

In spite of the kindness and generosity of the old man, frequently he has a wife who is a scold and is greedy. Such is the case in "The Tongue-cut Sparrow", which has already been introduced abroad. There are many tales in which the old man receives a little child from a Water Spirit or in some other way. The child is an ugly little creature, but it is cared for lovingly by the old man, in return for which he receives gold or rice each day. In "The Beginning of *Hyottoko*"⁵ the child was so ugly that at first the old man refused to accept it from the white-haired old man in the underground world, who had offered it to him as a gift of thanks. He took it home with him. He noticed

² SADAŌ GOTO, *Uri ga nagarete kita hanashi* [The story about a melon that came floating down] *Mukashibanashi Kenkyū*, I. Tokyo 1936, p. 570.

³ IWASAKI, *op. cit.*, p. 30.

⁴ ICHIRO IWAKURA, *Kikaijima Mukashibanashi Shū* [Kikaijima Folk Tales]. Tokyo 1943, p. 137.

⁵ KIZEN SASAKI, *Esashi-gun Mukashibanashi* [Esashi-gun Folk Tales]. Tokyo 1922, p. 13.

that the little chap was always feeling of his navel, so one day the old man picked up the metal chopsticks used at the hearth and poked the child's navel lightly. A little grain of gold came out of it. After that the old man got a grain of gold three times a day and soon he became a prosperous *choja*. His old woman was not satisfied with this. She wanted a lot of gold all at one time. One day when her old man was away, she took the sticks and poked the child's navel hard. No money came out and the child died.

5. An ordinary old couple

Adventure comes to old couples who are neither good nor bad. There are tales of treasure found together, a child bestowed in an unusual way, or of rescue from danger. The old man in "The Left-eyed Old Man" ⁶ set out for town one morning. Presently he seemed to return, but when the old woman went to greet him, she noticed that it was the wrong eye that was good. Realizing that this was a fox in disguise, she set about to trap it. Incidentally, the badger and fox are frequently discovered because in their disguise they confuse right and left, imitating the subject mirror-wise. "You came home drunk again, didn't you?" she remarked. The fox agreed. "You always get into the straw sack to rest, don't you?" she said and again the fox agreed and climbed into the one which she held out. "And you like me to tie you securely", she continued, and again the fox agreed. Finally she hung him up over the fire. When the real old man came home, they made fox soup together. What the reputation of the old man was is not hard to guess from the willingness of the fox to play drunk, but the old woman's keen perception and competence in handling the situation must be noted, too.

6. The good old woman and the bad old woman

Tales sometimes present only two old women for contrast. The bad old woman in "The Gratitude of the Sparrow" ⁷ was cruel to a bird. Annoyed by its singing, she struck it with a bamboo pole and injured it. The little sparrow fled to the yard of the good neighbor. That old woman cared for it tenderly until it was strong again and could fly home. She turned it loose, and in a few days it came back with a tiny gourd and let it drop in the good old woman's yard. Thinking it strange, the good old woman picked it up and tried shaking it. Then some rice came out of the gourd. Every day after that she shook out enough to eat and for the rest of her life she lived in comfort.

7. The old woman and her son

Many folk tales illustrate the relationship between the old mother and her son. There are two types of endings to tales about old mothers who must be abandoned by their sons. In other tales the mother encourages her son to

⁶ KIZEN SASAKI, *Roo Yatan* [Old Women's Night Tales]. Tokyo 1927, p. 188.

⁷ SHIRAKOMA FUMINO, *Kamuhara Yatan* [Kamuhara Night Tales]. Tokyo 1932, p. 39.

take a beautiful stranger as his bride, and good fortune comes that way. There are tales about an old woman who is never satisfied and always wants to hear more stories. In another type, she may learn the secret of the family cat. Forbidden to tell, she does it unthinkingly and is killed by the cat. It is difficult to select a representative tale from this group. In "The Unfilial Pigeon" ⁸ there is the story of the origin of the pigeon. Once there was an old woman who lived with her contrary son. If she asked him to work in the field, he would go to the mountain. If she asked him to work in the garden, he would work in the rice paddy-field. When it came time for her to die, she felt sure that if she asked her son to make her grave on the quiet hillside, he would not do so, so she asked to be buried in the sandbar by the stream. When his mother died, the son regretted his former disobedience, and he dug the grave according to his mother's instruction. After that, whenever it looked like rain, he became frantic for fear his mother's grave would wash away, and he rushed around crying until he turned into a pigeon.

8. The old woman who lives alone

Women who live alone offer many interesting traits. Some are pious and unselfish ; others are not religious. One old woman who lived alone went down to wash in the stream where it emptied into the sea. There an octopus seemed to be asleep with a long arm resting on the sand. After considering the matter, the old woman got a butcher knife and chopped off the arm and took it home to eat. A few days later when she went down to wash, there was another arm of the octopus stretched out on the beach. She took it in the same way. One after another she cut off an arm and took it home to eat until there was only one arm left. Then she set out to get the head as well. When she started to cut off the remaining arm, it reached up and wound itself around her and dragged her down into the sea. Thus in "The Eighth Arm of the Octopus" ⁹ the greedy old woman was punished.

9. Things disguised as old women

In the examples so far, the old women have been real old women, good or bad, but in some folk tales an old woman is an animal in disguise. A fox may disguise himself as an old woman to fool men who are trying to catch him. In "Cat Mountain" ¹⁰ a young girl was lost in the mountain and asked shelter at a strange house. It was where cats that had been abandoned lived. The former cat at the girl's house came out disguised as an old woman and helped her escape from danger. In another type of story of which there are

⁸ KUNIO YANAGITA, *Nippon No Mukashibanashi* [Japanese Folk Tales]. Tokyo 1930, p. 10.

⁹ KEIGO SEKI, *Shimabara Hanto Minwa Shu* [Shimabara Peninsula Folk Tales]. Tokyo 1936, p. 26.

¹⁰ KUNIO YANAGITA, *Nippon Mukashibanashi Meii* [A Classification of Japanese Folk Tales]. Tokyo 1948, p. 116.

many examples, e. g. "The Snake's Bride" ¹¹ a disguise, an old woman's skin, is given to a young girl seeking shelter at a lonely hut in the mountains. This is usually a girl who has escaped from a snake that has taken her as his bride. The old woman is the little frog which the girl's father had rescued from the snake. The skin transforms the girl into a repulsive looking old creature whom nobody will molest in the lonely mountain.

10. Old she-demons and the like

Demons are frequently she-demons under various names such as old mountain women, she-demons, or *amanojaku*. The terms are almost interchangeable. Besides these there are she-demons with animal characteristics, such as she-baboons, tiger-women, and the tiger-cat, all of which are referred to as old creatures. There is also Old Woman *Mago-Taro*, who is intimate with the mountain dogs, and Old Woman *Shobei*, who seems to be a cat with magic powers. Tales in which these characters appear tell of human beings who try to escape from them or who destroy the she-demons. Considering the great number and variety of normal old women in the tales, there surely is no malice in designating demons as female. However, that occult powers have been attributed to old women from olden times in Japan may have some connection with this. All of such she-demons are not bad. *Kintaro*, a Japanese legendary hero, was brought up by a *yama-uba* "mountain-woman". In folk tales most she-demons can be outwitted or destroyed. The story called "The Mackerel Peddler and the *Yama-uba*" ¹² has many variations. The general outline is that a peddler loads an ox with salt mackerel and sets out through the mountains to sell them. When he is going through a lonely stretch of road near a pass, a *yama-uba* appears and demands a fish. After she has eaten one, she demands another and another until at last he has none left. Then she demands the ox. After she has chewed it up and swallowed it, she demands the peddler himself. That much he will not yield and he runs away. Eventually he takes shelter in what proves to be the *yama-uba*'s hut, but he outwits her and destroys her after she has gone to sleep.

Conclusion

Selection of examples always leaves the possibility that perhaps other tales than those offered might have opened up more interesting material for examination. Although women presented have only been old women, there are many other types of women, such as the wife, mother, stepmother, bride, and daughter who would give other aspects of women in the Japanese folk tale. In addition to a study of characterization the purpose has been to indicate a little of the source material, including some early collections. The war interrupted such activity, but now some new studies and collections are coming out, showing a fresh interest in the field.

¹¹ KUNIO YANAGITA and KIZEN SASAKI, *Kikimimi Soshi* [Magic Hood Stories]. Tokyo 1931, p. 168.

¹² REKIRO TOYAMA, *Echigo Sanjo Nango Dan* [Tales from Echigo Sanjo Nango]. Tokyo 1926, p. 119.

The Kanggi Spirit in the Central Highlands of New Guinea

By H. AUFENANGER

Contents:

Introduction

1. The Kovun, Banz, and Nondugl areas
2. The Tsiambugla-Vaugla area
3. The Chimbu area
4. The Gende and Namta area
5. The Bandi, Nauru, Dom, Golin, and Ndika area
6. The Kuma area

Introduction *

One of the greatest concerns in the economic life of the natives in New Guinea, especially of those in the Central Highlands, is the pig. This animal has to be protected with all the means they can think of. The growth and fertility of pigs is equivalent to the wealth, the importance and reputation of a native. Both natural and magical remedies try to restore the health of sick animals. The main sacrifice offered to the ancestors or to any other spirits is always a pig. A pig sacrifice will pacify the wrath of the forefathers and promote the fertility of women, animals and gardens.

In view of the importance of the pig one can imagine the outstanding position of a spirit whose particular job it is to watch over the pigs and their well-being. This spirit, who is mainly, but not only, a protector of pigs, has different names in different areas: *kanggi*, *kangei*, *kai*, *kange*, *kagi*, *kagai*, *gomai*, *saki*, *kangi*.

Nearly everywhere in the Highlands the *kanggi* are water spirits. Pidgin-speaking natives refer to them as *masalai*. I have not found a single place where people would have thought of *kanggi* as their ancestors. The natives make a distinction between the souls of the dead and the *kanggi*. A. SCHAEFER

* I wish to thank J. SHEERIN, S.V.D., for his kind help in typing this paper as well as other articles.

writes (Anthropos 33, 1938, pp. 414-415) that *kangi* is a valley spirit or, according to a myth, the ancestors of the Vaugla in the mother's line. This is quite possible, although we must be aware of the fact that nearly all, perhaps even all the inhabitants of the Highlands have their own *kanggi*. In this paper I give all the reports I received from members of various tribes in the Central Highlands.

1. The Kovun, Banz, and Nondugl areas

KOVUN

Informant : KAPIR, an old man who is a magician

If we make a garden, and a *kangei* spirit enters it, the vegetables will grow very badly or they will not grow at all. If a *mondo* spirit enters a house or a garden, appearing like fire, I'll scare him away.

[The following exorcism is used both against a *mondo* and a *kangei* spirit.]

I take a leaf of the red cordyline (*nggo*), blow on it and say : *tse ndeu mempar po* "go into the *ndeu* tree", *tse ku men po* (?) ¹, *tse mar mbogonampa(r) po* "go into the earth hole", *tse ont mem mempar po* "go into the tree roots".

In order to keep the *kangei* away from the garden, I make a *kupap* [a trap against magic, bad ghosts, and spirits]. I speak a charm over a reed (*ngamp*) and lay it horizontally before the garden entrance. At both ends of the reed I plant red cordylines, over which I have also spoken a charm. Before I plant the cordyline branches I chase the *kangei* out of the garden with them.

[He pretends to sweep the garden with the cordyline branches saying : "Go into the bush !" Having planted the cordyline branches the magician hurries back into the garden which is now safe. He is afraid that the driven-out *kangei* might come back and kill him. — In Kovun I heard the people say that the old prehistoric stones, such as mortars, pestles, etc. which are sometimes found, were made by the *kangei* spirits. The Kovun people think that these spirits live in tall trees which are surrounded by lianas, and in rock caves.]

There are a number of spirits whose common name is *kangei*: *toipar*, *tinma*, *mondo*, *nanu*, *kuver*. *Toipar* is a bad spirit. He has the appearance of a white man and kills people. One cannot take revenge on him because one cannot see him. The *tinma* spirit lives in the deep bush. He strikes people who go there, with fever. The *nanu* spirit lives at the foot of the Aipku mountain. He kills people. The *mondo* spirit lives near the Kon River (the Jimmi River). He also kills people and looks like fire. The *kuver* spirit lives in the reed thicket of the Wahgi River.

Informant : KOIME, an old man from Magn

The *toipar* spirit lives in the bush. He hits people with his axe but does not kill them. We have never seen him yet.

[The following are not *kangei* spirits, but, as some natives call them thus, I will mention them here.]

¹ This sentence has apparently not been completely recorded, but the meaning is : "go into the stone cave".

At night we see the *mondo* like a fire, now big, now small. If people have eaten pork, cassowary or marsupial meat, and come near this fire, it will burn them and they will get fever. The *tsintma* lives in stone caves and near the water. If he gets hold of anyone, this person will be stricken with fever. No magic will cure this fever and the patient will die from it. We do not know what he looks like. *Mogiei* has the appearance of a snake. He kills and eats people. His size is immense and his strength tremendous. We cannot fight him. He lives near pine trees (*galman*). He has very long teeth and his hide shows black, red and blue rings. He lives far from here.

Informant : KAURE, from Karap

The following spirits are *kangei* : *nanu*, *kondap orye*, *torpar*, *kuak*, *kuver*, *kilaki*, *ont ndumboro ndenga*, *mbarimp*.

Nanu is a friend of men. He kills wild pigs, cassowaries, and marsupials, and lays them down at places where people can find them. If anyone sees this spirit, he will turn his back on him. *Nanu* lives in a bush called *mungor anger*. He likes *galman* [pine trees]. He is the owner [or warden ?] of wild pigs, cassowaries, marsupials, and rats. He has only one eye at the root of his nose. One side of his face is covered with marsupial fur, on the other he looks like a cassowary. Other parts of his body resemble those of a wild pig. He is about five yards tall.

The *kangei* called *torpar* is a troublesome spirit. He goes into people's houses and defecates into the fire, or on the stones of the earth-oven. He steals roasted sweet potatoes.

[The very day before KAURE gave me this information, *torpar* had stolen a bunch of bananas and sweet potatoes. Where they had been, there was a stinking little heap instead.]

Informant : MEK, from Kipe

One *kangei*, whose name is *kondap orye* "the man with the long loin-cloth"², stands at the bank of the Mal River, where steep cliffs rise on either side. He wears a loin-cloth which reaches down to his feet. His fingernails are very long. His hair is about a yard long and stands on end. In one hand he holds a bow and arrows, and in the other a stone axe. If anybody goes near him, the *kangei* will hit him with his axe, making him bleed, but while he is doing so he is invisible.

Informants : KUMP, NGANTS AUMNGA, and KIZU, from Kulkas

If a new men's house or a woman's house has been built in the valley near the water, one of the men has to saw fire to be lit in the new house. In the house an earth-oven will be filled with vegetables, one eel or more, and marsupials. The magician will expel the "mother of the *kange*". The *kange* spirits regard the eels and the marsupials as their domestic animals. There are many male and female *kange* spirits.

² *kondap* "the loin-cloth of men", or "long", *ye* "man".

The magician addresses the *kange* thus: *ye ka tse me me pa* "good man go back", *tse me ndzeu pulno pa* "go back into the ficus tree stump", *bank pulno pa* "go into bank [another tree] stump", *ku nggono mi to pa* "go down there into the hole of a rock", *bants pengrip pengrip* "close it with the wax of the *bants* bee". In former days people were able to see the *kange* spirits. They looked like natives and were decorated like them. The *kange* are not friends of men. When we have eaten meat, they smell it and cause us to get sick.

At one time Ayu [the first ancestor of the Kulkas] and a *kange* lived together. Once Ayu ate some pork. When the *kange* noticed this, he wanted to hit Ayu, but Ayu drove him away with a strong magical spell.

BANZ

Informant: PALME

Below the Catholic Mission station at Banz, towards the Wahgi River, there is a pond in which a *kangei* lives. One day two men, one a member of the Kisu clan and one belonging to the Tengrab clan went there to shoot ducks. Just when they took aim they heard a noise from the river. There stood a man with a huge shock of white hair. He waved his stone axe, as if he meant to say: "The ducks are mine! Leave them alone and go back!" So the two went home. The following night the Kisu man died. Now the people went to this pond called Dingan mbang, and killed a pig for the *kangei*. The smell of the cooked pig reconciled the spirit. The people ate the meat of the pig. Now we can shoot ducks there without being molested.

Informant: MEK

The mountain which is the headwater region of the Bints River is called Kunump, whereas the Bilu River's headwaters are on the Kants mountain. On either mountain there is a pond or a small lake, each of them occupied by a *kangei* spirit. If anyone goes all alone to Kovun these two *kangei* will kill him. The relatives of the murdered person will go and ask the Kants *kangei*. If they shout into the water: "Did you kill the man?" Kants will answer: "No. I did not do it. Go and ask Kunump". If the people go and ask Kunump, whether he has murdered their relative, he will answer: "No. Go and ask Kants."

So if a man has stolen anything and, on being questioned, says, "No. Go and ask somebody else", people will say: *Nim Kunump Kants pagil men* "You imitate Kunump and Kants".

NONDUGL (Dangga tribe)

Informant: KARANG

There is a spirit whose name is *kupel*³. He lives in stone caves. The men say: "If you have eaten *amr* nuts or pork, do not go near a stone cave. A *kupel* spirit will come, enter your belly, eat your lungs and you will die. After a short time you will die. Listen to us men! If you do not observe our warnings, you will die". — A *kupel* kills people. When this spirit has eaten the lungs of a

³ *Kupel* seems to be the same spirit as *Kuver* in Kovun.

man, a *kuntse erim ye* "man who makes magic" will drive away the *kupel* by using magic. We slaughter and cook a pig, and salt the pork. The magician casts a spell over it. When the patient has eaten of the pork, he will be restored to health. — The magician brings nettles (*nonts*), the *maskar* plant, and water in a little bamboo vessel. He speaks a charm over all these things and rubs the patient's body with the nettles. The *maskar* plant he heats over a fire. One part of this plant he will lay on one side of the patient's belly, while the remaining part will be placed on the other side. After this he brushes the whole body of the sick person down with the plant, runs out of the house with it and throws it into the bush. That is how he delivers the patient from the *kupel* spirit. After rubbing the sick person's body with nettles the magician gives the water, over which he has spoken a charm, to the patient to drink and hands him some roasted taro and the pig's liver to eat.

At Nondugl, Banz, and in the Kovun area people say sometimes *mangei* instead of *kangei*.

It happens that a woman, with a little child in her net bag, goes to the bank of the Wahgi River. There she hangs her net bag with her child in it on a stick. Sometimes a *kangei* comes along, takes the human child, puts his (or her) spirit child into the net bag and goes away without the mother noticing the change. As the child grows older the woman will notice that the child has short legs, that its feet are twisted around, and that its eyes are awry. Although she knows by now that she is rearing a *kangei* child, she continues to care for it. After a while the child will die and be buried in the ground. The human child will become a *kangei* spirit.

People say the *kangei* watches over the pigs. Sometimes he hits people, but he does not kill them.

Let us suppose a man is going to kill a pig with his wooden club in the house of his wife. Just before striking the animal he will address the *kangei* in these words: *Nim kong tavir mon, na ive ndai ende to nggoro nim ngonai erint. Nim no pagile, kong ende erini tai pu ninda* "You watched over the pigs. Now I shall kill and give you one. When you have eaten it, none of the pigs will be lost, because you will take care of them". — *Nim tavir ka vei moro* "Keep good watch!" *Nim kong ont ndumburo ka nde to* "Hit well with your axe the roots of the trees for the pigs", *Toni, kong nderimen nondo, kerema molndo, kelep koye nonamber* "If you hit the roots and the pig eats the worms, we two shall, when the pig is grown, cook and eat it".

[People think that the *kangei* spirit hits the roots of the trees and thus causes the worms to come out of the ground to be eaten by the pigs.]

Now the pig's bristles are burnt off in the woman's house. The man will go to the creek and call for the *kangei* to come: *Nim vo kelep kong ngare ende to koyo nonamber* "Come! The two of us will kill, cook, and eat a young pig", *Nim tavir tse van, ive ndai to koyo, nonamber* "You have been walking around, watching over the pigs, now we two shall slaughter, cook, and eat one", *Nim popor na tso* "Don't become angry!" After that the man will collect *ivar*, *wila*, and *minimp* plants and leaves of the *koskar* fig tree, go back and cook the whole pig in the woman's house. Only the members of the family are

allowed to eat the pork. Afterwards husband and wife will say : *Ive kene kong to koyo no, poro ne tsi kesimen* "Now we have slaughtered, cooked and eaten the pig", *Nim tavir morni, kong puri morambe, to kei nonamen* "If you keep watch, there will be many pigs, and we shall slaughter, cook and eat them".

2. The Tsiambugla-Vaugla area

TSIAMBUGLA

Informant : MIUGL

When the men have built a woman's house near a reed thicket, they will send for a magician, who possesses the power to conjure away the spirits. He will banish the *kanggi* spirits and keep them from entering the house. The magician speaks a charm over some *bingga* fern leaves and ties them up above the middle of the entrance of the house. Now the husband of the woman for whom the house has been built slaughters and cooks a pig and gives the meat to his wife, his children, and to the magician.

The *kanggi*, who are very numerous, live in the reeds near the *teine* "creek" and in tree holes. There is a certain tree, *keve*, which a *kanggi* has planted. It is occupied by a *kanggi*. The fathers warn their children not to fell this tree, lest the *kanggi* should kill them.

If a pig slaughtered and cooked on the cemetery (*gilx pene*), a certain portion of the intestines called *ndem bai*, is not cooked there. It is taken to the woman's house where the pig has been reared. Then the woman or one of her children, boy or girl, goes near the thicket and says : "We have reared the pig and have just slaughtered it". After that the woman of the child gathers a bundle of dry reed (*enggre*). This bundle is placed on the fire and on top of it the *ndem bai* is roasted. Then the whole family will eat the *ndem bai*, which has been salted and spiced by spitting salt and *kawawar* over it. If a child refuses to eat from it, it is warned : "Unless you eat from it, the *kanggi* will kill you when you go into the bush shooting a bird", etc.

When the women are planning to go into the valley grass region called Kule, in order to gather *nggondugume* bushes, which they need for knitting net bags, the men will say : "Do not eat ripe *kiunambu* bananas, lest the *kanggi* should kill you with his spear. Leave the bananas here. You may eat them when you have come back".

When a woman and her children are together in the evening in the woman's house and they notice a pleasant smell, they will say : "Ai, a *kanggi* has come. Throw a burning piece of wood. He may take it and go away !"

Both men and women say : "If you are going to look for frogs in the creek gully always have a lighted *ken* reed torch. If you don't, a *kanggi* will kill you".

When a woman has eaten *membagl* fruits and then goes with a bamboo tube to fill it with water, she may, on her return, complain of pains in her chest and say : "There is a *kanggi* in my lungs". Then she will send her little son or daughter into the bush to collect *boagle muno*, [young *boagle* grass

shoots]. She will say : "We will burn out the *kanggi* who is in my lungs". Now the grass is heated and burned to ashes, and the sick woman will rub her chest with the hot grass or the hot ashes of it. Sometimes another woman will do it for her. Over the hot grass the woman has pronounced a strong charm. After this ceremony the used grass is thrown out of the house and the woman will say : *tsi nggalx kondumen — ga* "We have finished burning out the *kanggi*".

The footprints of the *kanggi* sometimes look like a hole made by a stick. Sometimes they resemble the footprints of a dog, or a pig, or a marsupial.

People say : At Megrimbamaingga, a place where the Kondiu catechist school is, there are many *kanggi*. They kill men, women, children, and pigs. Don't go to *Nigl nggolxkama* ("red and black water"). There are many *kanggi* houses, a real gathering place of *kanggi*. If you want to die, then you may go there. Before, nobody dared to build a house there. In the bush above Mingende Mission station there are the *gigl deve*, whereas the *kanggi* are down near the Wahgi river.

TSIAMBUGLA-BINDUGU

Informant : KERUE

At Kavanigl a man went into the bush near a creek and came back with a swollen and painful belly. So a magician (*ka nimbine yagl*) heated some dry banana leaves over a fire, spoke a charm over them, and, holding them in both hands, pressed the stomach of the sick man. Then he threw the leaves away. People said : *kanggi tsunggua* "a *kanggi* has smitten him".

Whenever a person, man, woman, or child, is ill, people will summon a magician. He enters the house of the sick person and inhales the smoke of a cigar. Before the divination he says : *gigl ene tsume mo?* "have you perhaps been smitten by a ghost?" Then he inhales the smoke. If it makes him cough, it is a sign that a *gigl* (ghost) is causing the sickness. If the smoke does not make him cough, he says : *kanggi ene tsume mo?* "did a *kanggi* hit you?" If a *kanggi* is the culprit, the father of the family will slaughter and cook a pig near the men's house if the sick person is a male, while this will be done near the woman's house if the sick person is a female. If a ghost causes the sickness, the pig is slaughtered and cooked near the cemetery.

If a *kanggi* is responsible, the meat is cut from the cooked pig's head and put into a wooden dish, called *kuiambu*. Around this dish the whole family together with the sick person gather and eat this meat as well as the carved liver. The meat of the head and of the liver has been salted and spiced with *kawawar*. Now the magician speaks a charm over some *bingga* fern leaves, sweeps the whole house with them, and also brushes the members of the family, and especially the sick person. Then he ties a *gaganme* rope [which is the material used by women for knitting net bags] around the *bingga* fern leaves and hangs them under the ridge pole of the house. Then he says : *gilx kanggi ere melxkura etne onguno katne kan tsi kondiva. etne ene meglmara gigl daragl eregraglmiva* "Now I have tied the hands and feet of the ghosts and *kanggi* who are at work here. From now on the spirits will no longer cause any trouble in your house". The magician gets plenty of pork.

VAUGLA

Informant : VAIANGGE

Some natives once ate the bulbs of a species of beans called *ondugl mem*. The following night two married men, brothers, slept in the same house. One of them got up and stirred the fire. Then he lay down again. Suddenly he heard a lot of *kanggi* men and women speaking outside. Two young *kanggi* came into the house. One of them took a flower of the *kuragl* plant, stuck it up the nose of the sleeping man and ate the man's mucus. The other *kanggi* was about to do the same with the man who was awake, but when he noticed that he was not asleep, he said to his companion : "I want to eat this man's mucus, but he is watching me." At that moment the man jumped up, grabbed his axe and hit with it the neck of the *kanggi* who had eaten the other man's mucus. The *kanggi* did not die from the blow, however. Both spirits fled. The man ran after them and shot at them with his bow and arrows. Then he shot at the whole gathering of *kanggi* men and women. The arrows stuck in their bodies, but all of them escaped. In the morning he told all the men about his adventure. They all went to make a search and found plenty of blood. Near the water they saw the arrows leaning against the trees. They all saw that the man had hit a tree with his axe. The *kanggi* had changed himself into a tree.

One day my father's friend went to the *Kon nigl* [the Jimmi River]. He was going to put his eel trap into the water when he saw a *kanggi* spirit looking like a man. His foot was squeezed between two rocks in the middle of the stream. The spirit sang out for help, but the man was afraid. So the *kanggi* begged him again and again. At last the man went into the water. The current, which seemed to be very strong, did not carry him away. With a big stick he lifted one of the pieces of rock which kept the *kanggi* in this terrible situation. When the *kanggi* was free, he said to the man : "I'll go down the river into the big pool. Put your eel trap into this pool". The man did so and went back to his house. Next morning he went to the river again and found a big eel in his trap. Now the *kanggi* appeared again and said : "Take this eel, slaughter a pig, and cook the meat of both in one earth-oven. The liver and the head of the pig must be cooked in another earth-oven". The man did so. The eel and the pork he ate with his friends. Over the pig's liver and head he spat *kawawar* and salt. Then he wrapped them into banana leaves and put the package between the stalk and the leaf of a banana. The *kanggi* came and took it. In the morning he went again to the river, where the *kanggi* asked him to build a big house for him, in which only he and the *kanggi* would be allowed to sleep. This was a *mavagl inggu*, "taboo house". The man built the house and was always able to trap eels in the river. Once my father came to see his friend and entered the taboo house. In the late evening the *kanggi* came and asked : "Who is this man ?" My father's friend answered : "He is my friend". Now the *kanggi* said : "I tabooed this house. He can't sleep here. If he sleeps here, I'll kill him". So my father went out and slept in another house. The taboo house was just near the man's own house. My father's friend's name was Keringga.

3. The Chimbu area

DENGLAGU

Informant : NGGUYOP

People slaughter a pig and cook it in an earth-oven near the men's house, but part of the intestines and the liver are cooked near a woman's house or in the bush where the pigs grub up the ground. The usual expression for this separate cooking of the liver, etc. is *kanggi kambu kemen-ga* "We cook the marsupial for the *kanggi*". [This is a strange expression for cooking the liver of a pig, but probably people used to cook a marsupial instead of a pig.] The owner of the pig eats the liver, etc.

People say : The *kanggi* watches over pigs and men. If somebody suffers from a swollen leg, he will say : *kanggi kambu keimbo, katna vagai erambiva*, "If I cook a marsupial for the *kanggi* my leg will be all right". — Sometimes the *kanggi* is responsible for an eye disease. In that case people will give the *kanggi* a pig sacrifice. If they have no pig, they will cook sweet potatoes together with a rat in the woman's house. Later these are given to the pigs.

The *kanggi* are not regarded as ancestors. These spirits live in swampy places where there are plenty of reeds. If a *kanggi* becomes angry, he will go into the men's house at night and kill the men there.

VANDEKE

Informant : WIMBA

There is a spirit called *ende nduglo balxkua* "he cuts roots". — People think of him as being about four feet tall. His skin is brown, but *nanggie kunggane yonggua* "his skin looks like that of a man who has the ringworm skin disease". He wears no beard. He carries a little stone axe with which he hits the roots of trees. Then the *denggrime* worms will come out of the ground and he will give them to the pigs, which will grow fat very soon. He is the pig warden, but sometimes he kills men and pigs. He sleeps in the pigsty in the women's houses, stays in the reed thicket, and watches over the pigs. If people do not slaughter their pigs near the women's houses and unless they give a small portion of the pork to the spirit, he will become angry and kill both men and pigs. There is a myth about him. On top of a mountain in the Inaogl territory called Minmuglo there was a woman's house. Her husband and she herself slaughtered a pig further down near the Chimbu river. Their two little sons, about thirteen years old, went into the reed and were attacked by a little man, the *nduglo balxkua*. He hit them with the root of a tree and with the branches of the *tsiglmibi* tree, which hurt more than nettle leaves. In the afternoon they parted, but in the morning they again took up the battle and fought still evening. Then the spirit asked the boys : "Why did you slaughter the pig at another place down below ? Our house is not down there". Then he gave the boys a little stone axe and said : "With this axe you can cut sugar cane and give it to the pigs. Then the pigs will grow fast". This little stone axe is still in the possession of the Inaogl. The *ende nduglo balxkua* spirit sleeps with the pigs, while the *kanggi* does not.

Informant : WIMBA

Some of the Vandeke people spend the dry season in the higher regions, but during the rainy season they prefer the lower areas. When they are about to go up to the mountains they take their pigs with them. They must not forget to take some grass with them from the pigs' sleeping quarters. People say : "Now we shall go to the higher regions which are haunted by the *dove* spirits. If we leave the lower regions, where the *kanggi* are, without taking the grass (the beds of the pigs) with us, the *kanggi* will kill both us and the pigs." When they arrive at their houses in the mountains, they mix the grass from down below with the new grass.

The *dove* and the *kanggi* are enemies. Both are concerned with pigs, *dove* in the higher and *kanggi* in the lower regions.

KIGIN

Informant : BIGE

A young married woman was walking on the left bank of the Chimbu River. Suddenly she was hit by a falling stone and her thigh showed a large wound. She became unconscious and lay on the ground where she was found and taken home. The men said : "A *kanggi* has thrown the stone in order to kill her, because she is one of the persons who have a red skin (*nggogl moxkua*).

There is a report about an old woman who lived in her house on top of the mountain called Kali yunggu. At night the *kanggi* broke into her house and dragged her into the Chimbu River, where she was drowned. Some days later she was found dead and the people buried her. The following day they slaughtered and cooked a pig, which belonged to her, at the edge of the water. They thought her soul (*kuia*) was still there. This woman also had a red skin.

People think that the *kanggi* are always ready to kill a woman with a reddish skin. At Goglme there was a young man who had married one of the red women. Her husband's father was afraid a *kanggi* might kill his young daughter-in-law. He is a *ka nimbine yagl* "a magician who is good at casting spells". He sharpened a digging stick, spoke a charm over it and gave it to her. Then the two of them went to the Chimbu River. He stood at the edge of the water and spoke a charm over two stones. One he threw down the river and one up the river. Then he said : "Now I have chased all the *kanggi* away. Now you can cross the river. The *kanggi* won't kill you".

In the middle of the Chimbu River a long stick was seen standing upright. It pierced a piece of pork. The current did not sweep the stick away. People saw it and were afraid ; they said : "There is a *kanggi*'s house underneath the water".

A young unmarried man ate some edible herbs, such as *aglmaba*, which had been cooked a day before in a wooden cooking drum (*monduno*). Then he went to the Irugl creek and walked along its banks. As he felt a bad pain in his middle, he went home. He was lying in the men's house when a *ka nimbine yagl*, who knew how to remove a *kanggi* who had taken possession

of a man, came along. He took some banana leaves, crushed them and made two balls with them. He cast a spell over the two balls, and, holding one of them in each hand, began to wipe the sick young man's belly. Eventually he kneaded the belly in such a manner that the two balls came together and the *kanggi* was caught between them. Then the magician threw the two balls out of the house. After that the man was rid of his pains.

At Goglme a red-skinned woman lived in a house all by herself. One night a reed (*enggre*) grew up to a height of about three feet near the fire. In the morning it was gone. This happened several times. She told this to the men who decided it must be the work of a *kanggi*. So her husband built another house for her, but there the same thing happened. At last a magician spoke a charm over it and the *enggre* did not grow any more.

4. The Gende and Namta areas

DUAKAI (GENDE)

Informant : KIANUNGA

The *kanggi*⁴ live on huge trees and in the reed thicket near streams. Another name for *kanggi* is *izo-ronio* "mother of trees".

They do not watch over pigs. People who eat sweet potatoes near reed thickets in which *kanggi* are known to live, do not throw away the remnants of their meals. The spirits would smell them and kill the people.

Kanggi spirits have been seen walking on tree-tops like arrow shafts made of reeds.

One day a man cut a huge tree which was inhabited by *kanggi* spirits. The following night he fell ill and thought he would die. People said that the *kanggi* were taking revenge on him for cutting down their home. A *mendere iyai vana* (magician) brushed both sides of the sick man's belly with nettles in such a way that both of his hands met again. With his mouth he made a noise as one does who gives a kiss. At the same time another man broke the reed shaft of an arrow in two. Thus the sick man did not die.

Sometimes a *kanggi* may take two little children, who were left alone in the house of their mother, and carry them around in the bush. He asks them to follow him to the top of a tree and laughs if they cannot climb the trees. Just before their mother comes home the *kanggi* takes the children back. They say to their mother : "Our big brother gave us things to eat". The *kanggi* calls the children "my friends". Sometimes he brings them *okomba* fruits.

The *kanggi* are not regarded as ancestors.

VAMIZUHU

Informant : YAKA

There are plenty of *gomai* spirits. They are well liked because they make the pigs grow big and fat. People say : "We only give food to our pigs, but the

⁴ See H. AUFENANGER and G. HÖLTKE, *Die Gende in Zentralneuguinea*, Wien-Mödling, 1940, p. 70 f.

gomai make them big". They live in reed thickets and watch over the pigs. The *gomai* regard themselves as the owners of the pigs. So they follow the pigs wherever they go. In the evening they take the pigs to their sties and go back. Sometimes a woman puts some good sweet potatoes away for her husband. The pigs find them and eat them. The woman becomes angry and beats the pigs. The *gomai* sees this, becomes angry and takes the pigs with him. For several weeks he lets the owners of the pigs search the bush for their pigs. Then he takes them back to the owners' house.

Whenever people slaughter a pig, they give part of it to the *gomai* who watches over it. They say: "If we do not give him part of the pork he will not watch over our pigs and we shall lose them. He would even kill them".

Pigs are slaughtered in the village. The fresh liver is given to one of the boys or girls who take it to the woman's house in the bush where the pigs are kept.

The main parts of the pig are cooked in an earth-oven in the village. Near the woman's house in the bush in which the pigs also have their quarters, the owner has built a very small house, about a foot high. This house is called *gomai numvo*. It is round and its diameter is about 10 inches. In it there is a little earth-oven. This oven is laid out with banana leaves and a fresh leaf of the breadfruit tree. Then the liver is cooked in it. Just before pouring water into the hole one of the children addresses the *gomai* thus: "Some talk came up and we slaughtered a pig and gave it to the people. I am cooking its liver and am going to eat it together with you". After this the child eats some of the liver and some he gives to his or her parents.

5. The Bandi, Nauru, Dom, Golin, and Ndika areas

BANDI

Informant : DANE

At Torumil, in the Bandi area, there was a woman who had only one pig. This pig did not come home for two days. The woman sang out: *Dama, äts, äts!* [The pigs have names, such as Dama.] But the pig did not come. One night a *kagi* man came to the woman's house, and brought the animal. In one hand he held a stone axe and in the other he carried the branch of a tree with the leaves on it. With the branch he hit the pig in order to make it walk the right way. The *kagi* came near singing and dancing. The woman trembled with fear at the sight of him. The *kagi* said: "I have been watching carefully over the pig, but now I have brought it back, because you kept shouting. You seem to be in trouble, so you want to kill the pig". Now the *kagi* went into the woman's house and lay down near the fire. His ears were so large that he slept on one of them and covered himself with the other. He slept like a log. The woman went out and walked up to the men's house. There she told the men what had happened. Now all the men went with her and found the *kagi* asleep. All around the woman's house they lit fires. At dawn the *kagi* woke up and was afraid when he saw all the men. The woman's husband

addressed the *kagi* thus : "You watched well over the pig, but the woman was in trouble and so she sang out for the pig. Now you came along and we would like to know what you want us to do". The *kagi* answered : "I looked well after the pig. I fed it. Sometimes it slept in my house. Now I have brought it because you called for it. So here I am".

The owner of the pig slaughtered and cooked another pig. The tongue, liver, part of the ribs, the kidneys, and the skin of its belly he cooked in a special earth-oven. After opening this oven the men put the pork from the special earth-oven on a banana leaf. All around this meat they laid stone axes, pearl shells, etc. The owner of the pig said to the *kagi* : "You have been looking so well after our pig. Now we give you this meat. You eat it and you will be pleased. Later you will watch carefully over our pigs. The *kagi* answered : "You treated me kindly. Now I'll look very carefully after your pigs". — The men and women ate the pork from the ordinary earth-oven. When they were watching the *kagi* he did not eat. But when they turned their eyes away he ate. Then he packed up his pork and disappeared. — The pig the *kagi* brought had many piglets. One of them had an ear like the *kagi*. After a while the man had a big herd of pigs and so had his children.

There was a boy who belonged to the Yundo tribe. He caused a lot of trouble by cutting down trees which had been tabooed by the people. One day he was in the bush when a number of *kagi* spirits came along and offered him bananas, meat, etc., on the tips of their arrows. The boy came running, but the spirits did not wait for him and went on. When the boy came to the place where the spirits had been he saw only a woman digging sweet potatoes. Now he accused the woman of having stolen the things which the spirits had given him. He slapped her with his hand and followed the spirits. They waited for him in a creek called Bunman under a bridge. They caught the boy, hit him and put him head down into the water. A man standing on a hill heard them say : "Kill him right away". But the others answered : "He does not die so soon". Now the first spirit said : "Well, then cut out his navel !"

The man came near and saw that the grass and the bushes near the water moved as if a wind had shaken them. He did not see them, but heard them speaking. He took the boy and brought him to his father. His father killed a fowl for the boy who was still alive. The sick boy did not eat, but said he felt great pains at his navel. At night he said : "Father, hold my navel. It hurts terribly". His father was very much afraid that the spirits had come again to take away the boy's navel. In the morning he took his son to his own house in the mountains, because the spirits might find him down here. On the way the boy again complained of pains at his navel. Soon he died.

[A *kagi* has never been a human being.]

NAURU

Informant : KOXKIA

Once I crossed a creek which we call Dua koge nigl. Later I had a bad pain in my middle. People said : "A *kagi* has shot you". A magician, whose

name is Aglbai, took a bundle of sharply pointed *indaun* grass blades together with an axe handle and poked my belly with them. Doing so, he murmured some magical words. Then he took some *nigre* nettles and rubbed my belly with them. After that I slept and was restored to health.

An old woman planted taro (*me*) near a creek called Arongguno nigl. After a while her hand became swollen. A man, who was not a magician, went to this creek and killed a fowl. Just before killing it he spoke to the *kagi* who had caused the woman's hand to swell up: "You shot this woman. Now I'll kill this fowl and give it to you. You restore the woman to health." Then he killed the fowl and cooked it in an earth-oven. Then he placed two sticks on the ground and between them he laid a stone axe and some pearl shells. Then he said: "You caused the sickness of the woman. Now I give you all these things. From now on don't do any harm to people who walk about here". The cooked fowl and the valuables were taken home. The meat was first salted and spiced with *kawawar* (which was spat over it) and was then given to the woman.

Informant: VAU

If a woman goes into the jungle with her husband to find certain lianas (*gakanum* and *aral*) for a new net bag, she may be smitten by a *kagi*, who usually stays in the bush near a stream. The woman will tremble and people will fear she might die. Now her husband and some men of his clan will take a pig to the place where the woman had been. There they lay two parallel sticks on the ground. The

.
.
.
.

two sticks are about a yard
long and about 15 inches a-
part. They are kept in
position by pegs nailed on both sides of the sticks.

The ground between these rows is covered with sweet smelling *nggepo* leaves or with *moro* tree leaves. On these leaves are laid pearl shells, nassa shells (*nin*), and some axes. After this the husband of the sick woman will kill a pig with a club. Holding the wooden club in the air, he addresses the *kagi* thus: *na epena mala van moxkuramba. ene ki kan marava, epena tsinn-ga, na ndi mige ere ene teiva. Ene epena i koro ero!* "My wife walked about here. You did not like it and hit her. I give you axes and valuable things. Restore my wife to health again."

Now the *kagi* spirit will take the shadow soul (*kuia*) of the axes, etc. and of the pig. Then the husband will cook the pig in an earth-oven on the spot in the bush. When it is well cooked, he will take the pork home. A piece of the liver and of the intestines are given to the sick woman with the following words: *Kagi ene tsunggua, no bogla tsi kemen-ga. age ene tena eun-ga. ene nere tapo koro yeiyo*, "A *kagi* spirit has smitten you. We have slaughtered and cooked a pig in an earth-oven. We shall give you some of it. When you have eaten it, be quickly restored to health!"

DOM

Informant : KOPIA

Some days before the great pig festival we went to our cemetery where we together with other men and women slaughtered several pigs. We had left our old settlement near the *Nela* (Wahgi) River and had built new houses between two creeks called Dile nule and Kupa giulge nule.

My father's father was dying. When we had slaughtered the pigs, my father said : "If we kill the pigs here and do not bring them to our former settlement, the *kai* will hit us." So we took some grease from the pig's belly, the bones of the pig's head, a little piece of the pig's back and of its side. All this was not cooked yet.

On the following day my father and I went to my mother's old house. There we heated some stones near the house. The grease we threw to the bottom of the little earth-oven. Upon that we put banana leaves and on them hot stones, on which we cooked the pork we had brought along. Before my father poured water into the hole, he said : "We have slaughtered some pigs up there. I'll cook some meat here."

My father did not cook all the grease. Some was left. He rubbed this grease on the stems of the trees and on the stones against which the pigs used to rub their bodies. Another part of the grease my father took into the pigsty within my mother's old house and rubbed it on the sticks against which the porkers used to rub their bodies. Some of the cooked meat the two of us ate. The other parts we took home and gave them to my mother and my brothers. I have no sisters.

Informant : GUAI

A woman ate cold things like sweet potatoes, which had been cooked the day before, or bananas, etc. Then she went to a little river called Gele kama. There a *kai* spirit made her sick so that she issued blood. The smoke magician told the people to slaughter a pig at a certain place near the river, which they did. When the meat was done, they took it out and laid it on some leaves. Near the pork they put axes, pearl shells, etc. Then the magician spat *karawar* and salt over the pork. Now a man or a boy was sent down the hill about 50 yards away. Then all the other men — there were no women present — went away also about 50 yards up the hill. Now the smoke magician called with a loud voice the name of the sick woman. The man down the hill answered *Wa!* as if he were the sick woman. [People think that the soul of the sick woman was somewhere near the place where the *kai* spirit took it from her when he made her sick.] Then all the pork, the axes, etc. were taken to the house of the sick woman. As the smoke magician handed the liver of the pig to the sick woman, he said : "We broke the teeth of the *kai* spirit. We brought your soul back to you."

Informant : KOPIA

A young married woman called Olmi went to a little creek the name of which was Yalx kuare nule. She had eaten ripe bananas. There a *kai* took

possession of her. He went into her belly and so her back was aching. A smoke magician — *toho nunggua-yobale molunggua* — *ale ndunggua* "tobacco he eats-man he is- he sings out" — came along. His name is Girikil. He asked her : "Where did you go ? Did you eat anything ?" Having received the wanted information he smoked. He said : "Did you, her departed parents, cause this sickness ?" Then he smoked. After this he said : "Did a *kai* cause your sickness ?" Then he smoked again and he had to cough. This was a sure sign that a *kai* spirit was the culprit. Now the husband of the sick woman asked the smoke magician to find out whether they had to kill a fowl or a pig. He smoked and said : "You have to kill a pig". Now they all went to the creek where the *kai* had caused the sickness. The magician with other men laid two long sticks on the ground in a parallel position. Between these sticks tree leaves were put and on them axes, pearl shells, and little nassa shells. Then the pig was killed with a heavy stick. The earth-oven was laid out with banana and breadfruit leavers. Some grease from the belly of the pig was laid on the bottom of the oven. Then hot stones were thrown in, so as to burn the pig's grease. Then the meat from the pig was put in with hot stones. While the pork was in the oven the magician spoke to the *kai* : "You caused the woman to get sick. Now I give you axes and pearl shells. You go and restore the woman to health. Then the pork was taken from the oven and brought to the patient's house. [If it is a small pig, the sick woman, her husband and the magician will eat it. A bigger pig is distributed to other people too.] The liver, the head, and other parts were given to the woman. The magician got much pork and a pearl shell. — All the shells, etc., that they gave to the spirit were taken home again. If within a week the woman had not been restored, the magician would have brought back the pearl shell.

GOLIN (Dirima)

Informant : KUMULGO

[Among the Golin the *kai* spirit holds the same position as the *kanggi* with the Vaugla, etc.]

People say : "The *kai* spirit lives near the water. He watches over the pigs and steals piglets." If a man goes into the bush and later has pains in his side he will say : "A *kai* hit me." Then a *yal kon kirai ere mua* "the man who makes magic" will come and take a little stone out of the patient's side. He takes *nigil* nettle leaves, rubs the skin of the patient with both hands, in order to get out the stone and eventually throws the nettles with the stone into a wooden dish with water. The magician is well paid with pearl shells, money, etc. If this magician is not successful, another magician is called for. The *kai* walks about like the wind. People do not see him.

NDIKA (Koge)

Informant : KAUPA

One day a woman came from her garden in the late afternoon. She had to cross the Mul nili creek. There she saw a man who was standling against

a tree, which showed a long hollow side. He looked like the woman's husband and made a noise like a man who draws the air through his pointed lips. He was thus tempting her to have intercourse with her. She ran away, came to her husband's house and asked him whether he had been down there. When he denied it she told him all that had happened. Now the man was afraid the *kagai* might kill his wife. So he took a fowl, went right away to the creek where his wife had seen the *kagai* and killed the fowl there. Just before he killed it he spoke to the spirit: "My garden is over there. If my wife goes over there to dig out sweet potatoes, do not tempt her again. I give you this fowl." Then he killed the fowl, took it to his wife's house, cooked it there and gave it to his wife. Thus his wife was not harmed by the *kagai* spirit. The woman's husband's name is Age yongua.

6. The Kuma area

KUMA

Informant: GENE

If people cut liana ropes which hang from the branches of a big tree near a stream, a *kangi* spirit will hit them (*kipe kangi tom*). They get pains in their insides. Now a *yu nimbine pim ye*, a "man who knows magical words" is asked to come to the house of the sick person. He speaks a charm over some *nonts* nettles with which he strongly presses the patient's belly. After that he presses these leaves to a ball, puts it on a flat stone on the ground and hits it with another stone. If it makes a big noise, he will say: "Now I have killed the *kipe kangi*. — In the morning the patient's sickness is gone.

Another *kipe kangi* will take the place of the dead *kangi*. Trees standing near a reed thicket, which are surrounded by many liana ropes, are inhabited by one or more *kangi*. That is why people are afraid to go near such trees.

The *kangi* is not regarded as an ancestor.

A young boy about six years old was playing with other children near a pond. He fell down and in the following night he was ill. People said: "The boy fell down and a *kipe kangi* took his soul (*min-man*). The boy was ill for a long time because the *kangi* still kept the boy's soul in captivity. Now a magician cut down a *bombe* fern tree, the branches of which he cut off, so as to leave only short stumps. He sharpened this tree and thrust it into the ground near the water where the spirit had taken away the soul of the little boy. The remaining branches of the fern tree were then connected by plaiting red cordyline leaves and certain flowers together, so as to form a basket-like container. One fowl and five rats were cooked in the "basket" on the fern tree on hot stones. Now the magician cut some sticks and nailed them in the shape of a rectangle on the ground with wooden pegs. This rectangle was laid out with tree leaves and on them were put a number of pearl shells, axes, etc. The magician said: "You took the soul of the little boy and kept it. I want to take it back and buy it back from you." Then they all retired about 50 yards and waited a little before they came back. Now the fowl and the rats were taken from the fern-tree oven, which was about five feet high above the ground, and

put into the net bag of a man who belonged to the same men's house as the sick boy. The upper part of a *ngamp* reed was brought and the magician dug with a sharpened stick into the earth where the boy had fallen. A little earth that he had dug up he tied into the leaves of the reed and put it into a small net bag called *kon kambang*.

Then the magician called the name of the little boy, who was not present, and said: "You have been away for a long while. Come now!" Then he tied up the little net bag and took it to the house of the sick boy. There he threw the earth and the untied *ngamp* over the boy and said: "Your soul has been away for a long time. Now we have brought it back." The boy ate a little of the rats and the fowl and gave the remainder to the others.

Nördliche und südliche Elemente im Kulturheldenmythos der Südathapasken

VON ERNST A. ZBINDEN

Inhalt

Einleitung

1. Der große Kulturheldenmythos der Südathapasken
 - a) Der Mythos bei den Navaho
 - b) „Monstertöter“ in Ritualmythen der Navaho
 - c) Der Mythos bei den Apachen
 - d) Die Einheitlichkeit des Mythos
 2. Die große Göttin der Nordathapasken
 3. Die große Göttin des Südens
 4. Die altathapaskische Herkunft der monstertötenden Kulturhelden
 - a) Vergleich mit den Nordathapasken
 - a) Der große Wanderer und Führer
 - b) Der Mondknabe
 - c) Der Held mit dem Zauberstab
 - b) Vergleich mit den pazifischen Athapasken und der Nordwestkultur
 - c) „Monstertöter“ und „Wasserkind“, ein altes Erbe
 5. Die Kulturhelden der Puebloindianer
 - a) Die Zwillingekriegsgötter der Zuñi
 - b) Die Helden der Hopi
 - c) Die beiden Helden in Acoma (Keres)
 - d) Kulturhelden von Cochiti (Keres)
 - e) Kulturhelden von Sia (Keres)
 - f) Kulturhelden der Tewa
 - g) Kulturhelden der Tiwa
 - h) Die Kiowa
 - i) Stab- oder Maiskolbenknaben, die eigentlichen Pueblozwillinge
 - k) Pueblozwillinge und Südathapaskenzwillinge
 6. Der Sonnenvater
- Abschluß
Abkürzungen und Literatur

Einleitung

Die große Sprachfamilie der Athapasken oder Dene umfaßt drei Gruppen : die Nordathapasken, die pazifischen Athapasken und die Südathapasken. Die Südathapasken zerfallen wieder in die beiden großen Völkerschaften der

Navaho mit heute nahezu 60 000 Seelen und der Apachen mit 8000 Seelen. Die Dialektunterschiede beider Südathapaskenvölker sind so gering, daß an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Navaho und Apachen nicht gezweifelt werden kann. Die Spanier rechneten denn auch lange die Navaho einfach zu den Apachen. Sprachlich gehören die Navaho zur Westgruppe der Apachen, der auch die San Carlos-, White Mountains-, Tonto-, Chiricahua- und Mescalero-Apachen angehören. Die Jicarilla-, Lipan- und Kiowa-Apachen bilden die Ostgruppe¹.

Die Athapasken waren ursprünglich „paraneolithische Jägerfischer“², die sich wahrscheinlich noch in Asien mit neolithischen Errungenschaften (Beilformen, Steinschliff, einfacher Keramik) anreicherten, aber im übrigen noch ganz beim mesolithischen Jägertum geblieben waren, also die Bearbeitung des Bodens nicht angenommen hatten.

Archäologische Funde machen wahrscheinlich, daß die heutigen Südathapasken etwa vor dem Jahre 1000 ihre Wohnsitze in den Gebieten des zentralen und westlichen Colorado und im angrenzenden Utah hatten. Vermutlich hingen sie damals, vor dem Einbruch der Präriealgonkin (Blackfeet, Grosventres, Arapaho, Cheyenne) nach Norden, mit den heutigen Nordathapasken zusammen, die ihrerseits weiter nach Süden kamen. In diesem Gebiet schon nahmen die Südathapasken durch Kontakt Elemente der ebenfalls weiter nach Norden reichenden Pueblokulturbildung auf, die sich damals gerade in ihrem goldenen Zeitalter befand. Die von Osten vorstoßenden Präriealgonkin mögen dann Nord- und Südathapasken getrennt haben. Die Nordathapasken rückten in die bis 1700 unbewohnten Wälder Nordkanadas ein, wo sie in der Vereinzelung sicher manches ihrer Kulturgüter verloren haben. Die Südathapasken zogen südwärts in die Region der Puebloindianer, die ihnen als das Paradies auf Erden erschien; denn die Mythologie der Navaho verherrlicht durchweg den Reichtum der Pueblos. Die Jäger aus dem Norden nahmen bald Ackerbau, Weberei und neue Keramiktechniken nebst zahlreichen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen an. Besonders die Navaho entwickelten eine erstaunliche Assimilationsgabe und haben unzählige Elemente der Pueblokulturbildung zu ihrem eigenen Besitz gemacht. Die Apachen blieben dem Sammler- und Jägerleben treuer.

Die Mythologie der Südathapasken ist gut bekannt, namentlich diejenige der Navaho. Die Literatur ist so umfangreich, daß C. KLUCKHOHN und K. SPENCER 1940 eine Bibliographie davon herausgegeben haben³.

Die Grundlage der ganzen Mythologie der Navaho ist der Emergenzmythos, der Bericht vom Hervorkommen der Menschen aus der Erde. Dieser Mythos ist typisch südwestlich. Nur die Gestalt des „Ersten Mannes“ erscheint als eine Erinnerung an den altathapaskischen *Tschapewi-Kuñyan*, den großen

¹ H. HOIJER, *The Southern Athapaskan Languages*. AA. 40. 1938, pp. 75-87.

² O. MENGHIN, *Vorgeschichte Amerikas*; in: *Abriß der Vorgeschichte*, bearb. v. KARL J. NARR u. a., 1957, pp. 172, 183, 200.

³ Leider konnte wegen der Lücken in den schweizerischen Bibliotheken das eine oder andere Buch, das im Buchhandel nicht mehr erhältlich ist, nicht mitberücksichtigt werden. Das Gesamtbild bleibt aber trotzdem klar.

Magier und Sintfluthelden des Nordens. Mit seiner Gattin-Schwester, „Erste Frau“, entspricht er auch dem Flutgeschwisterpaar asiatischer Mythologien ⁴. Jedenfalls kommt das Urpaar bei den Puebloindianern nur bei den Zuñi vor und spielt dort kaum eine Rolle. An den Emergenzmythus schließen sich an: die Mythe vom „Bärenweib“, die Berichte über den „großen Spieler“ und dann der große Mythos von den Zwillingshelden, die die Welt von den Ungeheuern erlösen, welche in der dritten Unterwelt aus dem widernatürlichen Umgang der Frauen entstanden waren. Erst nach all diesen Ereignissen werden im Grundmythus der Navaho die Navaho selbst erschaffen und zwar von der großen Göttin und Mutter der Zwillinge, „Weißperlen-“ oder „Wechselfrau“.

Bei den Apachen fehlt der Emergenzmythus. Nur die von den Navaho und den Taos-Indianern beeinflussten Jicarilla-Apachen machen eine Ausnahme. Die übrigen Apachen haben meist nicht einmal einen Schöpfungsbericht oder eine (andere) Mythe vom Ursprung der Dinge. Die Mythologie beginnt gleich mit dem großen Mythos von den Zwillingshelden.

Die typische Südathapaskenmythe ist die von der großen Göttin und ihren beiden Söhnen „Monstertöter“ und „Wasserkind“. Diese Gestalten sind auch mit dem ganzen Leben und den Zeremonien der Südathapasken aufs engste verbunden. In der Mythologie der Jicarilla- und San Carlos-Apachen folgt der große Mythos von den Kulturhelden unmittelbar auf den Emergenzmythus oder auf die Ursprungserzählung; bei den Navaho bildet er einen Neuanfang nach dem Emergenzmythus, der von diesem deutlich abgehoben ist, und bei den übrigen Südathapasken bildet dieser Mythos den Anfang der Mythologie überhaupt. Die vorliegende Arbeit will nun untersuchen, inwieweit das nördliche Substrat im großen Südathapaskenmythus gewahrt worden ist und inwieweit sich die südlichen Einflüsse geltend machen.

Die Beziehungen des südathapaskischen Kulturheldenmythus zu Mythen der Nordathapasken sind schon von P. E. GODDARD und R. H. LOWIE im Anschluß an F. BOAS' Untersuchungen ⁵ gesehen worden, wenn sie auch nicht auf alle Einzelheiten eingegangen sind. Schon LOWIE stellte fest, daß die vereinzelt Pueblovölker, die in ihrer Mythologie die Zwillingshelden kennen, dieses Motiv wohl von den Südathapasken übernommen haben. Später hat auch EVA HORNER in ihrer Untersuchung über die Maskengötter der Navaho diese Ansicht unterstützt ⁶. Und KATHERINE SPENCER erklärt in ihrer neuesten Untersuchung zur Mythologie der Navaho, daß sich mehr Beziehungen derselben zur Mythologie der Prärie- und Nordwestindianer zeigen lassen als zu der der Pueblo-Indianer ⁷. Diese Beziehungen hat sie allerdings dann absichtlich nicht verfolgt.

⁴ L. WALK, Das Flutgeschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit. Mitt. d. Österr. Ges. f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie (Wien). 78-79. 1949, pp. 62-115.

⁵ BOAS, 1897, pp. 371-376.

⁶ LOWIE, 1908, p. 120. — HORNER, pp. 51 ff.

⁷ SPENCER, p. 20.

1. Der große Kulturheldenmythos der Südathapasken

a) Der Mythos bei den Navaho⁸

„Erster Mann“ und „Erste Frau“ sehen auf dem heiligen Berg *Tcól'i'i*⁹ ein Feuer. Doch als „Erster Mann“ sich hinaufbegibt, um nachzuschauen, sieht er nichts. Von seinem Hause aus gewahrt er abends das Feuer wieder. Endlich findet er eine Wiege mit einem kleinen schreienden Mädchen. Blitze flammen an der Seite auf, und das Wiegenbrett ist der Regenbogen. Dieses Kind ist „Weißmuschelfrau“ oder „Wechselfrau“, die große Göttin der Navaho. Das Mädchen wächst wunderbar schnell heran. Schon am dreizehnten Tag hat es die erste Menstruation.

Das Mädchen wird von „Sonne“ besucht und geschwängert. Nach neun Tagen gebiert es die Zwillinge „Monstertöter“ und „Wasserkind“, *Nagenezgani* und *Tobadjictini*.

Die beiden Kinder wachsen rasch heran und machen sich dann auf, ihren Vater zu suchen. Die „allweise Fliege“¹⁰ sagt ihnen, daß „Sonne“ ihr Vater ist. So kommen sie zum Türkishaus von „Sonne“. Dort finden sie die Mutter von „Sonne“, ein altes Weib. Bald aber kommt „Sonne“ selbst. „Kleiner Wind“ flüstert den Knaben zu, was sie sagen sollen: „Vater, wir sind gekommen, um von dir Hilfe zu erlangen!“ „Sonne“ antwortet nicht, sondern holt seine Türkispfeife und Tabak. Viermal gibt er den Knaben zu rauchen, und vier Mal bestehen sie glänzend die Prüfung. Dann führt er die Knaben hinaus und baut eine Schwitzhütte. Die Mutter von „Sonne“ gibt den Zwillingen vier Federn, die sie im Schwitzhaus unter den Arm nehmen sollen. Sie überstehen alle vier Proben und sogar die Explosion der Hütte. Jetzt endlich ist „Sonne“ überzeugt, daß die beiden seine Söhne sind. Der Vater verbessert die Gestalt der Jünglinge und gibt ihnen den Blitz zur Waffe. Von jetzt an nennt man die Knaben auch „älterer und jüngerer Bruder“.

Auf die Erde zurückgekehrt, machen sie sich sofort auf, die Ungeheuer zu vernichten, die noch auf Erden hausen.

Yeitso, the Giant, lived at Tqo'sedo, Hot Springs, and the Twins went there and waited for him to come for water. They saw him coming over the hill from the south. The Elder Brother sang two sections of a chant then and other chants as the Giant came

⁸ In der nachfolgenden Darstellung folge ich im wesentlichen der auf den Berichten SANDOVALS fußenden Publikation von AILEEN O'BRYAN. GLADYS A. REICHARD bietet keine Mythen, doch finden sich sehr nützliche Angaben über alle in der Mythologie vorkommenden Namen im zweiten Band auf den Seiten 381 ff. (Concordance A). — Einige Ergänzungen aus EDW. SAPIR - HARRY HOIJER und WASH. MATTHEWS füge ich am Schluss an.

⁹ In der Gegend von Farmington, N.-Mex.; vgl. GODDARD, 1933, p. 148, Anm. 1. und 2., O'BRYAN, p. 71.

¹⁰ Die Zwillinge, aber auch alle andern Helden der Navaho-Mythen, werden immer wieder von Mentoren unterstützt. Solche Helfer sind, außer dem „Kleinen Wind“, der am häufigsten auftritt, „Große“ oder „allweise Fliege“, „Fledermaus“, „Ratte“, „Chipmunk“, „Tauben“, „Eule“, und auch *Xactcetihi*, der „Morgengott“. Hinter diesen Inspiratoren werden letztlich verblaßte Heilbringer stecken.

nearer ... Then the Little Breeze, who was with the youths, said : „Ako, look out ! Up you go. Jump high in the air“. The black knife, the Giant's powerful weapon, passed under the Twins. The Little Breeze said : „Keep low now“. And over them passed the blue knife. The youths now got hold of the Giant's two weapons. Now came the time for them to use the sacred feathers that their grandmother, the mother of the Sun, had given them, and when the Little Breeze said : „Jump to this side. Look out !“ they were able to do so. This time the Giant had thrown the yellow knife, and it passed them and they recovered it. The fourth time the Little Breeze warned the Twins. „Leap high up now“, it said. „Here comes the last weapon“. And this time the white knife with the many points passed under them. Then the Breeze said : „He has no more weapons“.

The Sun had told the Twins that the Giant should be allowed to act first, for he was their elder brother¹¹. When their turn came there was a great, blinding flash of lightning and it struck the Giant, but he stood there. The Twins aimed the first knife, the black knife, at the Giant. They threw it, but he stood there as before. They aimed and threw the Giant's own blue knife at him. It struck him, but still he stood up. The third knife was yellow, and they hit the Giant with it, but it did not harm him. But when they hit him with the last weapon, the great white knife, he commenced to fall with a terrible noise.

Then the blood began to flow from the Giant's mouth and the Little Breeze said : „Stop the blood before it runs into the water“. So the Twins placed a stone knife and an arrow point between the blood and the water. Today you can see a strange formation where the Giant's blood flowed ...

The Twins went to the Giant and cut off his scalp. They saw that he was covered with flint armor or clothing made of stone knives¹².

Dieser *Yeitso* ist also letztlich ein Felsenmonstrum. Ein Berg in der Nähe des Mt. Taylor, El Cabason, gilt denn auch als *Yeitso's* Kopf¹³.

Nach dem erfolgreichen Kampf mit *Yeitso* gehen die Zwillinge nach Hause, um der Mutter und den Großeltern („Erster Mann“ und „Erste Frau“) ihren Sieg zu melden. Von nun an geht nur noch der ältere Bruder (*Monster-töter*) fort, um die Ungeheuer zu töten. „Wasserkind“ bleibt zu Hause und hilft seinem Bruder auf magische Weise :

They planted four prayer sticks and four hailstones in the *hogan*¹⁴. The Younger Brother was to remain there and watch the medicine sticks each day, while the Elder Brother went out against the monsters. The Elder Brother said : „When you see one of the medicine sticks start to burn you will know that the enemy is getting the better of me. Take the medicine stick in your hand and draw the smoke from it into your mouth and blow the smoke onto the sticks and the hailstones, one by one. And then draw some more smoke from the burning stick and blow the smoke toward the four directions.

After everything was arranged the Younger Brother was left in the *hogan* and the Elder Brother asked his grandmother where he could find the Giant Elk. She said : „He is to be found over on Bikehalzi'n, the Red Plain, but no one can go near him. When he sees anyone in the distance he charges and catches them and eats them alive. He is very dangerous“. Now these monsters had supernatural strength from the rainbow and the lightning, and they were very powerful. But the Elder Brother said : „To all the ends of the earth there is no such place as dangerous“. So he went forth to find the animal¹⁵.

¹¹ *Yeitso* ist Stiefbruder der Zwillinge, weil „Sonne“ ebenfalls sein Vater ist.

¹² O'BRYAN, p. 83 f.

¹³ O'BRYAN, p. 84 Anm. 72.

¹⁴ *hogan* ist das Navaho-Haus.

¹⁵ O'BRYAN, p. 84 f.

Er findet das Ungetüm am angegebenen Ort, kann aber nicht nahe genug heran. Da begegnet ihm Mutter „Erdeichhörnchen“. Durch den Erdeichhörnchengang kommt „Monstertötter“ direkt unter den Riesen-Elk und hört dessen Herz laut schlagen. Er schießt seine Blitzwaffe ab, und der Elk fliegt hoch in die Luft. Mit dem Geweih voran fällt er wieder zu Boden. Wütend will er den Gang aufreißen. „Monstertötter“ flieht gegen den Eingang, so schnell ihn die Füße tragen können. Da hört er den Elk umsinken. *Delged*, der Riesenelk, ist tot.

The next morning, after the Elder Brother had returned from killing the Giant Elk, he asked : „Mother, Grandmother, where do the Giant Birds live ?“ They told him that they were to be found just north of La Plata Mountains, at a place called Tse an'iska', a Tall Rock Standing. „It is a dangerous place“, they said ¹⁶.

„Monstertötter“ läßt sich mit Hilfe von Zaubergesängen vom Riesenadler *Tse naxali* in dessen Nest tragen. Die Adlerjungen tun ihm nichts, weil sie Angst haben, da er noch lebt.

The next morning the Elder Brother asked them when their father returned. They answered : „Our father returns when you see the Male Rain begin to fall“ ¹⁷.

Bei der Rückkehr des Riesenadlers wird er von „Monstertötter“ sogleich erschossen. Desgleichen am andern Tage der Muttervogel, von dem die Jungen sangen :

„When the Female Rain falls, then our mother will return“ ¹⁸.

Darauf sagt „Monstertötter“ zu den Jungen, sie sollten alles, was geschah, vergessen, und die Art von Vater und Mutter nicht mehr haben. Der ältere Jungvogel wurde zum Adler, der jüngere zur Eule. Beide sollten den Navaho in Zukunft dienen. „Fledermausfrau“ brachte „Monstertötter“ in ihrem Netz wieder zur Erde. Während dieser Zeit hatte „Wasserkind“ über seinen Medizinstöcken (*kathawns*) gewacht. Als Sieger ziehen die beiden in den *hogan* ein ¹⁹.

Das nächste Ungeheuer, dem „Monstertötter“ zu Leibe rückt, ist *Tse nagahai* oder *Tse na gai*, der „rollende Fels“.

The next morning the Elder Brother asked his mother and grandmother where the big Rolling Rock could be found. They said : „It can be found at a place called Betchil gai, the Shining Rock. But the Rolling Rock is dangerous. It runs after a person and rolls over him. It is very dangerous“. But the Elder Brother said : „There is no such place as dangerous on the earth“ ²⁰.

„Monstertötter“ greift das Ungetüm mit seinen Messern an, die er kreuzweise aufstellt. Bei jedem Messerpaar verliert der Fels ein großes Stück von seiner Masse. Das letzte Stücklein jagt der Held in den San Juan River.

Tse dah'iziLtaLi, „Zwölfantilope“, heißt das nächste Ungeheuer. „Monstertötter“ tötet elf der zwölf Antilopen, die zwölfte „bespricht“ er, daß sie sich sofort dem Volke zur Speise geben solle. So hat „Monstertötter“, wie den Adler und die Eule, so auch die Antilope für die Menschen gezähmt ²¹.

Tse daxodziLtaLi, das nächste Ungeheuer, ist ein „Stoß-Ungetüm“.

¹⁶ O'BRYAN, p. 87. ¹⁷ O'BRYAN, p. 89. ¹⁸ O'BRYAN, p. 89.

¹⁹ O'BRYAN, p. 92. ²⁰ O'BRYAN, p. 92. ²¹ O'BRYAN, p. 93 f.

He was a monster in human form who lay in wait near the edge of a cliff and kicked anyone passing by over the cliff to where his children could reach him and eat him, for they were cannibals ²².

Der Mutter und den Kindern sagt der Held, daß sie den Geist und die Gedanken des Vaters nicht mehr haben sollen und schickt sie nach Westen. Wegen der Untaten des Vaters aber würden sie stets ein armes Volk bleiben. Sie sollen die Vorfahren der Paiute sein ²³.

Die Schlitzrohre, *Loka digij* oder *Lokaadikisi*, die danach von „Monstertöter“ unschädlich gemacht werden, sind gefährliche Rohre, die jeden, der in sie gerät, in Stücke schneiden. „Monstertöter“ macht sich einen Feuersteinpanzer, der auch Messer-Rüstung (knife armor) genannt wird. Die Rohre zündet er an. Wieder „bespricht“ er das einzige übriggelassene Rohr, damit es gut werde und den Menschen diene ²⁴.

Danach sucht „Monstertöter“ das „gefährliche Mädchen“. Es zerquetscht die Genitalien der jungen Männer, die mit ihm schlafen wollen. „Monstertöter“ stellt vier Stäbe in der Form von männlichen Geschlechtsorganen her. Er findet das Mädchen, das ihm sofort seine Anträge macht. „Monstertöter“ nimmt nach einiger Zeit an, doch nur unter der Bedingung, daß beide die Augen schließen. Der erste Stab wird entzweigebrochen, ebenso der zweite und der dritte. Beim vierten Stab stirbt das Mädchen.

The Elder Brother cut out her sex organs and said : „There shall be no more women like you found there. But in cases where a man gets a sickness from a woman, the medicine I use will be used as a cure“ ²⁵.

Die schwerste Arbeit hatte „Monstertöter“ mit dem Verschlingervolk der Mesa Verde. Er tötete Tausende und Abertausende, bis er müde wurde. So floh er heimwärts, obwohl noch viele Tausende zu töten waren. Zu Hause sah der jüngere Bruder, daß die Medizinstäbe brannten. Da tat er, was ihm „Monstertöter“ seinerzeit gesagt hatte. Eine große schwarze Wolke stieg empor, und dort, wo „Monstertöter“ war, brach ein gewaltiger Sturm los mit Donner, Blitz, Regen und Hagel. Der Hagel tötete den Rest der Ungeheuer und alle die kleineren Riesen, die in der Mesagegend lebten. Den einzig übriggebliebenen des Verschlingervolkes, den „Monstertöter“ gefangen genommen hatte, ermahnte er zu besserem Wandel und ließ ihn gehen ²⁶.

Noch blieben einige kleinere Ungeheuer.

Der „zermalmende Fels“ war

a narrow place between two cliffs, where, if one started to step over it, it widened or drew apart, and then returned to its first position crushing the person who had fallen into the crevice ²⁷.

Als „Monstertöter“ herankam, war der Abstand zwischen den Felsen etwa zwei Fuß. Er klemmte das Horn des Riesenelks dazwischen und befahl den Felsen, sich nicht mehr zu bewegen.

²² O'BRYAN, p. 94.

²³ O'BRYAN, p. 94 f.

²⁴ O'BRYAN, p. 95 f.

²⁵ O'BRYAN, p. 97.

²⁶ O'BRYAN, p. 97 f.

²⁷ O'BRYAN, p. 98.

Endlich tötete „Monstertöter“ noch die Wesen mit den bösen Augen, die bewirkten, daß die Menschen Augenentzündungen bekamen. Er suchte sie auf, warf Salz in ein Feuer, wodurch ihre Augen verletzt wurden, so daß sie nicht mehr sehen konnten, und tötete sie ²⁸.

Die vier letzten Übel ließ „Monstertöter“ am Leben. Zuerst stieß er auf einen Mann in Lumpen. Er wollte ihn sofort töten. Doch der Mann bat um sein Leben: „Töte mich nicht, obwohl ich „Armut“ bin; denn in sechs Monaten wird das Volk gute Kleidung haben.“ Da schenkte ihm „Monstertöter“ das Leben, wohl wissend, daß aus der Armut die Tugend kommt, das zu würdigen, was man hat.

Darauf begegnete ihm ein sehr, sehr altes Weib, das „Alter“. „Töte mich nicht“, sagte es, „es wäre nicht gut, wenn nur junge Leute auf Erden wären; denn die Alten können den Jungen erzählen, was in früheren Zeiten geschah.“ Auch das „Alter“ ließ „Monstertöter“ am Leben, weil er wußte, daß die Weisheit mit dem Alter wächst.

Auch die beiden Läuse, die „Monstertöter“ antraf, tötete er nicht. Wenn Läuse auch ein Übel darstellen, so ist doch das Ablesen der Läuse eine Gelegenheit, sich gegenseitig Zuneigung zu bezeugen. Das vierte Übel, dem „Monstertöter“ Gnade gewährte, war der Tod. „Schone mich“, sagte er, „wenn niemand sterben würde, so wäre bald kein Platz mehr auf Erden für Jungsein und Lachen“.

„Monstertöter“ kehrte zu seiner Mutter und seinen Großeltern zurück und konnte froh verkünden:

„There is no longer danger on earth. All is well to the ends of the earth.“ ²⁹

Im großen und ganzen stimmt diese Aufzählung der von „Monstertöter“ erschlagenen Ungeheuer mit den Angaben bei WASHINGTON MATTHEWS und GLADYS REICHARD überein. MATTHEWS erwähnt aber außerdem noch den „Monsterbüffel“ ³⁰ und den „Verfolger-Bären“ ³¹. Diesen finden wir auch in der Konkordanz REICHARDS und in den „Navaho Texts“ von SAPIR und HOIJER ³².

b) „Monstertöter“ in Ritualmythen der Navaho

Die Navaho haben zahlreiche Zeremonien („Chants“), deren Sinn die magische Krankenheilung ist. Zu diesen gehören Mythen über die Herkunft des betreffenden Rituals. Es gibt viele Anzeichen dafür, daß die Navaho eine Großzahl der Elemente dieser Rituale, ja oft ganze Zeremonien, von den benachbarten Puebloindianern übernommen haben. Mit den Ritualen sind aber auch die dazu gehörigen Gestalten der Pueblomythologie in die südathapaskische Mythologie eingedrungen. Die Ritualmythen stehen in dieser Abhandlung zwar nicht zur Diskussion, doch muß erwähnt werden, daß in verschiedenen Versionen der Ritualmythen auch „Monstertöter“ als Held vorkommt. Speziell

²⁸ O'BRYAN, p. 98 f.

²⁹ O'BRYAN, p. 100. Bei D. und M. R. COOLIDGE, *The Navajo Indians*, Boston 1930, p. 130 f., sind die vier letzten Übel „Kälte“, „Hunger“, „Armut“ und „Tod“.

³⁰ MATTHEWS, 1897, p. 117.

³¹ MATTHEWS, 1897, pp. 124 f., 130 f.

³² REICHARD, p. 486; SAPIR — HOIJER, pp. 127 ff.

zu erwähnen ist der „Eagle Chant“³³. „Monstertöter“ lernt zwei Maismädchen kennen, die mit „Weißmuschelfrau“ und „Türkisfrau“ gleichgesetzt werden. Beim Weggehen hinterläßt jede aber nur einen Fußstapfen. In Wahrheit sind die beiden also nur eine Person: die „große Göttin“! „Monstertöter“ wird ihr Gemahl.

In einem Teil des „Night Chant“ treten Zwillingsknaben auf, die lahm und blind sind und deshalb „the stricken twins“ genannt werden, im ganzen aber Doppelgänger der großen monstertötenden Kulturhelden sind³⁴. Man hat auch sonst oft in den Ritualmythen der Navaho den Eindruck, daß die mehr oder weniger namenlosen Helden letzten Endes an Stelle von „Monstertöter“ stehen; von daher erklären sich die häufigen Versionen, in denen der Held einfach „Monstertöter“ heißt. Bei den Apachen ist dies, wenn sie entsprechende Mythen haben, noch viel mehr der Fall. Auf „Monstertöter“ als der überragenden Heilbringergestalt wurden auch viele, ursprünglich südwestliche, Heilbringer-Erzählungen übertragen.

c) Der Mythos bei den Apachen

Am deutlichsten ist der Mythos bei den White Mountains-Apachen ausgeprägt.

„Sonne“ schwängert eine Frau. Das Kind wächst ungeheuer schnell heran, erreicht in je vier Tagen die verschiedenen Stadien des Kleinkindes und ist mit 16 Tagen bereits fähig zu laufen. Dann wird die Mutter durch „herabtropfendes Wasser“ nochmals schwanger und gebiert. Das zweite Kind wächst ebenso schnell wie das erste. Die beiden Knaben fragen die Mutter, wer ihr Vater sei. Sie führt sie auf einen Berg und zeigt ihnen „Sonne“. Nun wollen sich die beiden aufmachen, den Vater zu suchen. Die Mutter setzt ihnen noch eine Fliege ins Ohr, die ihnen Ratschläge geben wird. So ziehen die Knaben nach Osten. Sie kommen zu einem Raben, der sie zu den Wolken emporträgt. Von da führt sie ein riesiger Adler durch das Himmelsloch zum Haus von „Sonne“, wo sie von einer alten Frau empfangen werden. Dann kommt „Sonne“ heim. Die Knaben müssen einen Test bestehen. Viermal hintereinander werden sie von „Sonne“ in einen gefährlichen „Ort“ geworfen, wo der Blitz wütet. Die beiden verwandeln sich in Federn und stehen alle vier Mal sofort wieder vor ihrem Vater. Nun ist „Sonne“ überzeugt, daß die beiden seine Söhne sind. Er macht sie in der Schwitzhütte zu rechten Menschen.

He pushed back the skin which was between their fingers and toes. He fixed for them their lower leg muscles, their knees, their thighs, their biceps, their elbows, and their lower arms. He made the hair of their heads come to their hips, twisting it off at that length. He made their ears, their eyelashes, and their eyebrows, their noses, their mouths, and their faces. He fixed every part of their bodies as it should be³⁵.

„Sonne“ gibt den Knaben auch ihre Namen: *Naiyenezgani* „Monstertöter“ heißt der Ältere, der vorher gelegentlich „Weißkopf“ genannt wurde, *Tobatcistcine* „Wasserkind“, der Jüngere.

³³ SPENCER, pp. 189 ff.

³⁴ ib., pp. 162 ff.; MATTHEWS, 1902, pp. 212-265.

³⁵ GODDARD, 1919, p. 97.

Sie erhalten von ihrem Vater auch die Blitzwaffen, mit denen sie später die Ungeheuer töten.

Die Frau von „Sonne“ scheint letztlich mit der Mutter der Zwillinge in Beziehung zu stehen. Sie sagt den Knaben von sich, sie sei zwar im Augenblick gerade alt, doch sei sie oft so jung wie ein zwei Jahre altes Kind. *Estanadlehi*, „Weißfarbige Frau“, ihre Mutter, solle von nun an ihr gleich sein.

Versionen dieses Mythos sind nur ganz leicht abgewandelt. Nachdem die Heroen von der Himmelsreise zurück sind, schneiden sie als echte Heilbringer auch die andern Menschen in der Schwitzhütte zurecht und machen sich dann daran, die Ungeheuer, die *Naiye*, auf Erden zu besiegen. Zwei derselben werden geschildert. Das erste dürfte mit dem *Yeitso* der Navaho gleichzusetzen sein. Das andere trägt eine rollende Keule und entspricht deshalb dem „rollenden Felsen“ der Navaho. Auch von einer kannibalischen Eule ist die Rede; eine solche fehlt zwar im Ungeheuer-Katalog der Navaho, kommt aber bei den Jicarilla- und Kiowa-Apachen vor³⁶.

Die Mythologie der San Carlos-Apachen beginnt mit einer Erzählung über die Entstehung der Erde. Die ersten Erdenbewohner, Coyoten und Vögel, mußten durch eine Flut bestraft werden. Dann wird plötzlich *Ests'unnadlehi* eingeführt, die „Weißfarbige Frau“, die große Göttin der Südathapasken. Sie fährt auf einem Türkisschiff auf den Wassern der Flut, bis diese sich verlaufen haben. Dann steigt sie auf einen Berg und wird dort viermal von „Sonne“ besucht, bis sie schwanger wird und eine Tochter *Nalidilxiln* gebiert. Diese wird später von der Mutter zu einem Steilufer geführt, wo „Tropfendes Wasser“ das Mädchen beim vierten Mal schwängert. *Nalidilxiln* gebiert einen Knaben, *Naiyenezgani*, der zunächst noch ganz unförmig ist: Haar, Ohren, Nase, Zähne, Lippen, Armgelenke, Finger und Zehen fehlen. Groß geworden, sucht er seinen Vater. „Spinne“ erteilt ihm Auskunft über seine Herkunft und führt ihn zu „Sonne“. Er wird von einer alten Frau im Sonnen-Haus empfangen. „Sonne“ verlangt Beweise für seine Abkunft. Der Knabe muß den Tabak rauchen, der jeden Menschen tötet. Er zieht so stark, daß der Tabak sofort zu Asche wird; denn er hat ja Sonnennatur. „Sonne“ gibt ihm darauf Waffen, mit denen er auf Erden die Ungeheuer tötet; darum heißt er *Naiyenezgani* d. i. „Monster-“ oder „Feindtöter“. In einem parallelen Mythos heißt die Tochter „vom Wasser geborene“, ihr Knabe *Tsitsinegai* „Weißkopf“. Erst später wird er *Naiyenezgani* genannt³⁷. Die Bezeichnung der Tochter als „Wasser-geborene“ hängt mit dem Namen des Zwillingbruders „Monstertöters“, der „Wasserkind“ oder „vom Wasser geborener“ heißt, zusammen. Das San Carlos-Material ist ein wenig in Verwirrung geraten: die „große Göttin“ sollte eigentlich die Mutter der Zwillinge, und „Sonne“ eindeutig der Vater, „Wasserkind“ nicht eine Tochter, sondern der zweite Kulturheros sein.

Im Ungeheuer-Katalog der San Carlos-Apachen finden wir nahezu alle Figuren des Navaho-Mythos wieder:

Delgit, den Riesenelk (= *Delged* der Navaho),

Tsinmagole, den Riesenvogel (= *Tse naxali* der Navaho),

³⁶ GODDARD, 1919, pp. 110, 112 ff., 137; GODDARD, 1911, p. 197.

³⁷ GODDARD, 1918, pp. 8 f., 31.

Tsidakelisi, das Stoßmonstrum (= *Tse daxodziLtaLi* der Navaho),
Nagegani, die mit den Blicken töten (= *Binà'yeagani* der Navaho),
 ferner den schwarzgeschwänzten Hirsch (= Zwölfantilope der Navaho),
 die Mädchen mit der Vagina dentata und *Nakodilgedi*, den Riesen ³⁸.

Bei den Chiricahua-Apachen ist „Wasserkind“ in den Mythen ganz an die Stelle von „Monstertöter“ getreten. „Monstertöter“ lebt von Anfang an bei „Weißfarbiger Frau“ als deren Bruder oder als älterer Sohn, in einer Version sogar als Ehemann. Zu jener Zeit gab es auf Erden viele Ungeheuer.

Wiederum wird „Weißfarbige Frau“ von „Wasser“ geschwängert und bringt „Wasserkind“ auf die Welt. Man schützt den Knaben durch alle möglichen Vorkehrungen vor den Ungeheuern. Wunderbar rasch wächst er heran. Er geht mit „Monstertöter“ zusammen auf die Jagd. „Wasserkind“ ist der große Held, der alle Ungeheuer erschlägt: den Riesen, den Riesenadler, den gefährlichen Monsterbüffel, die Monsterantilope, die durch ihren Blick tötet. „Wasserkind“ und „Weißfarbige Frau“ lehren darauf die Chiricahua die Ausführung der Mädchenpubertätszeremonie, bei der die Mädchen mit „Weißfarbiger Frau“ identifiziert werden. Knaben werden anlässlich ihrer ersten Jagd mit „Wasserkind“ identifiziert.

Merkwürdigerweise ist aber in den alten Gesängen immer noch „Monstertöter“ der Besieger der Ungeheuer, worauf ja schon sein Name hindeutet. Oft werden deshalb heute auch kurzweg „Wasserkind“ und „Monstertöter“ miteinander gleichgesetzt ³⁹.

Auch bei den Jicarilla-Apachen sind *Yinaiyes Gani* und *Kubatc'istine* häufig identisch. Sonst gilt „Wasser“ als Vater „Wasserkinds“ und „Sonne“ als Vater „Monstertöters“. *Isdzanadlehe* ist beider Mutter, oder auch nur die des einen, wobei die Mutter des andern ihre Tochter, ihre Schwester oder ihre Mutter ist. Die beiden Knaben nennen aber in diesen Fällen beide Frauen Großmutter. Auch sie besuchen die Sonne und vernichten die Ungeheuer, wobei sich besonders „Monstertöter“ auszeichnet. Wir finden hier wieder die gleichen Ungeheuer wie bei den Navaho und San Carlos-Apachen: die „Antilope“, das „Mädchen mit der Vagina dentata“, das „Stoßmonstrum“, den „Riesenelk“, die „zermalmenden Berge“, den „rollenden Felsen“, den „Bären“ und den „Riesenadler“. Neben diesen kommt noch der „Monsterbüffel“ vor und *YeLagóLtsóde*, ein Ungeheuer in einem See, das Menschen hinunterschlurft. „Monstertöter“ läßt sich von diesem Ungeheuer verschlingen. Durch seine Zaubergesänge kann er aber erreichen, daß das Ungetüm ans Ufer schwimmt. Dort zerschneidet er von innen das Herz, macht auf der Seite Öffnungen (Kiemen) und geht hinaus ⁴⁰. Das gleiche Motiv findet sich im Rabenzyklus der Nordwestküste, wo der Held sich ebenfalls vom „Monsterwal“ verschlingen läßt, sich ans Land „wünscht“ und den Wal tötet ⁴¹.

³⁸ GODDARD, 1918, pp. 12-17, 32-35.

³⁹ OPLER, 1941, p. 95 Anm. 3.

⁴⁰ GODDARD, 1911, pp. 196-206, 212 f., 222.

⁴¹ BOAS, 1916, p. 687 f.

Die „schlitzenden Rohre“ der Navaho kann man in folgender Angabe der Jicarilla finden : zwischen den beiden zermalmenden Bergen wachsen Rohre (*l'úk'a*), die von den Leuten für Pfeilschäfte geholt werden. Die schlitzenden Rohre der Navaho heißen *loka digiji* oder *lokaadikisi*. Die Wortwurzeln stimmen also überein.

Von der kannibalischen Eule war schon oben die Rede (p. 698).

d) Die Einheitlichkeit des Mythos

Der Mythos von der „großen Göttin“, „Weißmuschelfrau“ oder „Weißfarbiger Frau“, und ihren beiden Söhnen, „Monstertöter“ und „Wasserkind“, findet sich bei allen Südathapasken. Selbst die Namen der Ungeheuer, die die Zwillinge töten, sind bei den verschiedenen Gruppen der Südathapasken dieselben. Das Vorgehen der Helden bei der Besiegung der Ungeheuer entspricht sich oft bis in die kleinsten Einzelheiten. Der große Mythos von den Zwillingen muß deshalb ein altes athapaskisches Erbe sein.

2. Die große Göttin der Nordathapasken

Auch die Nordathapasken kennen eine „große Göttin“. So erzählen die Loucheux folgende Mythe. Ein Jüngling *Dindjié* (d. h. Mensch) sucht seinen Bruder, der weggezogen ist. Einmal sieht er dabei einen schwarzen Kopf zum Wasser herauskommen. Dieser große Kopf ist sein Bruder. (der Mond!) Dieser hat eine Frau geheiratet, die unsichtbar ist. Im weiteren Verlauf der Erzählung sind es sogar zwei unsichtbare Frauen : „Abendfrau“ und „Morgenfrau“. Man hört die Frauen arbeiten, man sieht die getane Arbeit, doch sie selber sieht man nicht. Erst als die Frauen *Dindjié* zu schätzen beginnen, vermag er sie immer besser zu erkennen. Wenn die „Morgenfrau“ an der Tür des Hauses steht, ist es Tag ; wenn die „Abendfrau“ dort erscheint, ist Nacht. Die „Abendfrau“ ist die eigentliche Frau des älteren Bruders, die „Morgenfrau“ seine Konkubine. Die Beziehungen dieser „unsichtbaren Frau“ zur „Wechselfrau“ des Südens, die ebenfalls bald als eine, bald als zwei Frauen auftritt, liegen auf der Hand. Auch ist im Süden öfters „Monstertöter“ nicht Sohn, sondern Ehemann der „großen Göttin“, besonders bei Apachenstämmen, doch auch in einigen Ritualmythen der Navaho. Allem Anschein nach ist dies die ältere Vorstellung.

Die unsichtbaren Frauen des älteren Bruders sind ausdrücklich Mondwesen : Der ältere Bruder holt sie auf dem Mond, und der „Mondgreis“ ist ausdrücklich sein Schwiegervater. Die Frauen tragen leuchtende Kleider und sind weiß wie der Schnee. Da denkt man unwillkürlich an die Bezeichnung „Weißfarbige Frau“ bei den Apachen. Die eine der Frauen gebiert Schlangemenschen und andere Unwesen, wie ja auch im Süden die „Erste Frau“ nicht ganz vom Verdachte frei ist, Mutter der Ungeheuer zu sein. Die gute Frau säugt an Stelle der Schlangen Schneehühner. Sie wird zur Mutter der *Dindjié*, der Loucheux (Kutchin) ⁴².

⁴² PETITOT, pp. 16-29. Ganz ähnlich lautet die Kutchinmythe, die Osgood mitteilt : OSGOOD, 1936, p. 164.

Die „Morgenfrau“ und die „Nachtfrau“ werden auch bei den Satudene am großen Bärensee Gattinnen des „Ersten Bruders“, der die Ungeheuer tötet. Derselbe Mythos ist also auch ihnen bekannt ⁴³.

Die Chipewyan haben folgende Mythe: „Erster Mann“ will Schneeschuhe anfertigen. Am Morgen findet er sie schon fertig. Mit der Zeit entdeckt er, daß ein Schneehuhn die Schneereifen gemacht hat. Am siebenten Tage gelingt es ihm, das Schneehuhn zu fangen, worauf es zu einer schönen Frau wird ⁴⁴. Auch die böse „Schlangenfrau“ ist den Chipewyan bekannt ⁴⁵.

Die Hasenindianer haben ebenfalls eine „große Göttin“, „Unsichtbare Frau“. Ihre Sage lautet nach PETITOT:

Inkwin-wetay „Sitzt am Zenith“ wohnt am Grund des Himmelsfußes *Ya kke tschiné*. Der eine von ihnen ist ein Mann, der andere eine Frau. Ihre Kleider sind sehr schön und von auserlesenen Pelzen. Sie schaffen alle Dinge durch ihre Träume und durch die Kraft ihrer Medizin. Sie legen sich nieder, sie schlafen, und alles ist getan ⁴⁶.

Der Mann heißt *Yanna tschon - édentrini* „Celui qui, en se couchant, s'étend jusqu'à l'autre côté“ (offenbar der Himmel?). Die Frau hat keinen Namen, doch nennt man sie meistens *Etrinta Yénnéné* „La femme que l'on ne voit pas sortir ou la femme invisible — die unsichtbare Frau“. Sie schufen die Biber und die Hasen (d. h. die beiden so genannten Indianerstämme) ⁴⁷.

Offenbar sind Mann und Frau nur eine Gottheit, wie der gemeinsame Name andeutet.

Die „unsichtbare Frau“ ist bei den Hasenindianern auch die Frau des jüngeren Bruders ⁴⁸. Sie bewohnt eine Insel und ist wunderschön ⁴⁹. Auch die in einer Mythe der Hasenindianer erwähnte Eierfrau, die am Anfang ganz allein auf Erden ist — wie die „große Göttin“ bei den San Carlos-Apachen — und mit der Schlinge Hasen fängt und zur „Mutter der Hasen“ wird, d. h. der Hasenindianer, dürfte die „große Göttin“ sein. Sie ist zugleich auch die Frau *Kuñyans*, des Verständigen, des „Ersten Mannes“ und dessen Schwester ⁵⁰.

Wahrscheinlich darf man auch *L'atra-tsandia*, die „Frau, um die man streitet, die man sich gegenseitig raubt“, hierherstellen. Sie ist wunderbar schön, gelegentlich aber auch sehr alt. Sie entzündet ihrem Gatten, dem „Mann ohne Feuer“, das wärmende Element ⁵¹. Auch die Zwerge, die *Nakan-tsell* kämpfen um sie gegen den „Mann ohne Feuer“. Die Zwerge sind offensichtlich die Sterne, der „Feuerlose“ der „Mondgreis“, der Dunkelmond. Sie ist also, wie die „unsichtbare Frau“ der Loucheux, mit dem Dunkelmond verwandt. Die Hasenindianer erzählen, daß sie jenseits des Meeres verschwindet und dann umsonst gesucht wird. Doch am Morgen ist sie plötzlich wieder da, wie wenn nichts geschehen wäre. Nachts ißt sie das Fleisch ihrer Feinde. In einer andern Legende ist sie die Mutter dreier Knaben, deren Vater unbekannt ist, den sie aber in einem Sack mitführt. Dieser unbekannte Ehemann ist *Ettsun*, der Fischotter, bei den Nordathapasken die Verkörperung des Bösen und vielleicht iden-

⁴³ OSGOOD, 1933, p. 89 f.

⁴⁴ PETITOT, pp. 348 f., 439.

⁴⁵ PETITOT, pp. 407 ff.

⁴⁶ wie oben in der Mythe der Chipewyan.

⁴⁷ PETITOT, p. 112 f.

⁴⁸ PETITOT, p. 121.

⁴⁹ PETITOT, p. 237 f.

⁵⁰ PETITOT, pp. 109 ff.

⁵¹ PETITOT, pp. 47 ff. (Loucheux); OSGOOD, 1936, p. 166 f.

tisch mit *Ettsonne*, dem Tod. *Ettsonne* ist dann wieder ein Name des „Mondknaben“⁵².

Die Chipewyan nennen die Frau, die geraubt wird „La Pierre qui branle“, „wackelnder Stein“⁵³.

Auch die Nordathapasken kennen also eine große Göttin, die wesentliche Züge mit der „großen Göttin“ der Südathapasken gemeinsam hat: die Schönheit, die weiße Farbe, das Wechseln von Jugend und Alter, die Beziehungen zum Mond.

Was fehlt, ist die übernatürliche Schwängerung durch den Sonnenvater und die klare Komposition aller Elemente zu einer einheitlichen großen Gestalt und Mutter der monstertötenden Zwillinge. Dagegen erscheint sie durchaus auch bei den Nordathapasken als Mutter des Volkes.

3. Die große Göttin des Südens

Die Südathapasken nennen ihre große Göttin „Weißperlenfrau“, „Weißmuschelfrau“, „Türkisfrau“, „Weißfarbige Frau“, „Wechselfrau“. Die meisten dieser Namen hängen mit der großen Muttergottheit der altmesoamerikanischen Hochkultur zusammen.

Cinacouatl, eine große Göttin der Azteken, ist nach SAHAGÚN⁵⁴

mit Kalk geschminkt, wie eine Dame aus dem Palast, trägt Ohrpflocke aus Obsidian; tritt in weißer Tracht auf. Sie hat weiße Tracht angezogen, ist ganz weiß; in der Nacht heult sie, brüllt sie.

Ihrer Funktion nach ist *Cinacouatl* dieselbe Figur wie *Tlazolteotl*⁵⁵.

Tlazolteotl oder *Teteoinnan*, die „große Göttin“ der Mittelamerikaner, „Herz der Erde“, „Mutter der Götter“, *Tonantzin* „Unsere Großmutter“ genannt, war Erd- und Maisgöttin, Großmutter der Schwitzbäder, verbunden mit der Heilkunst und dem Geschlechtsleben. Zugleich war sie auch Mondgöttin und trug, wie SAHAGÚN sagt, als Schmuck

die *Enagua* von Schneckengehäusen, die Stern-*Enagua* genannt, sie trägt die Stern-*Enagua*⁵⁶.

Die Beziehungen zum Mond zeigen sich in gewissen Mythen, die sie in vierfacher Gestalt geben, entsprechend den vier Mondphasen⁵⁷. Die Mondgöttin, mit Beziehung zum Kindergebären und zum Geschlechtsleben überhaupt, zur Erde und zum Mais, war auch den Maya bekannt⁵⁸. Man nimmt an, daß sie zusammen mit dem Windgott *Quetzalcoatl* ihren Ursprung bei den Huasteken hatte oder wenigstens einer huastekischen Figur äußerlich angeglichen wurde⁵⁹. Auch die Olmeken kannten sie⁶⁰. Die Muschel oder das

⁵² PETITOT, pp. 157, 161 ff.; ib., pp. 182-184, 185. Zum „Mondknaben“ vgl. p. 712 dieser Arbeit.

⁵³ ib., p. 428, Anm.

⁵⁴ SELER - SAHAGÚN, p. 4.

⁵⁵ VAILLANT, p. 186.

⁵⁶ SELER - SAHAGÚN, p. 6.

⁵⁷ KRICKEBERG, p. 207.

⁵⁸ THOMPSON, 1958, p. 248.

⁵⁹ KRICKEBERG, 1956, p. 482.

⁶⁰ ib. p. 539; vgl. J. E. THOMPSON, *The Moon Goddess in Middle America with*

Schneckengehäuse ist in ganz Mittelamerika Symbol des Mondes, aber auch bei den Puebloindianern ⁶¹. Ihre Verbreitung als heiliger Gegenstand reicht in Nordamerika bis zu den Ojibwa mit ihrer heiligen *Migis*-Muschel im *Mide-wiwin*-Ritual ⁶².

Das Fest *Tlazolteotls* findet im Herbst, nach der Maisernte, statt. Da wird die Darstellerin *Tlazolteotls* getötet und geschunden. Ihre Haut zieht ein Priester an.

Die ebenfalls schnell abgezogene Haut des Schenkels brachten sie schleunigst nach Pochtlan und zogen sie ihrem Sohne *Cinteotl* (dem jungen Maisgott) als Maske über, wozu er noch den kegelförmigen Hut trägt ⁶³.

Es finden symbolische Schlachten zwischen den Adler- und Jaguarrittern statt, und schließlich kommen die *Chicomecoua*, d. h. die „sieben Göttinnen“, die „Maismädchen“, und streuen Samen von einer kleinen Pyramide auf die Leute aus: weißen Mais, gelben Mais, schwarzen Mais, roten Mais und Kürbissamen, wobei ein großes Durcheinander entsteht, weil alle von diesem Samen erlangen wollen.

Und die Jungfrauen, die zu den (Priestern der) *Chicomecoua* gehörten, die man Priesterinnen nennt, haben den Mais auf ihren Rücken genommen, jede sieben Kolben, sie haben sich das Gesicht bemalt und sich Arme und Beine mit Federn beklebt und sie singen auch.

Auch die Priester singen.

Und danach, nachdem man die Samen ausgestreut hatte, gehen (die Priester) sich (in ihren Klöstern) zu verbergen. Darauf kommt herab die weiße Kreide und die (weißen Daunen-)Federn; in einer Holzschale befinden sie sich, von der Höhe (des Tempels) *Uitzilopochtli*. Und der die Kreide herabbringt, der Priester, als er damit unten angelangt ist, legt er sie auf dem Schlangensande nieder. Und als er sie hingelegt hatte, machen sich die Krieger auf den Weg, sie laufen sehr, sie eilen sehr: da kann man erkennen die Läufer, die Schnelläufer. Wer zuerst kommt, nimmt eine Handvoll von den Federn. . . . Sie laufen sehr ⁶⁴.

Chicomecoatl, eine weitere große aztekische Göttin, ist hier offenbar vielfach und entspricht ganz den „Maismädchen“ des Südwestens. Ihr Name bedeutet „Sieben Schlangen“. Wir sehen, woher im ganzen Südwesten, einschließlich der Südathapasken, die Sitte des Pollenstreuens bei den Riten kommt, und auch die Herkunft des „Laufens der Jünglinge“ anlässlich der Mädchenpubertätsfeiern bei den Südathapasken. Dem Überziehen der Haut durch einen Priester bei den Azteken entspricht im amerikanischen Südwesten die Maskierung. An beiden Orten werden die Gottheiten in Masken dargestellt

Notes to Related Deities. Contributions to American Anthropology and History 5, No. 29, pp. 121-173. Washington 1939. Carnegie Inst.

⁶¹ „Muschelhut“ bei den Picuris- und „Muschelmann“ bei den Cochiti-Indianern sind Mondgötter. (BENEDICT p. 230; HARRINGTON p. 345.) Auch die Maske „Wasserkinds“ bei den Navaho ist mit Muscheln verziert (HÖRNER p. 197). Für Mittelamerika vgl. VAILLANT, pp. 188, 195; THOMPSON, 1934. p. 118.

⁶² HOFFMAN, p. 191 f.; FLETCHER - LA FLESCHÉ, pp. 454-457, 494.

⁶³ SELER - SAHAGÚN, p. 176 f.

⁶⁴ SELER - SAHAGÚN, p. 182.

und mit denselben identifiziert. Die große Göttin ist z. B. bei den Südathapasken mit dem pubertierenden Mädchen gleichgesetzt, die Heroen, die „Buckelgötter“, *Xactceltihi* und alle andern Figuren des Pantheons werden maskiert dargestellt. Solche Darstellungen sind zwar auch den kalifornischen Dene bekannt, nicht aber den Nordathapasken.

Eine spezifisch aztekische Form derselben Erdgöttin ist *Coatlicue*. Ihre steinernen Standbilder stellen vor allem die todbringende Natur der Erde dar. Da sie aber auch ohne Kopf dargestellt wird, ist sie zugleich der Mond ⁶⁵.

Zu ihr gehört die Mythe von der übernatürlichen Geburt.

Eines Tages besucht *Coatlicue* den Schlangenberg *Couatepec*, da kommen Federn wie ein Federball herab. Sie steckt den Ball in ihren Busen und wird schwanger. Ihre Kinder, die „vierhundert Südlichen“, d. h. die Sterne als Kinder des Mondes, und deren Schwester *Coyolxauh* (ebenfalls eine Mondgöttin) werden darüber sehr zornig und wollen *Coatlicue* töten. Da aber steigt das Kind *Huitzilopochtli* in voller Rüstung aus dem Mutterleib und tötet die Halbbrüder bis auf den letzten ⁶⁶.

Wir haben hier die typisch übernatürliche Schwängerung durch „Sonne“ vor uns; denn der Federball ist natürlich Sonnensymbol. Die Sonne wird bei den Maya häufig in Gestalt eines Arara vorgestellt. Auch das Popol Vuh der Quiché kennt die übernatürliche Geburt der Sonnenzwillinge ⁶⁷.

Bei den Navaho haben bekanntlich die Zwillinge und die Ungeheuer den gleichen Vater, nicht aber die gleiche Mutter. Bei den Azteken haben der Held und seine Gegner die gleiche Mutter, nicht aber den gleichen Vater. Gleich ist bei den Navaho und den Mittelamerikanern nur die übernatürliche Geburt aus der großen Göttin, wobei der heimliche Vater des Helden „Sonne“ ist.

Lunare Züge trug in Mittelamerika auch die Göttin *Xochiquetzal*. Sie wurde, wie *Tlazolteotl*, erst spät ins aztekische Pantheon aufgenommen. Ihr Name bedeutet „aufrechtstehende Blume“. Sie war zunächst eine Gottheit der nichtaztekischen Nahua. Sie galt als Gattin des Regengottes und hieß auch *Chalchihiuitlicue* „Unsere Frau mit dem Türkisrock“. Nach einigen Legenden erzeugte sie als Gattin des jungen Sonnengottes den Maisgott. Sie war auch die Göttin der Liebe, der Sexualität überhaupt, eine typische Erd- und Mondgöttin. Wenn die „große Göttin“ der Navaho auch etwa „Türkisfrau“ heißt und bei den San Carlos-Apachen als Mondgöttin auf einem Türkis-schiff die Urflut befährt, so finden wir darin sicher Reminiszenzen an die mexikanische „Türkisrockfrau“.

Auch die alten Maya hatten eine solche große Göttin; sie hieß *Ixchel*. Sie war mit der Schwangerschaft und der Weberei verbunden und wohl auch mit dem Mond. Sie galt als Frau von „Sonne“ und stand jenseits von Gut und Böse. Die dunkle Seite dieser Gestalt offenbart sich darin, daß sie die Erde durch die Flut untergehen läßt ⁶⁸.

Diese große Mutter-, Erd-, Mond- und Maisgöttin fehlte auch den von Mittelamerika beeinflussten Kulturen Nordamerikas nicht. In einer Studie über

⁶⁵ KRICKEBERG, 1956, pp. 174 f., 191, 205 f.

⁶⁶ SELER - SAHAGÚN, p. 253 f.; THOMPSON, 1934, p. 116.

⁶⁷ L. SCHULTZE JENA, 1944, pp. 47, 192; KRICKEBERG, 1928, pp. 149 ff.

⁶⁸ MORLEY, p. 202.

die „Korn-Mutter“ in Amerika und Indonesien hat GUDMUND HATT ihr Vorkommen in Nordmexiko, im Südwesten, im Osten und in der Präriekultur aufgezeigt⁶⁹.

Schon bei den Cora, Huichol und Tepecano heißt die den Mais besitzende Göttin „Maisfrau“. Die „Maismädchen“ sind ihre Töchter, und der Held heiratet das „blaue Maismädchen“. Dadurch setzt er dem Hunger der Indianer ein Ende. Es kommt aber leider zu Unstimmigkeiten mit der Schwiegermutter, und das „Maismädchen“ flieht zu seiner Mutter zurück. Da hört der Maissegen auf. Der Held macht sich deshalb auf, das Mädchen zurückzuholen.

In der Südost- und Waldlandkultur Nordamerikas ist die Maismuttermythe im großen und ganzen identisch, nur erhält am Schluß der Gatte des „Maismädchens“ noch Anleitungen, wie der Mais zu pflanzen sei und welche Ackerbauriten zu vollziehen sind.

Bei den Irokesen ist die Maismutter zugleich „die Frau, die aus dem Himmel fällt“ und die Zwillinge gebiert. Der böse Zwilling tötet sie bei der Geburt. Aus ihrem begrabenem Leichnam wachsen die Kulturpflanzen.

Eine „große Göttin“ ist die Maismutter auch in den Religionen der von der Südostkultur herkommenden Präriecaddo (Pawnee, Arikara) und Mandan-Hidatsa. Die Maismutter ist es, die das Volk aus der Unterwelt heraufführt und ihm auch später zur Seite steht. Sie ist die Zentralfigur der großen Pawnee-Zeremonie, des *Hako*. Sie wird als Erlöserin verehrt; denn sie gab den Menschen den Mais und die Büffel. Die Pawnee identifizieren die Maismutter auch mit dem Mond. Die Mandan kennen ebenfalls diesen Zusammenhang zwischen der Maismutter und dem Mond.

Im Südwesten verehren vornehmlich die Keres-Indianer die große Maisgöttin. In ihrer Religion ist sie ebenso wichtig wie die Maisgöttin bei den Pawnee, Arikara und Mandan.

Am Anfang werden in allen Emergenzmythen zwei Urmütter erwähnt. Ihre Namen werden in Sia und Cochiti einerseits und in Acoma andererseits verschieden angegeben. Die eine heißt allerdings überall *Naotsiti* (*Naotsiti*, *Nowutset* und ähnlich). Sie ist die Mutter der Fremdvölker, besonders der Navaho. Daß sie in der Mythe von Acoma durch einen Wassertropfen geschwängert wird, entspricht deutlich der Südathapaskenmythologie. Die andere Urmutter der Keres heißt in Acoma *Iatiku*, in den übrigen Pueblos *Uretsiti*, *Utset*, *Ittsityi* und ähnlich. In Acoma ist *Uchtsiti* zum Hochgott und Vater der Urmütter geworden. Doch geben die Acomaindianer selber für *Naotsiti* die Bedeutung „Mehr von allem im Korb“ und für *Uchtsiti* die Bedeutung „Vollgepackt im Korb“, so daß sie also zugeben, daß *Naotsiti* und *Uchtsiti* zusammengehören. Die beiden Urmütter haben nämlich je einen Korb mit allen Pflanzen und Tieren darin. In Laguna ist *Ittsiti* männlich geworden, und *Naotsiti* ist die Indianermutter.

Iatiku erscheint in den Formen *Iareku* und *Iärriko* in Cochiti und Sia als „Mutter Mais“, und ihr Fetisch ist das größte Idol. Auch in Acoma wird *Iatiku* als Maisähre dargestellt. Die andere Urmutter hat keinen solchen

⁶⁹ HATT, pp. 853-914.

Fetisch. Ursprünglich gab es offenbar nur eine Maismutter. Die Zweiteilung ist als Lunarmythologie zu verstehen. Dieser Maisfetisch spielt in der Religion der Keres eine überragende Rolle.

Erwähnenswert ist bei den Keres noch der den Urmüttern vorangesetzte Geist, welcher in Acoma *Tsichtinako*, in Sia *Sússistinnako* und in Laguna *Tsitstcinako* heißt. Er wird in Sia als Spinne aufgefaßt. Das Geschlecht dieses Wesens ist nicht klar ausgeprägt, doch erhält es sowohl in Sia als auch in Acoma stets weibliche Prädikate. *Tsichtinako* ist offenbar die Welterbauerin als Urspinne.

Die Taos-Indianer, die bekanntlich die ältere Pueblokultur besonders gut bewahrt haben, kennen ebenfalls eine große Göttin: die Erdmutter, „Unsere Mutter für den Mais“. Ein anderer ritueller Name für sie offenbart sexuelle Aspekte der Erdgöttin. Man ruft sie auch beim Gebet vor dem Essen an. Zu ihr beten die werdenden Mütter, die Hirschjäger und die Krieger ⁷⁰. Die „Erdmutterfeier“ findet im Frühling statt. Dabei wird ein Sandgemälde aus Pollen, farbigem Sand und pulverisierten Kräutern gezeichnet. Es stellt eine Maispflanze dar, die aus einem See wächst: die Emergenz der Maismutter! Ein Mann hält den Maismutterfetisch hoch und bewegt ihn, während die Kiva-gruppen, die das Fest veranstalten, singen ⁷¹.

Ein zweites Fest zu ihren Ehren feiert man nach der letzten Ernte des Jahres im Oktober oder November ⁷².

Die Tewa verehren die „Erdmutter“ als ihr höchstes übernatürliches Wesen. Im Fetisch *Yiaku*, der Maismutter, haben wir sowohl eine sprachliche als auch materielle Parallele zum Maismutterfetisch der Keres und der Tiwa von Taos. Auch hier besteht der Fetisch vor allem aus einer vollkommenen Maisähre ⁷³. In den Tewamythen ist „Gelbkornmädchen“ die Mutter des Kulturheroen („Ahlknahe“ usw.). Neben sie ist aber auch die „alte runzelige Frau“ in dessen Familie gestellt, so daß man an die „Wechselfrau“ der Navaho denkt, die REICHARD wie folgt beschreibt:

Changing Woman, so named because she renews her youth as the seasons progress ... old, gray-haired, wrinkled, and bent in the winter, she gradually transforms herself to a young and beautiful woman ⁷⁴.

Auch in Isleta, dem südlichsten Tiwadorf, stehen die „alten Frauen“, die die Spenderinnen aller Naturalien sind, neben den „Maismüttern“. E. C. PARSONS schreibt:

There is the usual Pueblo pantheon of sun, moon, and stars; lightning, thunder, wind; of the Corn mothers (and the old women of natural supplies) ... ⁷⁵

Der Maismutterfetisch ist in eine weiße Baumwollhülle eingewickelt und mit Perlen und Federn besetzt, worunter Papageienfedern von einem Vogel, den ein Mann im Pueblo San Domingo hält. Im Innern des Pakets befindet

⁷⁰ PARSONS, 1936, p. 108.

⁷¹ ib., p. 96.

⁷² ib., p. 85.

⁷³ E. C. PARSONS, The Social Organization of the Tewa of New-Mexico. Mem. Am. Anthr. Ass. 36. 1929, pp. 264, 249.

⁷⁴ REICHARD, p. 21; vgl. GODDARD, 1933, p. 175.

⁷⁵ PARSONS, 1932, p. 340 f.

sich wahrscheinlich eine vollkommene Maisähre. Jedes Mitglied der Medizin-gesellschaften besitzt einen solchen Fetisch. Nach seinem Tode kommt er an seine Gattin und wird nachher in die Unterwelt „zurückgeschickt“.

Wir sehen hier die Beziehung der „Maismutter“ zu den Perlen. E. C. PARSONS erwägt die Möglichkeit, das Wort *iema'paru* von *maboro* = Perlen abzuleiten, *iema'paru* würde so Mais-Perlen bedeuten. Andernfalls wäre für den zweiten Teil des Wortes *mapō* einzusetzen d. h. Mais mit Spelzen, und *iema'paru* würde Mais-Spelzmais bedeuten.

Bei den Towa von Jemez bittet nach der Emergenz die Mondmutter ihren Gatten, „Sonne“, dem Volk zu helfen, welches über Eis- und Schneeberge wandern muß ⁷⁶.

Die Erdmutter der Hopi genießt ebenfalls große Verehrung. Sie heißt „Alte Frau“ und „Göttin der Keime“, auch „Spinnenfrau“. *Hahai-wuqti* ist die Erdmutter, die Mutter der *Katcinas* und die Großmutter der andern Gottheiten ⁷⁷.

Bei den Zuñi ist „Weißmuschel-“ oder „Weißperlenfrau“ eines der mächtigsten Wesen. Sogar der „Sonnenvater“, der bei den Zuñi eine sehr wichtige Gottheit ist, verehrt sie als seine Mutter. Es fällt auf, daß sie den gleichen Namen trägt wie die große Göttin der Navaho. Berühmt sind die Maisfetische, *m'li*, der Zuñi, welche übrigens auch die Hopi als *tiponi* haben. Und bekanntlich fehlen auch die Maismädchen nicht ⁷⁸.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß die mythologische Figur der „großen Göttin“ der Navaho und Apachen sowohl aus nördlichen wie aus südlichen Elementen besteht. Die Südathapasken besaßen, als sie nach dem Süden kamen, sicher schon, wie alle Dene, eine große lunare Göttin, Mutter der Indianer und „Mutter Erde“, verbunden mit Geburt und Tod, die die Gestalt wechseln kann und weißglänzend gewandet oder weißgefärbt ist. Sie war wohl auch schon mit der ersten Menstruation der Mädchen verbunden. Denn bei den Nordathapasken darf das pubertierende Mädchen kein Hasenfleisch und keine Eier essen und muß aus einem Trinkrohr aus Schwankenknochen trinken ⁷⁹. Hasen, Eier und Schwäne sind aber Attribute der „großen Göttin“ des Nordens, so daß anzunehmen ist, daß das Mädchen auch im Norden mit der „großen Göttin“ identifiziert wurde, wenn es seine erste Menstruation hatte.

Diesem nördlichen Erbe fügten die Südathapasken die wichtigsten Züge der südlichen „großen Göttin“ hinzu: die Beziehungen zum Türkis und zur Muschel oder Perle. Die Navaho übernahmen dazu noch die Beziehungen zum Mais. Die Apachen blieben dem älteren Erbe treuer und preisen *Estsannadlehe* nur als Spenderin der wilden Früchte. Beide Stammesgruppen aber arbeiteten die Figur zu einer großen, die ganze Mythologie beherrschenden Erd-, Mond- und Muttergottheit aus.

Während bei den Nordathapasken, als Gemahl der „großen Göttin“, der erste Mensch *Kuñyan* oder der „Held ohne Feuer“ oder auch einer der beiden

⁷⁶ REAGAN, p. 169.

⁷⁷ HORNER, p. 191.

⁷⁸ STEVENSON, 1904, pp. 20, 23, 31 f., 48 f., 51-57, 169 — HORNER, p. 186 f.

⁷⁹ PETITOT, p. 257 f.

Brüder erscheint, tritt bei den Südathapasken, unter südlichem Einfluß, „Sonne“ als Gemahl und Liebhaber auf. Erzählungen, in denen „Monstertöter“ der Gatte der „großen Göttin“ ist, erinnern daran, daß nicht „Sonne“, sondern einer der beiden Brüder, nach der althergebrachten athapaskischen Mythologie, der Ehemann der „großen Göttin“ ist.

4. Die altathapaskische Herkunft der monstertötenden Kulturheroen

a) Vergleich mit den Nordathapasken

Daß es sich bei dem großen Mythos der Navaho und Apachen wirklich um ein altes Athapaskengut handelt, zeigt sich nicht nur darin, daß alle Südathapasken diesen Mythos kennen, sondern auch daß die Nordathapasken, die doch 3000 km und mehr durch die ganze Präriekultur von den Südstämmen getrennt sind, Mythen haben, in denen die gleichen Ungeheuer als mythologische Figuren vorkommen. So finden wir vor allem immer wieder die Riesenvögel, den Riesenelk oder die Riesenantilope, den Monsterbüffel und das Mädchen mit der Vagina dentata. Diese Ungeheuer sind auch bereits zu kleinen Katalogen zusammengestellt, so daß der Held sie nacheinander zu besiegen hat. Diese Ansätze zu einem Ungeheuerkatalog wurden dann im Süden weiterverarbeitet bis zum ausgeführten Katalog der Navaho. Die Helden, die diese Unwesen töten, heißen im Norden auch noch nicht „Monstertöter“ und „Waserkind“. Sie tragen andere Namen wie „Strandwanderer“, „Erster Fährmann“, „Mondknabe“, „Mooskind“, „Held mit dem Zauberstab“. Die Zusammenhänge erlauben aber durchaus, auch sie als Vorstufen der beiden ausgeprägten Figuren des Südens zu betrachten.

a) Der große Wanderer und Fährmann

Ein Held der Biberindianer trägt den Namen *Tumaxale* „er geht dem Strand entlang“, „Strandwanderer“⁸⁰. An einem See trennt er sich von seinem Bruder und rettet dann ein Dorf vor dem menschenfressenden Riesenbiber. Diesen zerteilt er in viele kleine Stücke, aus denen richtige Biber werden, die sich auf der ganzen Erde ausbreiten. Nach einem kurzen Aufenthalt im Dorf will er weiterziehen.

They warned him there were bad people there. He went up to them and clubbed them all to death, leaving not one of them alive⁸¹.

Darauf setzt er zwischen zwei Hügeln eine Schlinge und legt sich schlafen. Am Morgen geht keine Sonne auf. Als er zu seiner Schlinge kommt, sieht er, daß er die Sonne gefangen hat! Einem Pfeile folgend, kommt er in den Himmel und lebt dort in einem Dorfe wie auf Erden. Dann will er aber wieder heim, und eine alte Frau macht ihm eine Leine aus Karibu-Haut, die sie durchs

⁸⁰ GODDARD, 1916, pp. 232 ff.

⁸¹ Bad people, Bad Indian oder *Nakani* (vgl. *Nagegani* der San Carlos-Apachen, oben p. 699) sind bei allen Nordathapasken menschliche Wesen mit unheimlichen, übernatürlichen Eigenschaften, die einen in der Wildnis überfallen. Vgl. C. Osgood, 1933, p. 85 f.

Himmelsloch hinunterläßt. Der Held landet im Nest der Riesenvögel. Von den drei Jungvögeln tötet er die zwei größeren; der übriggebliebene verrät ihm, daß der Vaternvogel mit Hagel und Sturm, der Muttervogel mit Regen und Sturm daherkommen werde. *Tumaxale* erschlägt beide und zeigt dem Jungvogel, daß er auch von Fischen leben kann und keine Menschen zu fressen braucht⁸².

Darauf kommt der Held zu einer alten Frau, deren drei Töchter im Körper „böse Dinge“ haben, mit denen sie Menschen töten. Wir haben hier also wieder das Vagina dentata-Motiv. *Tumaxale* tötet alle diese „bösen Dinge“ in den Mädchen, erzürnt damit aber den Vater der Mädchen. Die Fortsetzung der Mythe bringe ich im englischen Text, weil so die Ähnlichkeiten zum südathapaskischen Mythos noch mehr in die Augen springen.

Then the young man said, „I will make arrows“. „Well, let him go for them“, the old man said. „Grandmother, what does he mean?“ he asked. „Grandchild, he means a bad place. It is there he is in the habit of going“, she replied. „What kind of a place is it?“ he asked. „At a place where saskatoons grow there are large snakes. It is there he goes. That is the place he means“, she said. Then he went there. He made himself stone leggings and went among the saskatoons with them. The snakes all rushed at him and caught him by the legs. He clubbed the snakes, took the arrowshafts, and went back.

„Get the polishing stone from your father for me“, he said. „Let him get the polishing stones where I usually get them“, the old man said. He went to his grandmother to ask about it. „Grandchild, it is a difficult place. There is an elk there who is a person. He walks back and forth on the top of a cutbank. He has something that chases people and barks after them like a dog. You can't get up to him without his knowing it“, she told him. He got up to him and was ready for him. „I saw you first“, he said. „You go down the bank first“. The man refused, but nevertheless was forced to run down the bank and he kicked at him. „Why didn't you run straight along the road?“ he asked. They ran along again and he kicked at him but did not hit him. He threw him down and he fell down the bank. The elk's wife down below killed him. She thought it was a stranger she was killing but it was her own husband. The woman came up to him from below, and began running about. He knocked her down and killed her with his club. He took the polishing stone and went home with it⁸³.

Dann sucht *Tumaxale* Federn für seine Pfeile. Die „Großmutter“ warnt ihn vor den Riesenadlern, aber der Held geht hin und tötet sie alle.

Again he said, „Get sinew for me from your father“. „Let him get it where I always get it“, said the old man. Again, he went to his grandmother. „Grandmother, where does he mean?“ he asked. „Grandchild, it is a difficult place. There is a big buffalo living on a large prairie. One cannot get to him without his knowledge. Snipes which make a noise when he does not see a person sit on the ends of his horns“. As soon as he came where the buffalo lay the birds saw him and flew up. He made them go down again. They flew

⁸² Diese Szene gleicht oft bis in Einzelheiten hinein dem entsprechenden Mythos der Navaho. Dies ist schon GODDARD aufgefallen, der ausdrücklich auf MATTHEWS, 1897, pp. 119-121, hinweist.

⁸³ GODDARD, 1916, p. 235 f. — Auch hier sind die Übereinstimmungen zwischen diesem Mythos und dem der Navaho sehr eindrucklich, so die Fragen des Helden nach dem „Ort“ und die Warnungen der „Großmutter“ vor den „gefährlichen Orten“. Im ersten Abschnitt dürften wir eine Parallele zu den „schlitzenden Rohren“ der Südathapasken vor uns haben, die „Monstertöter“ ebenfalls mit einer Steinerüstung durchschreitet. Im zweiten Abschnitt sind offenbar der „Riesenelk“ und das „Stoß-Monstrum“ der Navaho miteinander verbunden.

up again without cause. „Why do you mislead me?“ he asked. „We were deceived by the leaves“, they replied. He lay down again. The man transformed himself into a rodent and made himself a road to the buffalo. He made roads in many directions. Then he gnawed the hair off well below the animal's shoulder and stabbed him there. He ran away along his own road. He killed him, took sinew for himself, and went home with it ⁸⁴.

„Go to your father and get pitch for me“, he said. „Let him get pitch where I always get it“, the old man replied. Then he went to his grandmother. „Grandmother, what does he mean?“ „Grandchild, there are trees which are like animals. These large trees are growing together and it is only in between them that pitch is to be had. That is what he means“. Then he made mittens of stone for himself and put them on. When he came there he threw in a stick. The trees struck against each other. He pulled his hand out leaving only his mitten. After that he took the pitch he wanted. Now he had killed all the things the old man used to dream about. This caused him to be very angry ⁸⁵.

Der böse Alte verwandelt seine drei Töchter in Bären. Scheinheilig geht er mit *Tumaxale* auf die Bärenjagd. Der Held tötet die Bären. Erst nachher merkt er, daß der Alte ihn betrogen hat und verfolgt ihn um die ganze Welt, bis er ihn in einem Wasser ertränken kann.

After that he started on in the direction he had been going. Not far from there he met an old man whose head was gray. He was a pitiful looking man. „Who is he?“ he said to himself. It was his younger brother. They were boys when they separated. When they saw each other, the other one also said to himself, „Who is that?“ They began to tell each other what they had been doing, and then they realized they were brothers ⁸⁶.

GODDARD und LOWIE haben auch von den Chipewyan den Mythos von den Monstervögeln gesammelt. Auch bei diesem Stamme ist er mit der Erzählung von den gefährlichen Mädchen verbunden.

Zwei Brüder befahren mit Gänsen vor dem Kanu den Strom. Einer folgt einem fortfliegenden Pfeil und kommt in den Himmel. Er findet ein Haus, wo eine alte Frau wohnt und macht die Bekanntschaft der zwei gefährlichen Mädchen. Als er in der Nacht die Mädchen berühren will, hat die eine Wiesel, die andere Mäuse unter ihrem Rock. Es kann kein Zweifel bestehen, daß auch hier die Vorstellung von einer Vagina dentata vorliegt. Die alte Frau läßt dann den Helden an einer Leine durch das Himmelsloch hinunter. Er landet aber nicht auf dem Erdboden, sondern im Nest der menschenfressenden Riesenvögel. Die Fortsetzung entspricht ganz dem Mythos der Biberindianer ⁸⁷.

GODDARD hat ferner einen Mythos veröffentlicht, in dem ein namenloser Held ein menschenfressendes Ungeheuer, *Xóldile*, tötet. Dieser Riese ist offenbar mit den „schlitzenden Rohren“ verbunden; denn in der Interlinearübersetzung des Textes heißt es:

⁸⁴ GODDARD weist auch hier wieder auf südathapaskische Parallelen hin: MATTHEWS, 1897, p. 117, GODDARD, 1914, p. 197. Typisch ist auch die Mithilfe des Nagetieres und der Gang unter dem Monsterwiederkäuer.

⁸⁵ GODDARD, 1916, p. 236; vgl. LOWIE, 1908, pp. 97-148 und A. L. KROEBER, Gros Ventre Myths and Tales. AMNH-AP 1. 1907, pp. 88-90. — Die zusammenschlagenden Bäume erinnern an den „zermalmenden Felsen“ der Navaho.

⁸⁶ GODDARD, 1916, p. 237.

⁸⁷ GODDARD, 1912, pp. 46-49; LOWIE, 1912, pp. 189-193. — Den gleichen Mythos berichtet PETITOT von den Chipewyan am großen Sklavensee und vom Athabasca-See. PETITOT, pp. 352-362 und 362 ff.

Once a man was walking. Soon something he did not know. Xöldile sunbeams with for men he had set snares. Then he was caught. Because it was not visible, knife around himself he waved although there was nothing ⁸⁸.

Der namenlose Held dürfte nach dem Anfang des Mythos („a man was walking“) der „Wanderer“ sein.

Den gleichen Mythos finden wir auch bei den Hasenindianern wieder. Viele ihrer Mythen behandeln das Thema von den beiden Brüdern. „Am Anfang“ aller Dinge gehen sie auf die Entenjagd und kommen zum Zelt einer schönen Frau, der Sonne, deren Mann der Mond ist. Ein anderes Mal ist einer der Brüder verirrt und heiratet *Etrinta Yennéné*, die „unsichtbare Frau“, die auch in der Gestalt eines schönen Schwans auftritt. In einer weiteren Mythe beschließen sie, die „Menschenfresser-Riesen“, die *Nahay* und „Wasserungeheuer“ zu töten. Nach diesen Taten sind sie alt, gehen in einen Berg hinein und werden wieder jung. Im letzten Mythos endlich sehen sie die „Spinne am Himmel“ (den Regenbogen) und wollen sie fangen. Dabei kommen sie zur Hütte eines alten Mannes, der ihnen, wie „Sonne“ bei den Südathapasken, seine Zauberpfeile gibt, die von selbst wieder in den Köcher zurückkommen. Der Jüngere folgt trotz des Verbotes einem Pfeil und strandet auf einem hohen Berg am Firmament ⁸⁹. Der Held heißt bei den Nordathapasken auch oft „der Fremde“ oder „der die Schwierigkeiten im Kanu überwindet“ oder „der den Himmel umfahren hat“ oder auch ganz einfach „Fährmann“. Es besteht kein Zweifel, daß diese Gestalten mit dem „großen Wanderer“ der Biberindianer und mit dem älteren der beiden Brüder in den vorstehenden Mythen identisch sind. Bei den Hasenindianern wird der „Fremde“ von seinem Bruder in einem Trog auf einen Fluß ausgesetzt und kommt auf seiner abenteuerlichen Fahrt ⁹⁰ zuerst zu den „Hundemenschen“ und dann zu einer Hütte, in der die „gefährlichen Schwestern“ wohnen. Anschließend tötet er den „Monsterwiederkäufer“, *Etiéra-kotscho*, und fliegt mit den Flügeln des Adlers davon ⁹¹.

Auch von den Sklavenindianern von Fort Norman berichtet PETITOT eine Mythe von der Besiegung der Ungeheuer. Der Held ist *Dunè ya-mon Riya*, der „Mann, der den Himmel umfahren hat“, also der große Fährmann-Wanderer.

Dieser kommt zu einer Hütte, in der zwei alte Leute und ihre Tochter wohnen. Sie verleiten den Helden dazu, beim Mädchen zu schlafen. Doch plötzlich fühlt er ein Wiesel neben sich (*Vagina dentata*). Darauf begehrt er Federn für seine Pfeile. Er sieht ein Adlernest und steigt hinauf. Der junge Adler beschützt ihn. Der Adlervater erzeugt den Schnee, die Mutter den Regen. Der Held tötet beide *Nontiéle* und befiehlt dem Jungen, nur noch Fische zu essen. Mit den Donnerfedern zielt er seine Pfeile. Dann erscheint ein Riesenkarihu *Etié-kotscho*. Er bittet eine kleine Maus, ein Loch zum Herzen des

⁸⁸ GODDARD, 1912, p. 21 ; vgl. p. 53. — In der Navahomythe können die Schlitzrohre dem Helden nichts antun, weil er eine Feuerstein- oder Messerrüstung hat. Auch *Tumaxale*, im Mythos der Biberindianer, hat steinerne Beinkleider.

⁸⁹ PETITOT, pp. 116, 120, 123, 126.

⁹⁰ PETITOT, p. 173. — Die Fahrt im Einbaum ist ein beliebtes Motiv in den Ritualmythen der Navaho.

⁹¹ PETITOT, p. 174.

Monstrums zu graben. So kann er das Ungeheuer töten. Genau die gleiche Methode wenden die Helden des Südens an! Danach sucht *Dunè ya-mon Riya* nach Silexpfelspitzen: er tötet die Riesenkröte auf dem Feuersteinfelsen und nimmt die Steine. Hier ist irgendwie ein Felsmonster vorausgesetzt. Schließlich tötet er noch das Wieselmädchen, seine Frau. Dieses hat sich in einen Bären verwandelt, so daß man an den Mythos vom Bärenweib der Navaho erinnert wird. Der Schwiegervater hat die Gestalt eines *Yikoné* angenommen. Dieses Ungetüm wird als ein Ochse mit Flügeln beschrieben und ist also ein Büffelmonster. Zum Schluß nimmt auch noch der Held Bibergestalt an⁹². Wir haben es hier ganz offensichtlich wieder mit dem gleichen Mythos zu tun wie bei den Biberindianern, Chipewyan und Hasenindianern, mit dem großen Ungeheuermythos der Athapasken.

Die Satudene haben diesen Mythos ebenfalls. „Erster Bruder“ besiegt die Riesen und Ungeheuer. Er holt seinen Pfeil auf dem Riesenadlernest. Er fertigt das erste Kanu an. Er tötet den „Monsterbiber“, den „Monsterwal“, den „Monsterbären“, die „Monsterschlange“ und den „Monsteradler“⁹³.

Bei den Loucheux oder Kutchin ganz im Norden hat PETITOT mehrere Legenden über den Fährmann *Etrötschokren* gefunden, in denen dieser das erste Schiff baut, den „Riesen“ und das „Elkungeheuer“ besiegt und durch das „Wasserungeheuer“ im Yukon mitten hindurchfährt⁹⁴.

β) Der Mondknabe

Eine der wichtigsten Figuren der nordathapaskischen Mythologie ist der „Mondknabe“, der unter sehr vielen Namen wie „Kuhfladen“, „Mooskind“, „Mondbewohner“, „Spitzmaus“, „Bauchschild“, „Tod“, „Herz der Natur“, „magisches Kind“, auftritt⁹⁵. Er verschafft den Indianern die Karibu, von denen sie leben. Er bekämpft und besiegt die „Feinde“, d. h. doch wohl die Ungeheuer. Dem „Mondknaben“ zu Ehren wird am 21. März jeden Jahres ein Fest abgehalten, der „Totenumzug“. Zum Geräusch der Klappern zieht man durch die Zeltreihen. Zur gleichen Zeit ist auch die Brunstzeit der Karibu (März-April)⁹⁶. Der Mythos über ihn ist bei allen Nordathaspaskengruppen fast identisch⁹⁷. Eine alte Frau findet ein ganz kleines schreiendes Kind und zieht es auf. Es wächst sehr schnell heran und erhält den Namen „Aufgezogen durch die Großmutter“. Nachts geht das Wunderkind auf die wunderbare Karibujagd, und am Morgen ist sein Wams voller Karibu-Zungen. Die Karibu-Esser-Indianer, eine Gruppe der Chipewyan, sagen ausdrücklich, daß sie seither bei der Karibujagd immer dieses Wunderkind anrufen. Das „Mondkind“ hat die Sitte eingesetzt, ihm als Tribut alle Karibu-Zungen zu geben; dafür gibt es den Indianern stets genügend Karibus zur Jagd⁹⁸.

⁹² PETITOT, pp. 321-328.

⁹³ OSGOOD, 1933, pp. 89-91.

⁹⁴ PETITOT, pp. 30-42, 56 ff., 88 f.

⁹⁵ Vgl. dazu PETITOT, pp. 71, 187, 201, 255.

⁹⁶ PETITOT, pp. 201 ff., 70 f.

⁹⁷ PETITOT, pp. 66 f., 71 ff., 187 ff., 201 ff., 255 ff., 385 ff., 388 ff., 391 ff., 395 ff. GODDARD, 1912, p. 50 f.

⁹⁸ PETITOT, pp. 130 f., 187 ff., 386.

Nach dem Mythos der Loucheux tötet das „magische Kind“ die „große Todesschlange“, die in einer Höhle auf einer Insel die Fische zurückhält ⁹⁹.

Dès ce moment, les Dindjié ne manquèrent plus de provisions ¹⁰⁰.

„Kuhfladen“ (das „Mondkind“) besiegt auch ein mit Kieselpanzern bekleidetes Volk ¹⁰¹.

Bei den Chipewyan verlangt „der von seiner Großmutter aufgezogene Knabe“ jeweils einen Beinknochen der erlegten Hirsche. Gibt man ihm diesen nicht, bleiben die Hirsche aus. Wenn er selber auf die Jagd geht, hat er das Wams voller Hirschzungen ¹⁰². Er ist auch der große Biberjäger ¹⁰³.

Bei den Biberindianern ist der von seiner Großmutter aufgezogene *Agait'osdünne*, der große Biber- und Büffeljäger ¹⁰⁴.

Bei den Hasen-Indianern befährt der „Mondknabe“ außerdem den Himmel und kommt auf seiner Wanderung zum „Fuß des Himmels“, wo das Heim aller Wandertiere ist ¹⁰⁵. Er heißt deshalb auch „der den Himmel befahren hat“ ¹⁰⁶. Dies läßt vermuten, daß „der Mann, der den Himmel befahren hat“, *Dunè ya-mon Riya*, der bei den Sklavenindianern der Ungeheuertöter ist, ebenfalls der „Mondknabe“ ist. Da auch vom „großen Fährmann“, vom „Wanderer“ und vom „Fremden“ (der bei den Hasenindianern auch „der Fremde, der die Nachtbewohner bereist“ genannt wird) ¹⁰⁷ dieselben Abenteuer wie von *Dunè ya-mon Riya* erzählt werden, dürfte die Figur des „großen Wanderers“ und „Fährmanns“, des „Ersten Bruders“, überhaupt mit dem „Mondknaben“ identisch sein, um so mehr als diese Bezeichnungen alle auf den Mond hinzuweisen scheinen.

Einer der Namen des „Mondknaben“ bei den PETITOT am besten bekannten Hasenindianern ist „Spitzmaus“ oder, wie PETITOT schreibt,

Klodatsôlé ou souris au museau pointu, musaraigue, souris des sables, taupe ¹⁰⁸.

Im großen „Totenumzug“ wird der Mondbewohner als „Spitzmaus“ angerufen. Nun fällt einem auf, wie wichtig hilfreiche Nagetiere in den Mythen aller Athapasken sind. Sie graben Gänge unter die Elk- oder Antilopenungeheuer und sind oft die Mentoren und Freunde der Helden. In einer Mythe der Kutchin (Loucheux), die OSGOOD mitteilt, hilft die Ratte dem Helden, den Riesen zu überlisten und ißt dann mit ihm zusammen dessen Pemmikan ¹⁰⁹. Das Nagetier ist hier überall eine Erinnerung daran, daß „Spitzmaus“ der eigentliche Held dieser Erzählung ist.

γ) Der Held mit dem Zauberstab

Bei den Hasenindianern erscheint noch ein weiterer Held als Ungeheuertöter, *Kotsi-datrêh*, „der Held mit dem Zauberstab“ ¹¹⁰. Sein bevorzugtes

⁹⁹ PETITOT, pp. 71 ff.

¹⁰¹ PETITOT, p. 79.

¹⁰³ LOWIE, 1912, p. 184.

¹⁰⁵ PETITOT, pp. 187 ff., vgl. p. 130 f.

¹⁰⁷ PETITOT, p. 169.

¹⁰⁹ OSGOOD, 1936, p. 165.

¹⁰⁰ PETITOT, p. 78.

¹⁰² LOWIE, 1912, p. 182 f.

¹⁰⁴ GODDARD, 1916, pp. 237 ff., 240 ff.

¹⁰⁶ PETITOT, p. 255; vgl. p. 398.

¹⁰⁸ PETITOT, p. 201.

¹¹⁰ PETITOT, p. 204 „Opérant bâton“.

Opfer ist das Monsterkaribu *Etiéra-kotscho*, dem er den Kiefer entreißt und ihn damit erschlägt. Er tötet auch den „Riesenmenschenfresser“, indem er ihm die Achillessehne durchschneidet¹¹¹. Er ist mit dem Donner verbunden: einst hörte man Donnerröllen und sah dann *Kotsi-datrêh*, der auch „gelber Großvater“ genannt wird, im ausgetrockneten Meere tanzen. Er versprach den Indianern, daß sie immer genügend Fleisch haben würden, wenn sie seinen Schlachtritus halten und Fleisch und Blut des Tieres säuberlich voneinanderhalten würden. Die Hasenindianer rufen *Kotsi-datrêh* an für gute Jagd und Magie¹¹².

Yamon-kha, „Weißer Horizont“, dürfte mit *Kotsi-datrêh* identisch sein. Dieser tötet den „Riesenbiber“ und den „Riesenfischotter“¹¹³.

Einst kam ein *Na-hay*, ein menschenfressendes Ungeheuer mit kleinen Augen und langer Nase, auf eine Frau zu. In ihrer Not rief sie *Kotsi-datrêh* an. Da kam Feuer aus der Erde, und mitten drin war der Held. Mit seinem weißen Zauberstabe schlug er auf die Meereswogen und jagte das Ungeheuer hinein, daß es ertrank¹¹⁴.

Auch bei den Chipewyan ist der „Held mit dem Zauberstab“ mit dem Donner verbunden¹¹⁵.

Bei den Loucheux (Kutchin), Chipewyan und Hasenindianern hat PETITOT noch einen Mythos vom „Weißen Horizont“ gefunden. In diesem ist er der Anführer der *Nakan-tsell*, der kleinen *Nakan*, der kleinen Ungeheuer. Sie wohnen in Höhlen, die sie sich in die Erde graben. Immer wieder rauben sie die Frau des „Feuerlosen“, die schöne *L'atra-natsande* oder *L'atra-tsandia*. So führt der „Feuerlose“ mit ihnen einen immerwährenden Krieg¹¹⁶. Der „Feuerlose“ dürfte der Mond sein, die *Nakan-tsell* vielleicht die Sterne, der „Weiße Horizont“ der Donner- und Blitzgott. Die Sterne sind bei den Nord- und Südathapasken feindliche Wesen¹¹⁷.

Die Zusammenhänge *Kotsi-datrêhs* mit dem Donner und sein Zauberstab (offenbar der Blitz) erinnern daran, daß der „Monstertöter“ der Südathapasken Blitzwaffen besitzt und Felsenungetüme zerschmettert, was zu einem Donnergott passen würde¹¹⁸.

¹¹¹ PETITOT, pp. 212 ff.

¹¹² ib. — Auch bei den Chiricahua-Apachen stammen die Jagdtabus vom Kulturheros („Wasserkind“); vgl. OPLER, 1941, p. 320.

¹¹³ PETITOT, pp. 135, 168.

¹¹⁴ PETITOT, p. 211.

¹¹⁵ PETITOT, pp. 403 ff.

¹¹⁶ PETITOT, pp. 49, 51, 162 ff., 224, 428, Anm.

¹¹⁷ REICHARD, p. 470; OSGOOD, 1936, p. 155.

¹¹⁸ Hierhin gehört wahrscheinlich auch die Gestalt „Krähenkopfs“ in Erzählungen der Chipewyan. Dieser Held hat einen Feder-Kragenmantel, der ihm seinen Namen gibt. Er weiß alles und ist ein großer Krieger. Unter seinen Opfern sind auch zwei Riesen. (LOWIE, 1912, pp. 176 ff., GODDARD, 1912, p. 54 f.) „Donner“ tritt auch bei den Biberindianern als mythologische Person auf. *Agait'osdunne*, der von seiner Großmutter aufgezogene Knabe, wirbt um die Tochter eines Mannes, der große magische Kräfte besitzt und einige junge „Donnervögel“ in einem Käfig hat. Dieser Mann ist natürlich „Donner“ selbst. Auch in einer andern Mythe desselben Stammes erscheint „Donner“ als Mann. Hier rettet er ein Paar, dessen Gegner er zerschmettert. (GODDARD 1916, p. 243, 277 f., 373.)

b) Vergleich mit den pazifischen Athapasken und der Nordwestkultur

Interessante Aspekte bietet ein Vergleich der nord- und südathapaskischen Mythologie mit derjenigen der Kato und ihrer Verwandten in Kalifornien und Oregon. Die Kato¹¹⁹ sind athapaskische Jägerfischer und Eichelsammler mit etwas Südwesteinfluß. Sie hingen wohl einst mit den übrigen Athapasken auf dem Plateau zusammen, wanderten dann nach Kalifornien ab und gerieten dort stark unter den Einfluß des Altstamms der Yuki. Die Kato berichten von zwei großen mythischen Figuren: *Tcenés* „Donner“, der große Felsen zerschmettern kann, Welteinrichter und (wahrscheinlich unter Yukieinfluß) Welterschöpfer ist, und *Nagaitco* „Großer Wanderer“, der Mond. Dieser kann keine Felsen zerschmettern, doch ist er der große Krankenheiler. Mit seinen krankenheilenden Geistern kommt er während den Pubertätszeremonien von den Bergen herab. Die Ähnlichkeit der Kopfmasken dieser Geister mit denen der krankenheilenden Berggeister der Apachen ist auffallend. *Nagaitco* trägt auch oft, wie „Wasserkind“ in den Mythen der Apachen, den Namen „Großkopf“. Er wird im Mythos gleich eingeführt wie der „Mondknabe“ der Nordathapasken: *Tcenés* hört eines Tages ein Schreien und findet ein Kind, das in wenigen Tagen heranwächst¹²⁰. *Nagaitcos* Spottname, „Scharfe Fersen“¹²¹, erinnert an die steinernen Beinkleider *Tumaxales* bei den Biberindianern und die Feuersteinmesser-Rüstung „Monstertöters“ bei den Südathapasken.

Auch die Wailaki, ein anderer Athapaskenstamm Kaliforniens, haben die beiden Figuren Mond und Donner. Der Mond heißt *Ketanagai* „Nachtwanderer“ oder wieder „Großkopf“. Der Mann im Mond (*Ketanagai*?) ist gut und macht die Menschen gesund. Er hat einen speziellen Ruf *Ho-o Ho-o*. Der Adler *tsenege* ist sein Bote im Verkehr mit den Medizinmännern. *Cilkus*, der „Donner“ gilt als böse Gottheit, weil er Felsen zerschmettert und Leute tötet. Er macht Donner und Blitz, indem er mit einem Messer ringsum schlägt¹²².

Unter Dene-Einfluß haben auch Yukigruppen den Mond- und den Donnergott übernommen. Bei den Küsten-Yuki ist der Mondgott *Koyimkole* „Kein Kopf“ und der Donnergott und Schöpfer *Keyumka* oder *Te*. Letzterer wird nie maskiert dargestellt. Die Huchnom rufen in einer ihrer beiden Zeremonien ebenfalls diese beiden Götter von den Bergen herab zu Hilfe. *Taikomol* heißt „der allein geht“ und *Onamel Nun* „Donnerkopf“. „Donnerkopf“ ist wunderbar dekoriert mit Blumen und Federn, und es heißt, daß er einem großen Vogel gleicht. Er verbreitet einen Glanz wie die Innenseite einer *Haliotis*-Muschel, hat einen Wanderstab und einen Feder-Kragenmantel wie der Held „Krähenkopf“ der Chipewyan (siehe oben p. 714 Anm. 118).

Auch die eigentlichen Yuki haben die gleichen Gottheiten¹²³. Ja, sie scheinen sich auch noch bei den Tolowa, einem Denestamm in Oregon, zu finden¹²⁴.

¹¹⁹ LOEB, pp. 23 ff.

¹²⁰ LOEB, p. 23; vgl. PETITOT, p. 187, GODDARD, 1912, p. 50; LOWIE, 1912, p. 182; GODDARD, 1916, p. 237; O'BRYAN, p. 72.

¹²¹ LOEB, p. 25.

¹²² LOEB, pp. 73 ff., 81. — Zu *tsenege* vgl. den Namen des südathapaskischen Monstervogels *tsinnagole*.

¹²³ LOEB, pp. 56, 60 f., 67.

¹²⁴ DRUCKER, p. 268.

„Mond“ und „Donner“ sind demnach die beiden Hauptfiguren der Mythologie der pazifischen Dene.

Die athapaskischen Ungeheurermythen kommen aber auch noch in verblaßter Form bei den Indianern der Nordwestkultur vor, wo besonders Elk-Ungeheuer, Fischungeheuer, Monsterwale, Riesenfiguren und Stein-Ungetüme neben dem Motiv der *Vagina dentata* vorkommen. Bekanntlich sind Na-Dene-Völker maßgeblich an der Bildung der nordwestamerikanischen Kultur beteiligt ¹²⁵.

c) „Monstertöter“ und „Wasserkind“, ein altes Erbe

Daß wir es beim großen Südathapaskenmythus wirklich mit einem alten Erbe zu tun haben, zeigt schon die Verbindung des großen Athapaskenmythus mit dem Leben der Südathapasken. Die Mädchenpubertätsfeier ist das größte Fest der Südathapasken, wobei das pubertierende Mädchen als Verkörperung der großen Göttin gilt. Es verbreitet Segen. Wir können auch bei allen Athapasken der pazifischen Region, im Gegensatz zu ihren Nachbarn, beobachten, wie derselbe Gedanke des Segens mit der Mädchenpubertätsfeier verbunden ist. Entsprechend wird dann bei der ersten Jagd ein Knabe der Chiricahua-Apachen mit dem Kulturheros identifiziert. Auch bei der Zeremonie der ersten Schritte wird ein Knabe mit „Wasserkind“, ein Mädchen mit „Weißfarbiger Frau“ identifiziert. Der große Mythus wird den Kindern auch schon von jung auf erzählt. Die wichtigste Geschichte, die ein Apachenkind in seiner frühen Kindheit hört, ist die Geschichte von den Kulturheroen ¹²⁶. Wir sehen also, wie dieser Mythus mit dem ganzen Leben der Südathapasken verknüpft ist. Der Emergenzmythus — so ausführlich und poetisch er auch bei den Navaho ist — spielt im Leben lange nicht die Rolle wie der große Südathapaskenmythus, und vor allem gehört er zu keiner Zeremonie. Er ist einfach bei denjenigen südathapaskischen Gruppen, die ihn kennen, dem großen Heroenmythus vorangestellt worden.

Daß wir es beim großen Südathapaskenmythus mit sehr altem Gut zu tun haben, zeigt sich aber auch im Vergleich mit den Mythen der Nord- und Westathapasken. Aus allen Vergleichen ergibt sich letzten Endes, daß „Wasserkind“, der eine Zwillingskulturheros der Südathapasken dem Mond entspricht, und „Monstertöter“, der andere Held, eigentlich der „Donner“ ist. Deshalb sind manche Ungeheuer, die „Monstertöter“ vernichtet, Stein- oder Felsenungeheuer, die nur der Blitz zerschmettern kann. Nicht von ungefähr besiegt *Naiyenezgani* die Gegner mit Blitz und Hagel. Bei den Navaho trägt sein Darsteller auf dem Gesichtsteil der schwarzen Maske das Symbol des Blitzes und hat ein schwarzes Steinmesser und eine Piñon-Rassel ¹²⁷. Auch sein erster Name *Bhil-naznolklisi*, den er nach MATTHEWS ¹²⁸ vor der Reise zur Sonne trägt, bedeutet „Heruntergestiegen vom Blitz“. Nach dem Handbuch der

¹²⁵ Vgl. BOAS, 1916, pp. 598, 607, 611, 809, wo auch die weitere Verbreitung untersucht ist.

¹²⁶ OPLER, 1941, pp. 16, 35; LEIGHTON - KLUCKHOHN, pp. 21-23, 76 f.

¹²⁷ HORNER, p. 194 f.

¹²⁸ MATTHEWS, 1902, p. 19.

Franziskaner-Missionare von St. Michaels¹²⁹ wird „Monstertöter“ auch als „Der unter der Erde Aufgezogene“ angerufen. Diese Bezeichnung nimmt wohl Bezug auf seine Herkunft von der großen Erdgöttin. Sie erinnert aber auch an den „von seiner Großmutter aufgezogenen Helden“ der Nordathapasken. Die Großmutter ist ja auch hier die große Erd- und Indianermutter. Doch darf man sicher auch daran denken, daß in vielen Mythologien Donnergötter als Erderschütterer unter der Erde hausen. Donner und Blitz verbinden Himmel (Sonne) und Erde. „Monstertöter“ ist beider Kinder. Das sind alles Bestätigungen dafür, in diesem Helden einen Donnergott zu sehen. Bei den Kiowa-Apachen wird denn auch ausdrücklich in einem Mythos gesagt, daß „Donner“ den „Monsterfisch“ getötet habe und zwar in derselben Weise, in der „Monstertöter“ dies bei den Jicarilla-Apachen tut¹³⁰.

Diese beiden Figuren „Donner“ und „Mond“ treten unter verschiedenen Namen, als „Wanderer“, „Fährmann“, „Mondknabe“, „magisches Kind“, „Wasserkind“, „Held mit dem Zauberstab“, „Weißer Horizont“, „Donnerkopf“, „Monstertöter“, „Älterer Bruder“ und „Jüngerer Bruder“ bei allen Athapaskenstämmen auf. Gelegentlich erscheint „Mond“, gelegentlich „Donner“ als Besieger der Ungeheuer; bald sind die beiden in ein Wesen verschmolzen, bald sind sie in verschiedene Figuren aufgespalten. Doch an der Einheit des Monstertötermythus bei allen Athapaskengruppen kann nicht gezweifelt werden.

Durch alle südlichen Beeinflussungen hindurch haben die Südathapasken ihren großen Mythos erhalten. Bei den Nordathapasken stehen wir gelegentlich vor Trümmern des großen Mythos. In der Vereinzelung der Gruppen in Kanadas Wäldern ist manches verkümmert. Die Zusammenschau aller vorhandenen Elemente ergibt aber noch ein deutliches Bild des einst vorhandenen großen Mythos. Heute sind übrigens die Nordathapasken, was ihre Mythologie anbetrifft, noch mehr verarmt als dies zur Zeit PETITOTS der Fall war. Die Südathapasken, denen es als Parasiten der Pueblovölker verhältnismäßig gut ging, haben die Ansätze aus dem Norden zu einem großen heiligen Zyklus ausgebaut. Es ist ja bekannt, daß die Navaho ein mythologisch besonders interessiertes Volk sind, und gerade sie haben einen schönen einheitlichen Zwillingsheldenmythus.

Die monstertötenden Kulturhelden sind ein altathapaskisches Erbe. *Naiyenezgani*, der wohlthätige Helfer, Heiler und Erlöser, dem die Südathapasken opfern und zu dem sie in aller Not beten und der bei den Navaho sein Heim im San Juan-Tal hat, der große Ungeheuertöter, ist der Donnergott. *Tobadjictcini* „Wasserkind“, der seinem Bruder hilft und für die Einsetzung der Riten sorgt, ist der Mond¹³¹.

¹²⁹ Franciscan Fathers, *An Ethnologic Dictionary of the Navaho Language*. St. Michaels/Ariz. 1910, p. 360.

¹³⁰ GODDARD, 1911, p. 210 Anm.

¹³¹ In den von WALK bearbeiteten Kampfpaaemythen der Moi, Yao, Miao, Lolo und Katschin stehen sich das Donnerwesen (nach WALK der Hellmond) und das Erdwesen (Dunkelmond) feindlich gegenüber. Das Erdwesen fängt das Donnerwesen. Dieses wird aber frei und sendet die Flut, rettet das Urpaar in einem hohlen Gegenstand, meist einem Kürbis. Bei den Nordathapasken finden wir Bruchstücke dieser Vorstellung im Kampf

5. Die Kulturhéroen der Puebloindianer

a) Die Zwillingskriegsgötter der Zuñi ¹³²

Der Sonnenvater *Yātokia* läßt zwei Söhne entstehen: *Watusti* und *Yanaluha* ¹³³, indem er zwei Schaumstücke mit seinen Strahlen schwängert. Die Zwillinge werfen Mehl nach oben, um auf dieser Mehlstraße (Milchstraße) zu ihrem Vater zu kommen. Hier erhalten sie Blitzpfeile und Wolkenschilder. Dann gehen sie zu den Menschen in die Unterwelt, um sie aus dieser ans Licht zu führen. Bei den Zuñi ist also nicht das Töten der Ungeheuer die Hauptsache, sondern das Hinaufführen des Volkes aus der Unterwelt. Die Sonnensöhne schneiden dann die Urmenschen zurecht, organisieren die Klane und geben diesen die Namen. Sie sind die Anführer des Volkes. Dieses ist bei allen ihren Unternehmungen zugegen, im Unterschied zu den Helden der Südathapasken, die allein, ohne das Volk, die Ungeheuer töten. Die Zuñi-Zwillinge sind eher Häuptlinge der Urzeit als Gottheiten. Sie haben keineswegs den Erlösercharakter, den die Südathapasken-Zwillinge haben. Auch sind die Feinde, die sie besiegen, nicht Ungeheuer, sondern feindliche Völker. Immer wieder heben die Zuñi besonders hervor, wie überlegen und klug die Zwillingskriegsgötter handeln. Zum Schluß verschwinden die Heroen in den Tiefen des Kratersees Zuñi Salt Lake.

Die Zwillinge der Zuñi tragen den Kollektivnamen *Ahaiyuta*.

Im späteren Verlauf der Mythe treten die jüngeren Kriegsgötter *Uyuyewi* und *Matsailema* (oder *Maasewi*) auf. Auch sie bekämpfen die Feinde der Ur-Zuñi *Ashiwi*, die Kianakwe und Navaho. Sie mußten kommen, weil die alten Kriegsgötter müde wurden. Das ist eine Vorstellung, die die Südathapasken von ihrem „Monstertöter“ nie haben könnten! „Sonne“ erzeugte auch sie durch Sonnenstrahlen, die „Lachendes Wasser“ im Wasserfall schwängerten. *Uyuyewi* gilt als der „ältere Bruder“. Diese jüngeren Kriegsgötter werden später den Menschen gegenüber gefährlich. *Uyuyewi* erschlägt seinen Bruder mit dem Kaninchenstock; danach aber erweckt er ihn wieder. *Maasewi* tut darauf das gleiche mit seinem Bruder *Uyuyewi*. Für die beiden wird dieses Tun bald zu einem Spiel. Die Zuñiknaben wollen mithelfen, doch sie bleiben tot. Ihre Mütter werden zornig. Sie beklagen sich bei der Großmutter der beiden, die

zwischen *Yamon-kha* „Weißer Horizont“, und dem „Feuerlosen“, im Urpaar, das aus der Flut gerettet wird, und in dem häufig vorkommenden Motiv vom hohlen Baumstamm. Auch bei den pazifischen Dene besteht zwischen Donner und Mond eine gewisse Rivalität. Bei den Südathapasken sind aber die beiden Brüder, wie auch in vielen Mythen des Nordens, zusammen vereint, und eine besondere Verbindung zur Sintflut ist nicht festzustellen. Trotzdem könnte im Namen „Wasserkind“ auch eine uralte Erinnerung an solche südasiatischen Mythen gesehen werden, die ja bei Völkern vorkommen, die linguistisch mit den Dene ganz entfernt verwandt sein sollen.

WALK, pp. 67-83, 107 f., 114.

A. KÜHN, Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Leipzig 1935, p. 101 f.

¹³³ STEVENSON, 1904, pp. 24 ff. — BUNZEL, pp. 549 ff., 584 ff.

¹³³ So nach BUNZEL. Bei STEVENSON heißen sie *Watsusi* und *Kowwituma*.

ihnen eine gehörige Tracht Prügel verabreicht. Aus Rache für diese Hiebe schießen die zweiten Zwillinge mit Blitzpfeilen und Regenbogen die Welt in Brand. Die *Ashiwi* sterben im Weltenbrande nicht, weil sie noch von der Unterwelt her die Härte des Eisens haben, dagegen sterben die „Maismädchen“, und viele Tiere werden in Stein verwandelt oder kommen um. Diese beiden Helden tragen ebenfalls den Kollektivnamen *Ahaiyuta*. *Uyuyewi* und *Maasewi* heißen aber auch die beiden Helden der Keresindianer. Die jüngeren Zuñizwillinge sind deshalb von den Keres entlehnt. R. BUNZEL überliefert ein Gebet an diese beiden Kriegsgötter, teilt aber gleichzeitig mit, daß nicht alle Zuñi die Namen der jüngeren Kriegsgötter kennen¹³⁴. Den Weltenbrand haben übrigens auch die Tewa von San Juan, Sta. Clara, San Ildefonso, die Towa von Jemez und die Keres von Sia und Cochiti.

b) Die Helden der Hopi

Die Zwillinge heißen bei den Hopi *Pöonkonghoya* und *Balöongawhoya*. Sie sind zwerggestaltig und sind Kriegsgötter, die zusammen mit „Spinnenfrau“ und „Spottdrossel“ die Öffnung zur Oberwelt fanden. Dann führten sie das Volk ans Tageslicht. Ihre Mutter ist der „Wasserschäum“, ihr Vater die „Sonne“. Der ältere ist weiser, der jüngere entschlossener und aktiver. Nach der Emergenz führen sie das Volk als Kriegsgötter an. Sie machen die Kanäle, damit das die Erde bedeckende Wasser abfließen kann, treiben allerlei Schabernack und befreien die Welt von den Ungeheuern: *Cooyoko*, der etwa dem *Yeitso* der Navaho entspricht, Bär und Monsterantilope. Die typisch südathapaskischen Felsenungeheuer fehlen also. Außerdem sind in der Mythe von der Tötung *Cooyokos* zwei Lieder in anderer Sprache eingeflochten, die nach Angabe der Hopi aus Navahowörtern bestehen sollen. Wir haben hier also einen südathapaskischen Einfluß auf den Zwillingenmythos eines jetzigen Pueblovolkes vor uns¹³⁵.

c) Die beiden Helden in Acoma (Keres)¹³⁶

Die Urmutter *Iatiku* — oder, nach anderer Version, ein vom „Sonnenjüngling“ magisch geschwängertes namenloses Mädchen — gebiert Zwillinge. Der ältere Knabe heißt *Masewi*, der jüngere *Oyoyewi*, also umgekehrt wie bei den Zuñi. Die Knaben wachsen schnell heran, sind sehr klein und nicht gerade schön. Mit dem Regenbogen gehen sie auf die Kaninchenjagd. Ihr Vater, die „Sonne“, wacht über sie und hilft ihnen immer. Er war es, der sie so schnell wachsen ließ. Als sie größer werden, fragen sie nach ihrem Vater. Die „Spinnenfrau“ gibt ihnen Auskunft, und ihr Knabe bringt sie in Spinnweben in das Haus von „Sonne“. Hier werden sie von den Schwestern der „Sonne“ entdeckt, die ihren Bruder auslachen, weil die beiden so miserabel aussehen. Um zu prüfen, ob sie wirklich seine Söhne sind, läßt sie der „Sonnenjüngling“ zu den Löwen bringen; diese spielen mit ihnen; dann zu den Wölfen, zu den Luchsen und schließlich in einen Raum mit Hummeln. Die Helden essen die Hummeln

¹³⁴ R. BUNZEL, Zuñi Ritual Poetry. BAE-AR 47, 1932, p. 668.

¹³⁵ VOTH, pp. 10 ff., 26 f., 81 f., 84 f., 86 ff., 89, 99, 102 ff.

¹³⁶ WHITE, 1932, pp. 142 ff.; STIRLING, pp. 92 ff.

mitsamt dem Honig auf. Zuletzt wirft sie der „Sonnenjüngling“ in eine Vertiefung mit glühender Kohle, aus der er seine Wärme zu holen pflegt. Aus diesem Loch kommen die Knaben als schöne, erwachsene Männer heraus. Sie gleichen ganz der „Sonne“. Dieses Hitzloch ist sicher das Schwitzbad. Die Tierteste entsprechen einigen Prüfungen, die die Helden der Quiché im Popol Vuh durchmachen müssen, sind also typisch mittelamerikanisch.

„Sonne“ lehrt die Jünglinge alle Kenntnisse und gibt ihnen den Kaninchenstab, mit dem sie auferwecken können, zudem Schmuck und Bemalung. Wir sehen, daß die Zwillinge jetzt Fruchtbarkeitssymbole erhalten und nicht Blitzwaffen wie bei den Südathapasken, den Hopi und den Zuñi. Auf Erden sind die beiden Heroen wiederum Führer des Volkes. Sie zeigen, wie man Gebetsstöcke macht und führen die Verehrung der Regenschmachergeister, der *Katcinas*, ein. Weil ein alter Mann über die Bewegungen der *Katcinas* auf der Plaza spottet, beschließen diese, das Volk zu töten, doch die Zwillinge verteidigen es. *Gamaïowish*, der Anführer der *Katcinas*, wird gefangengenommen und kastriert. Die *Katcinas* bekennen ihre Schuld und werden begnadigt. Diese ganze Episode ist leicht katholisch-christlich gefärbt, aber wohl kaum so stark, wie STIRLING meint, und nur in einzelnen Ausdrücken. Es wären die mittelalterlichen spanischen Mysterienspiele hier zum Vergleich heranzuziehen. Jedenfalls wird die ganze Szene zeremoniell an einem Fest aufgeführt, das die Zwillinge selbst eingeführt haben. Die Zwillinge erscheinen in Acoma stets mit den *Katcinas* (hier *Katsinas*) verbunden. Die andern Völker hassen sie, doch ihr eigenes Volk liebt sie. Sie helfen dem Volk auch gegen einige Riesen, doch erscheint dieses Motiv nur ganz nebenbei. Zum Schluß verschwinden sie mit ihrer Mutter auf die Spitze des Ostgipfels des Felsens von Acoma.

d) Kulturheroen von Cochiti (Keres)

Der Mythos von den Sonnenzwillingen ist hier zunächst ähnlich wie in Acoma¹³⁷. Danach aber werden die Zwillinge nicht nur Führer des Volkes, sondern auch noch Besieger der kinderfressenden Riesen. Sie bringen aber auch hier die Regenschmacherobjekte und die *Shiwanna*-Masken des *Katsina*-Kults. Zuletzt gehen sie nach *Shipap*, dem Emergenzpunkt, um dort *Uretsete*, eine der beiden Urmütter, zu behüten und nehmen daher oft Aufgaben dieser Indianermutter an: sie führen das Volk bei der Emergenz und verteilen das Land.

Neben den Zwillingen existieren aber noch andere Kulturheroen¹³⁸: der „Pfeil-“, der „Feuerhaken-“ und der „Maiskolbenknabe“. Diese drei sind eigentlich ein Held. Er ist ein armer Junge, den man auslacht, der aber doch seine Gegner in einer zeremoniellen Hirschjagd aussticht. Er hat auch Ärger mit seiner Frau, „Gelbkornmädchen“, das der Adler in die Himmel entführt. Der Mythos wird von allen drei Heroen erzählt; immer ist „Gelbkornmädchen“ die Gattin des Helden. Der Name „Feuerhakenknabe“ wird im Wechsel mit „Maiskolbenknabe“ gebraucht. Der „Maiskolbenknabe“ ist der Held, der vom erbosten *Heluta*, dem Vater der *Katsinas* und oft auch Heger der eingesperrten

¹³⁷ DUMAREST, pp. 216 ff., BENEDICT, pp. 210 ff.

¹³⁸ BENEDICT, pp. 214 ff.

Tiere, den Regen erbittet, den dieser zurückhält. Er sagt die Ankunft der Weißen und ihrer neuen Tiere voraus. Er prophezeit das Wetter, lehrt Kranke heilen, jagen, fischen und Krieg führen. Er ist also der eigentliche Kulturheros. Krankenheilung ist der Kern der Religion der Keres. In Cochiti besitzt er ein Heiligtum nahe bei dem der „Gelbkornfrau“, offenbar seiner Mutter oder Gattin.

e) Kulturheroen von Sia (Keres)

Kochinako, die „Gelbe Frau“, wird von „Sonne“ umfangen und gebiert in zwölf Tagen, in drei Vierer-Perioden, die Zwillinge *Ma-a-se-we* und *Uyuu-yewe*; beide wachsen sehr rasch heran. Ihre Großmutter ist „Spinnenfrau“. Sie suchen nach ihrem Vater, und die „Spinnenfrau“ führt sie hinauf. „Sonnes“ Frau wird zornig über ihre Ankunft. Sie werden ins Schwitzhaus gebracht und bleiben zu „Sonnes“ Erstaunen am Leben. Dann kommen, sie, wie üblich, in die Tierräume. Jetzt ist „Sonne“ sicher, daß die beiden seine Buben sind. Sie erhalten Pfeil und Bogen sowie drei Kaninchenstöcke von besonderer Zaubermacht. Sie töten den Wolf, den Monsteradler und ein Weib namens *Skoyo*, das die Buben kochen will. In ihrem Hause finden sie ein Loch und fallen hinunter in die Welt, wo die Sonne des Nachts ist. Dort finden sie in einem Dorfe Blitzwaffen. Damit besiegen sie die Monsterantilope¹³⁹. Das Finden der Waffen zeigt deutlich, daß wir hier eine südathapaskische Übernahme vor uns haben. Weil bei den Südathapasken das Wiederkäuermonstrum mit Blitzwaffen getötet wird, muß man die Zwillinge diese finden lassen, weil sie sie von Haus aus nicht haben. Der Donnermonstertöter der Athapasken aber hat sie von Natur aus. Endlich sind alle Riesengegner besiegt. Das Volk hat Ruhe. Auch hier werden die Zwillinge zum Schluß feindselig und verwandeln ein ganzes Dorf in Stein. Aus Furcht vor der Strafe gehen sie nicht mehr zur Mutter zurück, sondern über den Regenbogen zum Sonnenvater. Dieser weist ihnen als ihren „Ort“ den Krater in den Sandia-Bergen an. Noch kann man dort ihre kleinen Fußspuren erkennen.

f) Kulturheroen der Tewa

In den meisten Mythen der Tewa von Neu-Mexiko erscheinen als Hauptfiguren „Olivellablütenknabe“, der große Jäger, seine Frau „Gelbkorn- oder Weißkorn-Mädchen“, die eine Zauberin ist, sowie seine Mutter „Runzelige alte Maisfrau“ und der Vater „Gebetsstockgreis“. Ihr Büblein ist „Ahlknabe“. Dieser wächst in vier Tagen heran und richtet darauf dem Volke alles aufs beste ein:

That Awl Boy made everything nice in the pueblo for the poor people¹⁴⁰.

Er tötet ungeheure Massen von Kaninchen, mit denen er sehr oft verbunden ist. Er scheint also typisch lunare Züge zu tragen, welche durch die vier Tage des Wachstums und durch das mittelamerikanische Mondtier Kaninchen deutlich gekennzeichnet sind. Sein weiterer Name, „Aschenknabe“, weist ebenfalls auf den Mond hin.

¹³⁹ STEVENSON, 1894, pp. 43-53.

¹⁴⁰ PARSONS, 1926, p. 52.

In einer Mythe ist die Ahle ein bloßes Instrument des „Olivellablütenknaben“, das dieser aber als Jagdzauber benutzt und das sprechen kann ¹⁴¹.

Im Tod und Wiederaufstehen des „Gelbkornmädchens“ kommt ein typisches Element aller Vegetationsgottheiten zum Ausdruck ¹⁴². Oft werden auch mehrere Gelbkornmädchen aufgeführt ¹⁴³. Einmal versucht „Skelett“ *penit'a* mit zwei „Gelbkornmädchen“ zu schlafen; als diese ihn aber in seiner wahren Gestalt daliegen sehen, verlassen sie ihn schnellstens. Doch gebären die beiden je einen Buben, die „Aschenbuben“. „Dunkelstern“ (Morgenstern) nimmt sich ihrer an. Auf der Jagd in verbotenem Gebiet begegnen sie *Pineto sendo* „geiziger Greis“, der der Eigner großer Herden von Hirschen, Büffeln und Bergschafen ist. Sein Wächter ist „Krähe“. Dieser alte Mann verrät ihnen, daß sie die Kinder des „Skelettes“ sind. Sie aber offenbaren ihre übernatürliche Macht, besiegen den alten Herrn der Tiere und verteilen seine Herden in alle Richtungen ¹⁴⁴. Sie töten auch „Blitz“, der alljährlich das Opfer eines Knaben verlangt ¹⁴⁵. Trotz dieser guten Taten anerkennen sie die Indianer nicht als Stammesgenossen, weshalb sie sie mit Regen und Hagel bestrafen, den sie in den Bergen beim blauen und gelben *Oxuwah* holen, zu denen sie „Schmetterling“ führt ¹⁴⁶.

Oxuwah sind die Regenmachergeister, die *Katcina* ¹⁴⁷. In einer andern Mythe tötet „Aschenknabe“ auch das Zauberkaninchen. Hier ist „Runzelige alte Maisfrau“ seine Großmutter, die Mutter des „Olivellablütenknaben“ ¹⁴⁸.

Ganz deutlich ist der Zusammenhang in einer Mythe von Sta. Clara, wo „Gebetsstockgreis“, „Runzelkornweib“, „Gelbkornmädchen“ und „Olivellablütenknabe“ zusammenleben und „Gelbkornmädchen“ die „Aschenknaben“ als Zwillinge gebiert ¹⁴⁹. Sie werden hier auch „Feuerhakenkinder“ *Pate gee nye* genannt (wie der Held von Cochiti). Sie wachsen rasch heran und jagen eine Menge Kaninchen. In einer ähnlichen Mythe von San Ildefonso heißen die Buben *Towa'e* ¹⁵⁰.

In einer weiteren Santa Clara-Mythe erscheinen die „Aschenknaben“ als Kinder von „Sonne“ ¹⁵¹, obwohl „Olivellablütenknabe“ auch erwähnt wird. Die Zwillinge reisen zu „Sonne“ und rauchen aus dessen Pfeife. In dieser Erzählung heißen sie ebenfalls wieder *Towa'e* ¹⁵². So heißen auch die Anführer der Emergenz. Sie sind große Jäger und Spieler. Auch eine Mythe von Tesuque und S. Ildefonso braucht diesen Namen für die „Aschenknaben“: „Olivellablütenknabe“ ist nur der Oheim, und „Sonne“ der Vater der Kinder ¹⁵³. Zunächst wird nur ein Knabe geboren, man steckt diesen auf „Sonnes“ Geheiß unter eine Decke und schlägt darauf — da sind plötzlich unter der Decke zwei Knaben ¹⁵⁴. Sie werden durch „Sonnes“ Kraft ebenso groß wie die Sonne: der ältere wird „Sommersonne“, der jüngere „Wintersonne“ ¹⁵⁵.

¹⁴¹ ib., p. 58 f.

¹⁴³ ib., pp. 49, 76, 81 u. a. a. O.

¹⁴⁵ ib., p. 86.

¹⁴⁷ ib., p. 15.

¹⁴⁹ ib., p. 95.

¹⁵¹ ib., p. 99: Old Sun Man.

¹⁵³ ib., pp. 100, 97 f.

¹⁵⁴ ib., p. 101; vgl. den Mythos der Kiowa.

¹⁵⁵ ib., pp. 102 ff., 104 ff. (mit Varianten).

¹⁴² ib., p. 22 f.

¹⁴⁴ ib., pp. 81 ff.

¹⁴⁶ ib., p. 88 f.

¹⁴⁸ ib., p. 94.

¹⁵⁰ ib., p. 96 f.

¹⁵² ib., p. 98 f.

Im Emergenzmythus werden bis zu zwölf *Towa'e* gezählt¹⁵⁶. Der Name soll „kleines Volk“ bedeuten. Sie sind die Anführer der Emergenz wie auch die Zwillingsgötter bei den andern Puebloindianern. Nach dem Text des Emergenzmythus werden die *Towa'e* von den Menschen in der Unterwelt hergestellt. Sie sind also von Haus aus Fetische!¹⁵⁷

Die offenbar kleine Gestalt der *Towa'e* paßt auch zur Zwerggestalt der Zwillinge der Hopi und zu den kleinen Fußspuren der Helden von Sia. Beziehungen zu den Hopi finden sich im Vorkommen des Skelettjünglings in den Mythen beider Völker¹⁵⁸.

Bei den Tewa von Arizona in Hano heißen die Zwillinge *Ewele*, doch werden sie auch „Aschenknaben“, „Feuerhakenknaben“, „Feuermacherknaben“ (*Pategee*, *Potekeenu*) genannt wie bei den übrigen Tewa. Selbstverständlich lassen sich bei den Indianern von Hano ziemlich starke Hopieinflüsse erkennen. Der „Olivellablütenjüngling“ fehlt.

Bei den Tewa gibt es demzufolge nur die zweite Art Kulturhelden der Cochiti-Indianer. Zwillinge in der Art von *Maasewe* und *Uyuyewe* fehlen. Auch ist auffällig, daß diese Kulturhelden immer einen kollektiven Namen tragen. Sie sind nicht individuell ausgeprägt wie die Zwillinge der Südathapaskan. Ihr Vater ist „Sonne“, der sich auch hinter der Gestalt des „Olivellablütenknaben“ verbirgt; denn in Mittelamerika ist *Xochipilli*, der „Blumenprinz“ die ältere Gestalt des Sonnengottes. *Xochipilli* hat den weißen Schmetterling zu seinem Symbol, so daß sicher auch der Schmetterling, der die Tewa-Zwillinge zu den *Oxuwah* leitet, auf diesen Gott hindeutet. Die Mutter der Zwillinge ist bei den Tewa die „Maimutter“, und die Helden selbst stehen deutlich mit Mais-Fetischen im Zusammenhang.

g) Kulturhelden der Tiwa

Auch in Taos kennt man die gleichen Kulturhelden wie bei den Tewa. „Rotfarbiger Knabe“ oder „Verspotteter Maisknabe“, entspricht nach E.C. PARSONS durchaus dem „Maiskolbenknaben“ von Cochiti und ist „undoubtedly the familiar Pueblo War God figured as a kachina“¹⁵⁹.

In Taos kommen daneben aber auch die Kriegsgötter-Zwillinge vor. Ihr Name *Hayunu'* ist mit dem *Ahayuta* der Zuñi zu vergleichen. Sie heißen

¹⁵⁶ ib., p. 13.

¹⁵⁷ ib., p. 12. — Es ist in der amerikanistischen Literatur üblich, die *ettonne* der Zuñi, *mil* der Hopi usw. als „Fetische“ zu bezeichnen. Es handelt sich dabei um Schilfbündel, die in einheimische Baumwolle gepackt sind und Gegenstände enthalten, die entweder an sich heilig sind oder heilige Dinge symbolisieren, meist Körner, Mehl, Pollen und Türkise. Sie wurden aus der Unterwelt bei der Emergenz heraufgebracht und gehören den Priestern, den Priesterschaften und den Klanen. Sie erhalten Opfer und werden mit einem Ritual umgeben.

¹⁵⁸ Bei den Zuñi gibt es eine archaische Form für das Wort „Mais“, *to'wa*. Die Tiwa von Isleta machen Gebetsstöcke, die sie *mapôtowai* nennen. PARSONS übersetzt *mapô* „Maisähre mit Spelzen“, für *towai* gibt sie keine Übersetzung an, *to'ai* ist ein terminus technicus für „Gebetsstock“. Sollten hier die *Towa'e* der Tewa auftauchen? (PARSONS, 1932, p. 274.) Die Herstellung der *Towa'e* durch die Menschen in der Unterwelt zeigt ihren Zusammenhang mit einem Fetisch, der ziemlich sicher aus einer Maisähre bestand.

¹⁵⁹ PARSONS, 1936, p. 109.

Steinmänner, waren früher menschengestaltig und spenden Leben und Kraft. Man opfert ihnen an ihrem Schrein Truthahn- und Blauvogelfedern, die man zusammenbindet. Es ist sowohl an Zuñi-, wie vor allem an Jicarilla-Einfluß zu denken. Doch sagt E. C. PARSONS ausdrücklich, daß der eigentliche Kulturheros von Taos „Verspotteter Maisknabe“ ist. Die zusammengebundenen Federn und der gemeinsame Name *Hayunu'*, statt individueller Namen für jeden einzelnen, zeigen eine typische Bearbeitung der von den Athapasken oder Zuñi übernommenen Figuren durch die Pueblo religion.

Das Pueblo von Picuris ist stark christianisiert. Was von der Mythologie erhalten ist, zeigt Einflüsse der Tewa. So ist auch der Kulturheroenmythus fast ganz Tewa-Gut. Der Vater ist *Sengerepove-ena*, die Mutter „Weißkornfrau“, und die Familie wohnt im Tewa-Pueblo San Juan! „Sonne“ entführt „Weißkornmädchen“ in den Himmel, „*Sengere*-Blütenknabe“ wird im Kampf um sie enthauptet, und der Morgenstern spielt mit dem losgetrennten Kopf *shinny*. Die Zwillinge besiegen ihn aber beim *shinny*-Spielen, wie in der Mythe der Quiché-Maya, und reisen mit der ganzen Familie auf dem Adler wieder zur Erde zurück. Nach fünf Tagen wächst der Kopf wieder an den Rumpf, und „*Sengere*-Blütenknabe“ ist wieder lebendig ¹⁶⁰.

In Isleta ist die Mythe von den Zwillingen in allen Teilen mit derjenigen des benachbarten Acoma identisch. Doch begegnet uns in der Mythologie von Isleta auch eine Gestalt, die mit dem eigentlichen Tewa-Tiwa-Kulturheros gleichzusetzen ist: *Nashön'uchu*. Dieser hat einen Stoßstock mit Zickzackmarken darauf, aus welchem der Blitz kommt. Als Sohn von „Sonne“ nimmt er dem „Sonnenvater“ gelegentlich die Arbeit ab. Das „blaue“ und das „gelbe Maismädchen“ wollen ihn heiraten. Sie veranlassen, daß der Blitzstab einmal zu ihnen fliegt und nehmen ihn an sich. Der Junge sucht seinen Stock und kommt zu ihnen. Dieser Sonnensohn ist natürlich wiederum der „Maiskolben-“ und „Stabknabe“ der Tewa, Tiwa und der Cochitiindianer, der typische Pueblo-kulturheros.

Sein Sonnencharakter kommt auch in der roten Farbe zur Geltung, die die beiden Sonnensöhne haben, die „Sonne“ als „rote Sterne“ neben sich stellt. In anderm Zusammenhang sind die beiden allerdings der Regenbogen und der (Sonnen-)Hof ¹⁶¹. Die gleiche Vorstellung findet sich auch in Taos ¹⁶². Die plötzliche Verdoppelung des einen Sonnensohnes ist für den „Maiskolbenknaben“ typisch.

Rote Farbe trägt auch der mittelamerikanische „Maiskolbenknabe“, wie wir sehen werden.

k) Die Kiowa

Die Kiowa in West-Oklahoma zählen zu den Prärieindianern. Ihre Sprache ist aber mit derjenigen der Tewa-Tiwa-Towa (der „Tano“) verwandt, und bei ihnen wohnt auch der etwa dreihundert Seelen starke Südathapaskenstamm der Nadiisha-Dena oder (fälschlich so genannten) Kiowa-Apachen.

¹⁶⁰ HARRINGTON, pp. 312-323.

¹⁶¹ PARSONS, 1932, pp. 342, 368 ff., 402.

¹⁶² PARSONS, 1936, p. 108.

Ihre Mythologie erzählt ¹⁶³, daß die ersten Menschen aus einem hohlen Baum, einem Pappelstamm, hervorkamen.

Kulturheros ist „Sonnenknabe“. Seine Mutter ist ein namenloses Mädchen. Dieses kommt zu einem Baum, der in den Himmel wächst (Weltenbaummotiv), da sie einem Stachelschwein nachklettert, das auf einem seiner Äste sitzt. Im Himmel wird das Stachelschwein zum „Sonnensohn“. Sie heiraten und bekommen einen Knaben, den „Sonnenknaben“. Trotz des Verbotes ihres Gatten zieht die junge Frau eine Pflanze (*Psoralea esculenta*) aus, deren Spitze von einem Büffel abgefressen war, und sieht durch das Loch weit unten die Erde, die sie schon vergessen hatte. Voll Sehnsucht flieht sie mit ihrem Knaben dorthin. Der Gatte aber tötet sie noch im Fallen. „Spinnenfrau“ rettet jedoch den Knaben und zieht ihn auf. Eines Tages spielt der Knabe mit einem Spielrad, das auf ihn fällt und ihn entzweischlägt: so entstehen zwei Knaben, die nun auf Erden die Ungeheuer töten. Am Schluß verschwindet einer der beiden in einem See, der andere verwandelt sich in den *â'dalbeàhya*, ein großes Stammesheiligtum der Kiowa.

Die aus dem Himmel fallende Frau erinnert an das gleiche Thema bei den Irokesen, der in den Himmel wachsende Baum an eine Mythe der Yavapai. Daß die Kiowa eigentlich nur einen Heros haben, ist deutlich, sonst hätten sie sicher zwei Fetische. Die Spaltung des einen in zwei erinnert allerdings an die Tewamythe vom Entzweischlagen des einen Helden in zwei unter der Decke. Das Motiv von der Tötung der Ungeheuer beruht sicher auf athapaskischem Einfluß.

i) Stab- oder Maiskolbenknaben, die eigentlichen Pueblozwillinge

Bei unserem Überblick über die Kulturhelden der Puebloindianer stießen wir bei den Pueblovölkern, die im allgemeinen die ältere Pueblokultur besser bewahrt haben, auf die Gestalt des „Stab-“ oder „Maiskolbenknaben“. Er wird auch „Aschenknabe“, „Feuerhakenknabe“, „Ahlknabe“, „Pfeilknabe“, „Verspotteter Maisknabe“, „Rotfarbiger Knabe“ und ähnlich genannt. In vielen Mythen ist nur von einem Knaben die Rede, in andern sind es zwei und in weiteren mehrere Knaben. Doch auch dann, wenn es mehrere Knaben sind, gebraucht man keine individuellen Namen für die verschiedenen Knaben, sondern einen Kollektivausdruck für alle.

Der Zwillingsgedanke ist bei dieser Figur wohl verständlich, wenn wir erkennen, daß auch Mondmythologie hineinspielt: der Mond wird in zwei Halbmonde zerschlagen. Die „Aschenknaben“ bemalen sich das Gesicht mit Asche ¹⁶⁴, sie erhalten also die aschgraue Farbe des Mondes. Sie haben viel mit der Jagd auf das Kaninchen zu tun, welches in Mittelamerika das Mondtier ist, das einer der Götter dem werdenden Mond ins Gesicht warf ¹⁶⁵.

Ganz klar ist die Mondmythologie in der den Tewa entlehnten Kindergeschichte des Pueblos Picuris: die Sonne hat „Sengere-Blütenknaben“ niedergeschlagen, ihm den Kopf abgetrennt und zum Himmel hinauf genommen —

¹⁶³ MOONEY, pp. 152, 238 f.

¹⁶⁴ PARSONS, 1926, p. 89 (cf. p. 91).

¹⁶⁵ SCHULTZE JENA, 1950, pp. 35 f., 41, 62; cf. 384.

der alte Vollmond ist vernichtet. Doch jetzt sind die beiden Halbmonde da: die Zwillinge. Der Morgenstern spielt mit dem Mondkopf *shinny*. Er gehört auch zu denen, die den Mond vertreiben. Wenn er aber aufsteigt, ist der Mond noch da. Nachdem die beiden Knaben ihn besiegt haben, kann auch der alte Vollmond wieder neu zum Leben erwachen, und mit dem Vollmond lebt auch „Gelbkornfrau“ (der Mais) wieder auf. Mond und Pflanzenbau gehören zusammen¹⁶⁶.

In den „Maiskolbenknaben“ der Puebloindianer haben wir Parallelgestalten zum *Cinteotl* der Azteken Mexikos; *Cinteotl* war nicht bloß eine Göttergestalt, sondern wurde mit ganz realen Maiskolben gleichgesetzt. SAHAGÚN sagt bei der Beschreibung eines Festes: *no cinteotl motocayotiaya* d. h. „*Cinteotl* werden diese Maiskolben genannt“¹⁶⁷. Auch da sind es mehrere Kolben, und *Cinteotl* ist offenbar vervielfacht: je sieben zusammengebundene Maiskolben heißen im Kult *Cinteotl*. *Centeotl* oder *Cinteotl* gilt als Sohn der Erdgöttin *Tlazolteotl* — also der großen Göttin Mittelamerikas — und als Bruder *Xochiquetzals* (der „Türkisrockfrau“), einer weiblichen Parallele zum Blumenprinzen *Xochipilli* mit seinem sexuellen Schabernack und seiner Spieleidenschaft. Ursprünglich wurde *Cinteotl* mit grünen und gelben Farben dargestellt, nahm dann aber später auch andere Farben an, so vor allem das Rot der Maisgöttin *Chicomecouatl* „Sieben Schlangen“, die mit ihm am gleichen Feste der Azteken verehrt wurde. Der roten Farbe sind wir auch bei den Pueblobenennungen des Heros begegnet. Die Mutter des Knaben, *Tlazolteotl*, ist bekanntlich die „Maismutter“ und der „Maiskolbenknabe“ also in Mittelamerika Sohn der „Maisfrau“. Bei den Puebloindianern ist meist „Gelbkornmädchen“, seltener „Weißkornmädchen“ seine Mutter, und diese „Maismädchen“ sind Formen der großen mittelamerikanischen „Maismutter“. Der „Maiskolbenknabe“ ist demnach ein uralter mesoamerikanischer Heros. Seine Geburt aus dem See ist Vorform der Emergenz des Menschengeschlechts aus der Unterwelt, wobei das Rohr als Leiter dient. Rohr und Maiskolben können auch phallisch aufgefaßt werden.

Alle Elemente des Maiskolbenknabenkomplexes bei den Puebloindianern passen zum zentralamerikanischen *Cinteotl*: Die Abkunft von der Maisgöttin, der Sonnenvater, der Zusammenhang mit den Regengöttern, Verbindung mit einem Fetisch, Sterben und Wiederaufstehen, die kleine Gestalt, die Ver-spottung. So sind die eigentlichen Pueblokulturoeroen Parallelen zum mittelamerikanischen Maiskolbenknaben *Cinteotl*.

Die Besiegung von Ungeheuern, wie sie heute einige Pueblövölker — aber nicht die konservativen Tewa-Tiwa! — haben, gehört nicht zum ursprünglichen Bestand der Pueblomythologie. Bei den Hopi erweisen sich die betreffenden Mythen schon durch die eingestreuten Navaho-Worte als Athapaskengut. In Cochiti sind die („athapaskischen“) Zwillinge klar von den andern, eigentlichen Kulturoeroen des Dorfes geschieden. Es wird also deutlich empfunden, daß die Ungeheuertöter nicht zum alten Bestand der Religion mit dem „Maiskolbenknaben“ gehören. Bei den Zuñi sind die Namen der

¹⁶⁶ HARRINGTON, pp. 312-323; vgl. die Mythe von Muschelhut (Mond), der Mais- und Bohnensamen gibt — nicht Muscheln! ib., pp. 345-347.

¹⁶⁷ SELER - SAHAGÚN, p. 87.

Kriegsgötter zweifach, also eigentlich unsicher. Das zweite Kriegsgötterpaar ist von den Keres übernommen, deshalb kann man vermuten, daß auch das erste nicht echtes Zuñi-Gut ist. Auch wenn die Kriegsgötter und Emergenzhelden, die Volksanführer und „Maiskolbenknaben“ oft vermengt werden, so werden doch nirgends bei den Puebloindianern solch individuelle Gestalten geschaffen wie bei den Südathapasken („Wasserkind“ und „Monstertöter“). Immer tragen die Zwillinge einen Kollektivnamen, sind also ziemlich individualitätslos.

k) Pueblozwillinge und Südathapaskenzwillinge

Bei den Südathapasken ist das Töten der Ungeheuer das Kernstück des ganzen Mythos von den Kulturhelden. Die Ungeheuer sind individuelle Gestalten und tragen bestimmte Züge und Namen, die sich im Norden und Süden gleichen. Die Zwillinge kommen nicht auf die Welt, um die Menschen aus der Unterwelt ans Tageslicht zu führen und ihnen zu helfen, den Mittelpunkt der Erde zu finden, sondern sie werden geboren, um die Welt von den bösen Mächten zu befreien.

Bei den Puebloindianern fehlt dagegen anfänglich im Zyklus der Kulturhelden das Töten der Ungeheuer. Die Helden sind innerhalb ihrer Religion auch nicht von so eminenter Wichtigkeit wie diejenigen der Südathapasken in deren Religion. Die Kulturhelden haben bei den Puebloindianern außerdem einen klar erkennbaren Zusammenhang mit bestimmten Fetischen; bei den Südathapasken bleiben sie stets erhaben über eine solche Materialisation.

Beachten wir auch noch die Namen:

Die Namen der Kulturhelden der Puebloindianer weisen auf den Mais oder auf den Mond. Bei den Südathapasken aber hat einer der Helden ausdrücklich den Namen „Monstertöter“, so daß auch hierin klar zum Ausdruck kommt, daß das Ungeheuertöten seine entscheidende Aufgabe ist und daher das Vernichten der Ungeheuer zum Thema der südathapaskischen Kulturhelden gehört und nicht zu dem der Puebloindianer.

Daß später die Helden der Puebloindianer, die Anführer bei der Emergenz, auch zu Kriegsgöttern wurden, ist nicht schwer zu verstehen: die Auseinandersetzung mit den Athapasken verlangte solche, weil die Navaho und Apachen in ihren Helden Kriegshelden besaßen. Die Anführer bei der Emergenz boten sich von selber für dieses Bedürfnis an.

Von den Azteken ist uns kein Zwillingenmythos überliefert. Dagegen haben bekanntlich die Quiché-Maya im Popol Vuh Zwillinge. Doch sind diese ganz anderer Art als diejenigen der Südathapasken. Ähnlich ist nur die Abkunft von der Sonne, die Prüfungen im „Haus der Dolchmesser“, im „Haus der Kälte“, im „Haus der Jaguare“, im „Haus des Feuers“ und im „Haus der Fledermäuse“, wobei dann der eine (*Hunahpu*) stirbt. Auch stellen die beiden Zwillinge wohl Sonne und Mond dar (einer stirbt). Vom Ungeheuertöten ist nirgends die Rede. Die Mayazwillinge konnten nie Vorbilder werden für die Entstehung von „Monstertöter“ und „Wasserkind“ bei den Südathapasken. Einzig die Herkunft von der Sonne und die Prüfungen der Helden können südliche Elemente im großen Mythos der Südathapasken sein.

So sind denn die Zwillinge der südlichen Ackerbauer, auf die die Südathapasken beim Eintreffen in Neu-Mexiko und Arizona stießen, ganz anderer Natur gewesen als ihre Helden „Monstertöter“ und „Wasserkind“. Bei ihnen waren die beiden das Herz der Religion, ihre Taten waren die Heilstatsache. Bei den Puebloindianern haben sie eigentlich nichts Originelles zu tun: sie leiten die Emergenz — das könnten auch andere Führer tun, und es ist ganz ungefährlich; sie bringen die Regenmacherrequisiten und andere kultische Institutionen, was sie bloß zu religiösen Organisatoren oder Religionsstiftern, nicht aber zu Göttern machen kann. Deshalb sind die Pueblozwillinge auch nicht so sehr mit dem Lebenslauf des einzelnen Indianers verbunden wie die Heroen der Südathapasken und deren Mutter (Mädchenpubertätsfeier).

Die Lebendigkeit des großen Südathapaskenmythus wird aber erst noch auf die Zwillingenmythe der Puebloindianer eingewirkt und zu ihrer Ausgestaltung beigetragen haben. So stimme ich denn voll und ganz mit dem auf der Untersuchung der Ritualmythen der Navaho basierenden Urteil KATHERINE SPENCERS überein, welche sagt:

Although it is assumed that hero tales have a basis in certain universal psychological characteristics of mankind, it is of interest that important connections of these Navaho hero tales seem to extend to plains Indian folklore and to the northwestern part of North America rather than to the Pueblos¹⁶⁸.

Die echten Pueblo-Kulturheroen sind deshalb die „Maiskolben-“ oder „Stab-“, „Aschen-“ und „Pfeilknaben“. Die Zwillingskriegsgötter der Zuñi, Keres und Hopi sind aus Veränderungen älterer Kulturheroen durch athapaskischen Einfluß zu erklären. Typischerweise kennen sie die Tewa-Tiwa meistens nicht. Die alten Züge der „Maiskolbenknaben“ blicken aber noch in Einzelheiten bei den jüngeren Pueblovölkern durch. Sie sind das alte mittelamerikanische Erbe.

Der große Mythus der Südathapasken wird seine spezifische Ausgestaltung zu einer Zeit erfahren haben, da die Südathapasken schon genug Beziehungen zum südlichen, alten Pueblogebiet hatten, um die Herkunft der Zwillinge von der Sonne und die Prüfung der Zwillinge bei ihrer Himmelsreise zu übernehmen und auch einige wichtige Züge der großen Göttin neu zu konzipieren. Doch konnten sie noch keine Beziehungen zum Mais und zur typischen südlichen Maismutter haben, da die große Göttin bei den Apachen (nicht aber bei den Navaho, die hier mehr südliches Gut übernommen haben) noch nicht die Maismutter ist. Der Mais spielt im großen Südathapaskenmythus noch keine Rolle.

Alle diese Umstände waren für die Südathapasken vorhanden, als sie in Colorado weilten. Hier wurden offenbar die subarktischen mythologischen Themata zu einem großen Zyklus ausgearbeitet.

¹⁶⁸ SPENCER, p. 20.

6. Der Sonnenvater

Der Sonnengott heißt bei den Navaho *Djòxon'ài*. Er ist der Träger der Sonnenscheibe. Im Emergenzmythus gibt es einen Bericht über die Erschaffung der Sonne aus heißgemachtem Türkis und des Mondes aus einer weißen Muschel. Parallel zum Sonnenträger gibt es einen Mondträger *Kléhanoai* oder *Tléhanoai*. Er gilt als weißfarben. Die Beziehungen zur „Weißmuschelfrau“ werden allerdings von den Navaho nicht gesehen, obwohl sie den Mond im Emergenzmythus aus dem „Weißmuschelmädchen“ entstehen lassen¹⁶⁹. Der Sonnenträger entsteht aus dem „Türkisknaben“ und ist türkisfarben. In der Maskendarstellung unterscheidet sich aber „Sonne“ nicht von den gewöhnlichen *Ye-baka*-Masken¹⁷⁰.

Der Sonnengott ist es, der die übernatürlichen Geburten verursacht. Er erscheint als der große Liebhaber. Er tritt als schöner junger Mann auf oder auch bloß als Sonnenstrahl, und hat deutliche Beziehungen zum Spieler- und Verführerhelden *Begotcidi* der Ritualmythen. In den Berichten über die Himmelsreisen erscheint der Sonnengott allerdings verheiratet mit einer „eifersüchtigen Frau“, vor der er seine übernatürlich erzeugten Kinder verbergen muß. Die Geschichten von den Prüfungen, die „Sonne“ den übernatürlich erzeugten Kindern auferlegt, gehören ebenfalls zum festen Bestand der Himmelsreisen. Im Himmel bewohnt „Sonne“ ein bewachtes Haus, und zu „seinen“ üblichen Effekten gehört die blaue Tabakspfeife. „Sonnes“ Frau im Himmel wird mit „Morgenrötefrau“ (vgl. die „Morgenfrau“ der Nordathapasken!) oder „Weißmuschelfrau“ identifiziert. Seine Frau auf Erden ist „Wechselfrau“. Alle diese weiblichen Figuren sind letztlich identisch.

Obwohl der Sonnengott in der Mythologie als Vater der Zwillinge eine ansehnliche Rolle spielt, tritt er doch im Kult gegenüber den Zwillingen und *Estsanatlehi* ganz zurück. Das zeigt schon der Gebrauch einer gewöhnlichen Maske in den Aufführungen. Verehrt wird er nur als Schöpfer der großen Jagdtiere¹⁷¹.

Ähnlich ist die Stellung der Sonne bei den Apachen.

Bei den Puebloindianern dagegen spielt der Sonnengott eine erheblich größere Rolle. Bei den Keres, bei den Hopi und bei den Zuñi ist der Sonnengott ebenfalls Träger des Sonnenschildes¹⁷². Die Zuñi glauben, wie die Navaho, daß dieser Schild aus brennendem Kristall bestehe. Bei den Keres wird „Sonne“ von den „Urmüttern“ erschaffen¹⁷³. Bei den Zuñi wiederum hat der Sonnengott Beziehungen zum Gott der Musik, der Blumen und des Liebeslebens *Pa'yatámu-Newekwe*, wie der Sonnenträger der Navaho zu *Begotcidi*, dem Liebeshelden¹⁷⁴.

¹⁶⁹ REICHARD, p. 451 ; MATTHEWS, 1902, p. 30 f.

¹⁷⁰ HORNER, p. 173.

¹⁷¹ MATTHEWS, 1902, p. 30.

¹⁷² FEWKES, p. 114 ; STEVENSON, 1904, p. 24 ; DUMAREST, p. 209 ; HORNER, p. 178.

¹⁷³ STEVENSON, 1894, p. 29.

¹⁷⁴ *Begotcidi* ist der große Spieler und Frauenverführer der Navaho. Er heißt auch „Großer Spieler“ und „Weißschmetterling“. Einige Apachenstämme haben eine identische Figur in ihrem *Golilisi* oder *Ngo'ilbihi*. Er hängt mit dem mittelamerikanischen Spiel-, Lust- und Blumengott zusammen, der bei den Azteken in den beiden Göttern *Xochipilli*

Die Keres nennen ihren Sonnenträger *Payatyama*. Das ist wiederum der Name des Liebesgottes.

Bei allen Puebloindianern ist der Sonnengott (verbunden mit *Pa'yatāmu*) der Vater der Kulturheroen. In Taos ist der Sonnengott auch Jagdglückspender. Die Jäger beten zu ihm, und seinen Söhnen gibt er Jagdmedizin¹⁷⁵. Bei den Acoma-Indianern wird er bei der Kaninchenjagd angerufen¹⁷⁶. Auch dieses Element finden wir beim Sonnengott der Navaho.

Die wesentlichen Züge des Sonnengottes der Südathapasken stammen also von den Puebloindianern. Nicht übernommen haben diese die Vorstellung, daß die Sonnenzwillinge als erster und zweiter Krieger der Sonne vom Sonnenvater als Morgen- und Abendstern an den Himmel gesetzt werden, die allen Puebloindianern geläufig zu sein scheint¹⁷⁷. Morgen- und Abendsterngott sind vielleicht bei den Navaho *Xactceltihi* und *Xactceogan*.

Abschluß

Die Südathapasken haben ihr altes Athapaskenerbe in der Mythologie keineswegs ganz aufgegeben. Das Zentrum ihrer Mythologie, der große Mythos von den Zwillingsheroen, die die Ungeheuer töten, ist vielmehr zum wesentlichen Teil altes athapaskisches Gut. Hier haben sogar einige Pueblovölker Motive von den Südathapasken übernommen.

Von alters her kannten die Athapasken die Zwei-Brüder-Mythen, nach denen einer der Brüder Ungeheuer tötet. Der eine hat Beziehungen zum Donner, der andere zum Mond. Der „Mondknabe“ („Mooskind“, „Großer Wanderer“, „Einbaumfahrer“) ist zugleich auch der Herr der Karibu und der Jagd. Mit ihm ist das größte Fest der Nordathapasken verbunden. Die Gestalt der „großen Göttin“ war ebenfalls schon altathapaskisch als „Unsichtbare Frau“ oder „Frau, um die man streitet“, Urmutter der Indianer und oft auch Mutter der Kulturheroen.

Schon bei den südlicheren Nordathapasken sind einige Ungeheuergeschichten stereotyp immer in der gleichen Reihenfolge nacheinandergestellt. Dies ist der Ansatz zum großen Monsterkatalog der Navaho. Dieser mag in der Zeit entstanden sein, als die Südathapasken in Colorado weilten. Damals mögen sich auch Einflüsse vom Plateau und von der Nordwestküste bemerkbar gemacht haben, die zu einer besonderen Herausarbeitung der Felsen-Ungeheuer führten. Hier wird besonders der Vergleich mit den pazifischen Dene

(Blumenprinz) und *Macuilxochitl* (Fünf Blume) verkörpert ist. Besonders klar tritt die Beziehung zum weißen Schmetterlingsgott der Zapoteken hervor. Dieser Gott ist eine ältere Form des mittelamerikanischen Sonnengottes. Auch *Cinteotl*, der aztekische Maiskolbenknabe, hat viele Züge dieses Blumenprinzen. Mit *Begotcidi* ist der Maiskolbenstab-Held der Puebloindianer auch in die südathapaskische Mythologie hineingekommen. Daß *Begotcidi* eigenständig neben den Zwillingsheroen steht, zeigt aber auch deutlich, daß diese mit dem echten Pueblohelden nichts zu tun haben.

¹⁷⁵ PARSONS, 1936, p. 108.

¹⁷⁶ WHITE, 1932, p. 64.

¹⁷⁷ STEVENSON, 1904, p. 26 f.; DUMAREST, p. 22; PARSONS, 1936, p. 108; 1926, pp. 100 ff.

aktuell, weil diese vermutlich die Plateau-Zeit noch zum Teil mitmachten, nicht aber die Südwanderung der Südathapasken. Die Beziehungen des Mond-Kulturheros zu den Karibu fällt dahin. Die Karibu werden teilweise durch die Hirsche ersetzt, die in der Religion der Süd- und Westathapasken eine erhebliche Rolle spielen, wie auch die Auffassung der Erde als ein Hirschfell bei den Kato und Navaho zeigt. Die zwei Brüder werden zu einem Paar — „Donner“ und „Mond“ im Westen, „Monstertöter“ und „Wasserkind“ im Süden — herausgearbeitet. Vom Süden her wurde die mittelamerikanische Kosmologie mit der Auffassung vom Erdmittelpunkt übernommen, welche auch bei den südlichen Nordathapasken Eingang fand.

Zu einem späteren Zeitpunkt, aber immer noch in Colorado, wurden die Südathapasken stärker von der Pueblo-Mythologie beeinflußt: Der altsüdwestliche Sonnengott wird übernommen und Vater der beiden Brüder, die nun meist Zwillinge sind. Die große Göttin wird zur Geliebten des Sonnengottes. Doch bleibt „Monstertöter“ gelegentlich noch ihr Gemahl. Die große Göttin wird als „Weißmuschel-“ und „Wechselfrau“ ausgestaltet und mit dem Türkis verbunden. Man ruft „Großkopf-Wasserkind“ von den Bergen mitsamt den farbigen Geistern für gute Jagd und zur Heilung von Kranken an. Die Kulturhéroen der Puebloindianer, die „Aschenknaben“, treten als „Aschengeister“ in den Zeremonien der pazifischen Dene wie der Südathapasken auf.

Den noch späteren spezifischen Südwesteinfluß haben dann hauptsächlich die Navaho erfahren, von den Apachen am meisten noch die Jicarilla-Apachen. Dieser Einfluß brachte den Emergenzmythus, die ausgesprochene mittelamerikanische Kosmologie, Sandgemälde und Pollenstreuung und vieles andere. Im großen Kulturhéroenmythus brachte er die Beziehungen der großen Göttin zum Mais.

Mit dieser Darstellung ist nachgewiesen, daß der große Zwillingsmythus autochthon athapaskisch ist und daß die bei den Pueblo-Indianern vorkommenden Zwillings- und Einzelhéroen im wesentlichen — sofern es nicht Übernahmen von den Südathapasken sind — die typischen „Maiskolben-“ und „Stab-Knaben“ der südlichen Ackerbauvölker sind.

Abkürzungen und Literatur

AA	American Anthropologist
AAAM	American Anthropological Association Memoirs
AES-P	American Ethnological Society, Publications
AMNH	American Museum of Natural History —
-AP	Anthropological Papers
-B	Bulletins
-M	Memoirs
BAE	Bureau of American Ethnology
-B, -Bull.	Bulletins
-AR	Annual Reports
JAFL	Journal of American Folklore
MAFLS	Memoirs of the American Folklore Society
UCP	University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology
YU	Yale University Publications in Anthropology

BENEDICT RUTH

1931 : Tales of the Cochiti Indians. BAE-B 98.

BOAS FRANZ

1897 : Northern Elements in the Mythology of the Navaho. AA 10, pp. 371-376.

1916 : Tsimshian Mythology. BAE-AR 31.

BUNZEL RUTH

1932 : Zufii Origin Myths. BAE-AR 47.

DRUCKER PH.

1937 : The Tolowa and their South West Oregon Kin. UCP 36.

DUMAREST N.

1919 : Notes on Cochiti, New Mexico. AAAM 6.

FEWKES J. W.

1894 : The Snake Ceremonial at Walpi. Journal of American Ethnology and Archaeology 4.

FLETCHER A. C. and LA FLESCHE FR.

1911 : The Omaha Tribe. BAE-AR 27.

GODDARD P. E.

1911 : Jicarilla Apache Texts. AMNH-AP 8.

1912 : Chipewyan Texts. AMNH-AP 10.

1916 : The Beaver Indians. AMNH-AP 10.

1917 : Beaver Texts. AMNH-AP 10.

1918 : Myths and Tales of the San Carlos Apache. AMNH-AP 24.

1919 : Myths and Tales from the White Mountains Apache. AMNH-AP 24.

1933 : Navajo Texts. AMNH-AP 34.

HARRINGTON J. P.

1928 : Picuris Children's Stories with Texts and Songs. BAE-AR 43.

HATT GUDMUND

1951 : The Corn Mother in America and Indonesia. Anthropos 46, pp. 853-914.

HOFFMAN W. J.

1891 : The Midewiwin or Grand Medicine Society of the Ojibwa. BAE-AR 7.

HORNER EVA M.

1931 : Masked Gods of the Navajo and their Occurrence among the Pueblo and Apache. Univ. of Chicago. Microfilm.

JENNESS D.

1943 : The Carrier Indians of the Bulkey River. BAE-Bull. 133, pp. 469 ff.

KLUCKHOHN C. and SPENCER KATH.

1940 : A Bibliography of the Navaho Indians. New York.

KRICKEBERG W.

1928 : Märchen der Azteken, Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena.

1956 : Altmexikanische Kulturen. Berlin.

LEIGHTON DOROTHEA and KLUCKHOHN C.

1947 : Children of the People. Cambridge/Mass.

LOEB E. M.

1932 : The Western Kuksu Cult. UCP 33.

LOWIE R. H.

1908 : The Test-Theme in North American Mythology. JAFL 21, pp. 97 ff.

1912 : Chipewyan Tales. AMNH-AP 10.

MATTHEWS WASH.

1897 : Navaho Legends. American Folklore Society Memoirs 5.

1902 : The Night Chant. AMNH-M 6.

MOONEY JAMES

1898 : Calendar History of the Kiowa Indians. BAE-AR 17, Part I.

MORLEY SYLV. GR.

1946 (1958) : The Ancient Maya. Stanford/Calif. 3. Aufl. Neudruck 1958.

O'BRYAN AILEEN

1956 : The Diné. Origin Myths of the Navaho Indians. BAE-B 163.

OPLER E. M.

1936 : A Summary of Jicarilla Apache Culture. AA 38, pp. 202-223.

1938 : Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians. MAFLS 31.

1940 : Myths and Legends of the Chiricahua Apache Indians. MAFLS 36.

1941 : An Apache Life Way. Chicago.

OSGOOD CORNELIUS

1933 : The Ethnography of the Great Bear Lake Indians. Nat. Mus. of Canada, Annual Report for 1931, pp. 31-97.

1936 : Contributions to the Ethnography of the Kutchin. YU 14.

1937 : The Ethnography of the Tanaina. YU 16.

PARSONS E. C.

1926 : Tewa Tales. MAFLS 19.

1932 : Isleta, New Mexico. BAE-AR 47.

1936 : Taos Pueblo. Menasha/Wisc.

PETITOT EM.

1886 : Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest. Paris.

REAGAN A. O.

1924 : The Jemez Indians. El Palacio 16, 11.

REICHARD GLADYS A.

1950 : Navaho Religion: a Study of Symbolism. 2 vols. Bollingen Series. New York.

SAPIR EDW. and HOIJER H.

1942 : Navaho Texts. Iowa City.

SCHULTZE JENA, LEONH.

1944 : Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Stuttgart.

1950 : Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's. Stuttgart.

SELER ED.

1927 : Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun. Stuttgart.

SPENCER KATH.

1957 : Mythology and Values. An Analysis of Navaho Chantway Myths. MAFLS 48.

STEVENSON M. C.

1894 : The Sia. BAE-AR 11.

1904 : The Zuñi-Indians. BAE-AR 23.

STIRLING M. W.

1942 : Origin Myth of Acoma and other Records. BAE-B 135.

THOMPSON J. E.

1934 : La Civilisation Aztèque. Paris.

1958 : Grandeur et Décadence de la Civilisation Maya. Paris.

VOTH H. R.

1905 : Traditions of the Hopi. Chicago.

VAILLANT G. C.

1951 : Les Aztèques du Mexique. Paris.

WHITE L. A.

1932 : The Acoma Indians. BAE-AR 47.

1943 : New Material from Acoma. BAE-B 136.

WYMAN LELAND, OAKES MAUD and HAILE BERARD

1957 : Beautyway, a Navaho Ceremonial. New York.

Cousin Marriage Among the Riang

By BHABANANDA MUKHERJEE

Introduction

The Riang, a tribe of Tripura (North-East India) numbered 38,556 in 1951. Round about the 15th century they migrated from the Shan States of Burma to Tripura, through the Chittagong Hill Tracts (now in Pakistan). They once depended on hunting and gathering and now live upon shifting and plough cultivation. They are patrilineal in descent, succession and residence. A section (2.2 %) of the tribe was studied in the East Bogapha area of Belonia Division, where 132 Riang families have been living in a few scattered hamlets.

The Riang follow two principles in marriage, viz., *halakcham* and *halakchaya*. *Halakcham* envisages the proper relationship in which marriages can take place between persons of the same generation, with the exception of one's own brother and sister. *Halakchaya* envisages the forbidden relationship in which persons of the different generations are involved in marriage. But normally no such marriage can take place. Similarly, they follow two principles, *sandai*¹ and *hokchu*², in the alignment of relatives. Formerly, the *sandai* of the same generation were only in the *halakcham* relationship and as such the children of two male siblings could marry, whereas the cross-cousins and the children of two female siblings stood in the *halakchaya* relationship and, therefore, marriage between them could not take place. But both the above principles of marriage and kinship are now undergoing changes and cousin marriage of all types is taking place. The Riang have developed a segmented clan system and rules of clan endogamy and exogamy, probably during their transition from a nomadic life based on hunting and gathering to an agricultural form of life over a period of a few centuries.

The contentions of this paper are that the Riang had family endogamy, and marriage between the children of two male siblings was the original practice based on their particular notion of kinship.

¹ The term *sandai* includes one's father's father, his brothers and their children ; one's father, his brothers and their children, sons and grandsons, etc.

² The term *hokchu* comprises one's mother's father, mother, her sisters and brothers, her sister's husband ; one's father's sister and her husband ; the children of one's mother's brother, and father's sister, etc.

The Facts

Frequency of cousin marriage. — Two hundred and thirty-five marriages were studied, which took place in 132 families and among the persons living in the East Bogapha area at the time of investigation.

Table 1

Total numbers of marriages	235
A. Cousin marriage ³	21.9 %
B. Marriage in the <i>halakhaya</i> relationship	4.6 %
C. Remarriage with widow, widower and divorced men and women	18 %
D. Marriage with neither A, nor B, nor C	55.5 %

Table 2 ⁴

Parallel cousin marriage	{	F. B. Z.	F. B. D.	11.5 %
		M. S. Z.	M. S. D.	2.5 %
Cross-cousin marriage	{	M. B. D.	F. S. Z.	4.2 %
		F. S. D.	M. B. Z.	3.7 %

Cousin marriage ranks second in frequency measure, and high incidence (11.5 %) shows preference for the F. B. Z. and F. B. D. type of marriage and family endogamy.

Table 3: Frequency of cousin marriage by generation (in percentage)

Generation	Parallel	Cross	
Grandfather's	1.7	×	It shows persistency of parallel cousin marriage, the general decline of cousin marriage and its concentration in the father's generation, in which authority is vested.
Father's	7.6	5.9	
Son's	4.6	2.1	
Total	13.9	8.0	

Terminological paradox. — The Riang do not distinguish terminologically the siblings, parallel and cross-cousins. The only distinction that is made between them is in age and sex (*ata* "elder brother"; *phaioong* "younger brother"; *aaibi* "elder sister"; *ahano* "younger sister"). The conventional terminological identity of one's mother's brother, father's sister's husband and father-in-law which suggests cross-cousin marriage is absent. The alignment of relatives of one's father's generation is based on age only for the elderly relatives (ignoring sex completely) and on sex only for the younger relatives. That is, elderly paternal uncles and aunts are aligned with elderly maternal uncles and aunts together and the same relatives who are younger are aligned together but according to their sex.

Relics of clan endogamy. — The frequency of clan marriages significantly points out the earlier practice of clan endogamy. Out of 235 marriages, 36.59 % occurred within the same clans. Details show that the marriage

³ 3 % Classificatory.

⁴ F = father, B = brother, Z = son, D = daughter, M = mother, S = sister.

frequency within and between the sub-clans of the major Meska clan having 86 families, is 51.48 %, whereas that of the sub-clans of another major Molsoi clan having 46 families is 11.93 %. The frequency of marriages between the different sub-clans of Meska and Molsoi clans is 36.59 %.

Position of the cousins in the family. — Both authority and property pass through the males and remain confined among the *sandai*. In the family of a childless couple, a boy to be adopted must come from a *sandai* lineage group. Being the potential *sandai*, the father's brother's sons not only inherit the property of a man but also perform his obsequies. The mother's sister's sons who are not *sandai* and are, therefore, aligned with cross-cousins, have no such right in the Riang family.

Analysis

Discussion. — All types of cousin marriage show that there is no incest feeling with regard to any of them. The frequency of these marriages also establishes that marriage with one's father's brother's daughter is the predominant form of cousin marriage. The low frequency of cross-cousin marriages, their absence in the grandfather's generation and the non-alignment of paternal and maternal uncles and aunts with parents-in-law possibly suggest that cross-cousin marriage was introduced later. One may uphold the theory that the non-identity of the above kin, in view of the terminological identity of all the cousins with the siblings, is not an antithesis to the practice of cross-cousin marriage. But it may be advocated that this latter identity might have occurred later when the Riang introduced the custom of cross-cousin marriage owing to the dispersal of familial kin, because of the shortage of land and quarrels among the brothers, or that the Riang might have found no objection to marrying cross-cousins who were originally in the *halakchaya* relationship, as they are classed with parallel cousins and siblings. The frequency of parallel cousin marriages is declining by generation, partially because of the breakdown of joint households, moreover, largely owing to the waning intensity of the feeling of *sandai* bonds and, finally, for economic reasons (possession of plough land and trade in cash crops). What is significant is that parallel cousins are socially very important in the family. It may further be pointed out that although the Riang still retain the joint household (37.12 %), not all the cases of parallel cousin marriages have occurred in all the joint families. On the other hand many such marriages were arranged long after the separation of the brothers who lived in joint households.

Comparisons. — H. T. FEI (1943) writes that in China father's sister's son's and mother's brother's daughter's marriage makes for better family harmony between mothers-in-law and their daughters-in-law. F. L. K. HSU (1945) writes, "but it is also clear that whatever factor is responsible for family harmony in West Town, FSZ-MBD type of mating is probably not an essential element in it". He further writes, "marriage of sons and daughters of two

sisters will serve the purpose" of co-operation within the family. But this type of marriage is nowhere encouraged as is the orthodox cross-cousin marriage of the FSZ-MBD type, but merely tolerated.

The Kurd (F. BARTH 1953) have a strong preference for father's brother's daughter's marriage. A Kurdish father knows that, "he would be able to exert some influence over the groom after marriage, through the agnatic kinship tie, to protect his daughter's interests". Further, "if a man has alienated his nephews by denying them their traditional rights, he will have great difficulty in rallying them in time of need. A marriage between his daughter and a brother's son positively contributes to prevent such an alienation of collateral branches. No other son-in-law can fill this function, since a man is not regarded as impossible for his affinals qua affinals".

Among the Balinese (J. BELO 1936) "marriages of first and second cousins, both maternal and paternal, are frequent, and that no special distinction is made between parallel and cross-cousins", the name for them is the same, whether paternal or maternal, whether cross or parallel.

The Kwakiutl, who are patrilineal and matrilineal in descent, practise both exogamy for obtaining new privileges and local endogamy for retaining highly valued privileges in a noble family (F. BOAS 1924). To prevent privileges from going out of a noble family, endogamous marriages, e. g., between half-brother and half-sister, a man and his younger brother's daughter, and the children between two full sisters (BOAS 1920) are practised.

Cousin marriage is based on different notions among the Chinese, the Kurd and the Kwakiutl. The Riang, who are a Mongoloid tribal group, share the notion of the Kurd.

Origin. -- To account for cross-cousin marriage, general theories have been put forward regarding clan exogamy and rule of fixed descent, old man's appropriatory powers, marital rights over the daughter of one's wife's brother, and "possession" of property. But none of the above theories can explain the origin of cross-cousin marriage among the Riang. It is an accidental development and operates as a stop-gap.

With reference to the above theories R. H. LOWIE (1949) pointed out, "to be sure, such ends be equally served by the marriage of parallel cousins", but, as they are siblings, there is an incest feeling with regard to them.

However, the "ends" are not the sine qua non for the Riang ut possibly the outcome. Firstly, because the "ends" are independent of the practice. Secondly, such "ends" are being served in Hindu families wherein a brother's sons, in the absence of sons, are the de jure heirs and retain the absolute right to perform obsequies, but no form of cousin marriage has yet developed.

Parallel cousins among the Riang are tied up in the web of *sandai* bonds to which parallel cousin marriage owes its origin. A weakening of this bond or notion has, in recent years, led to the division of property and joint household, the non-performance of the *huda akchoimi* ritual (for the animation of relationship among *sandai*) and a decline of parallel cousin marriage. Any further weakening of this bond for new economic reasons and owing to in-

creasing contact with the Hindus may eventually lead to the withering away of the practice, but a man's right to inherit property and perform the obsequies of his father's brother may possibly continue.

[Paper read in the Section of Anthropology and Archaeology of the Indian Science Congress Session held at Delhi in 1959.]

References

- BARTH FREDRIK, Principles of Social Organisation in Southern Kurdistan. Oslo 1953, pp. 26-28.
- BELO JANE, A study of a Balinese Family. Amer. Anthrop. 38. 1936, p. 29.
- BOAS FRANZ, The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast. Amer. Anthrop. 26. 1924, p. 330.
- — The Social Organization of the Kwakiutl. Amer. Anthrop. 22. 1920, p. 117.
- FEI H. T., Peasant Life in China. London 1943, pp. 51-52.
- Hsu F. L. K., Observations on Cross-cousin Marriage in China. Amer. Anthrop. 47. 1945, pp. 85-86, 94.
- LOWIE R. H., Primitive Society. London 1949, p. 29.
-

Zum Typus der kaschitischen Sprache

Von ERNST ZYHLARZ

Die erste philologische Behandlung der Reichssprache von Alt-Äthiopien („K'asch“) erfolgte durch den Verfasser des vorliegenden Aufsatzes vor 30 Jahren unter dem Titel: „Das meroitische Sprachproblem“, *Anthropos* 25. 1930, pp. 409-463. Es galt damals, an Hand einiger syntaktisch durchsichtiger erscheinenden Texte gewissen Hauptmerkmalen der im „meroitischen“ Alphabet überlieferten Sprachdenkmäler Alt-Äthiopiens (Nil-Sudân) nachzuspüren, um auf diese Weise den philologischen Typus dieses Idioms festzustellen.

Ohne ausreichende „Vokabel“-Kenntnisse gelang es, einige der charakteristischen Pronominalien darin zu erkennen, deren Position im Kontext besagter Sprache sehr nahe legte, dieselbe dem damals noch „hamitisch“ genannten Sprachtyp zuzuweisen. Besonders der Verbalausdruck daselbst, und damit das „Fundament der Sprache“, wies dieselbe eindeutig in die historische Entwicklungslinie genannter Art. Das Erreichte, so dürftig es erschien, genügte dem damaligen Hauptvertreter der „Hamitologie“, C. MEINHOF, unter Rücksprache mit dem genialen Ägyptologen K. SETHE, als hinreichend, die Sprache Alt-Äthiopiens dem semitoiden Typus der sogenannten „Hamitensprachen“ anzuschließen. Soviel galt uns seitdem als gesichert.

Die Ehre der Priorität für diese Stellungnahme gebührte MEINHOF, der bereits in seiner linguistisch tastenden Untersuchung „Die Sprache von Meroë“, *Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen* 12. 1921-22, pp. 1-16, auf gewisse Präfixe der Verbalstämme hingewiesen hatte, die ihn an semitische Morphologie erinnerten, nämlich *ś-* (kausativ), *n-* (passiv) und *t-* (reflexiv). Die häufig zu beobachtenden Suffixerweiterungen verbaler Phrasen störten ihn bei dieser Sprache weniger, da ihm als Hamitologen schon vom Bedäuye her solche und anderweitig modal formende Akkreszenz an „starken“ Verbalphrasen geläufig war. Die Sprache Alt-Äthiopiens mochte Ähnliches gehabt haben.

Bedenklich erschien es MEINHOF sowie H. SCHÄFER, daß sich jedenfalls der im „Sprachproblem“ aufgezeigte Wechsel des grammatischen Geschlechts am Verbum — masc. *y-*, fem. *t-* — innerhalb der zahlreichen Totenopfer-Texte nirgends bestätigend feststellen ließ. Männer wie Frauen erscheinen daselbst durchwegs verbal als Maskuline behandelt. SCHÄFER wies hierzu

immer wieder darauf hin, daß doch auch der Äthiopienkönig Nistesaña die Göttin *Baste* inschriftlich als **pa-maau* „der meinige Mutter“ im hieroglyphisierten Sudan-Ägyptisch seiner Zeit fixiert hat. Das galt als unumstößlicher Beweis, daß die Sprache Altäthiopiens kein grammatisches Geschlecht gehabt haben konnte.

So blieb diese Diskrepanz ungeklärt bis zum Tode MEINHOF's (1944). Erst die Entdeckung des Pronomens der 1. pers. sing. (GARSTANG, Meroe 34, Altar-Inschrift, Z. 3) als Subjekt im Nominalsatz verriet einerseits die Selbstidentifizierung des Toten mit Osiris, andererseits aber resultierte daraus auch die Feststellung, daß die bisherige Annahme, Mer. inscr. Nr. 91, Z. 2 zeige das Pronomen der 1. pers. sing., irrig gewesen war; es handelte sich daselbst um die 1. pers. plur. [Weiteres s. u.]

Zwei grundlegende Erkenntnisse waren damit gewonnen:

1. Nicht nur Götter und Göttinnen wurden bei den Äthiopen grammatisch als „maskulin“ behandelt, sondern auch die Geister seliger Toter, gleichgültig ob es sich um Männer oder Frauen handelte.
2. Für den Äthiopen war alles, was göttlich ist, im grammatischen Sinne „maskulin“. Nur bei Lebenden unterschied man männlich und weiblich am Verbum, aber im Sinne von superior: inferior.

Damit war die erwähnte Diskrepanz überwunden, und alle voreiligen Schlußfolgerungen aus der „Geschlechts-Verwechslung“ besagten Äthiopienkönigs konnte man nun beruhigt ad acta legen. Die individuell eigenartige Handhabung des grammatischen Geschlechts in der Sprache von K'asch basierte auf Grundvorstellungen, die vom Ägyptischen völlig abwichen.

Daß neben diesen Beobachtungen die Weiterbehandlung kaschitischer Texte eine erste Elementar-Grammatik der Sprache zeitigt hat, ist ein Kapitel für sich. [Cf. Anm. 21.]

Ohne Kontakt mit den inzwischen kumulierten Fortschritten auf dem Gebiete der kaschitischen Sprachforschung erschien 1955 in den „Afrikanistischen Studien“ bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ein Aufsatz: „Die sprachliche Stellung des Meroitischen“ von F. HINTZE. Zweck und Tendenz desselben war sichtlich die Zurückweisung und Diskreditierung der oben erwähnten Vorarbeiten von MEINHOF-ZYHLARZ, welche teils als „wertlos“, teils als mehr denn zweifelhaft erklärt wurden. Speziell dem Anthropos-Aufsatz von 1930 galt es, den Boden zu entziehen, um damit den Weg für die billigere und bequemere Hypothese frei zu machen, daß jene Sprache „agglutinierend“ und keineswegs „hamitisch“ gewesen sein müsse.

Abgesehen davon, daß im Verlaufe eines Vierteljahrhunderts das inhaltliche Verständnis der großen äthiopischen Staats-Urkunde gewonnen werden konnte, durch welche der Großkönig von Meroë im Tempel des *Mandulis* (*Tal-mis*) den Blemmyer-Fürsten *Hara-Mandû-ye („Hara ist *Mandulis*“) zum Hüter der Landenge von Bâb el-Qalâbše einsetzte, wirkt es mehr als kläglich, so zu tun, als ob seit 1930 nicht das mindeste mehr in bezug auf „Meroitisch“ erkannt worden wäre. Eine kurze Anfrage hätte ja vermocht, den Verfasser des eben beanstandeten Berliner Aufsatzes davor zu bewahren, einen bereits bei dessen

Es bleibt nun angesichts des Mangels sachkundiger Experten für das Verständnis alt-äthiopischer Sprachdenkmäler nichts anderes übrig, als die im „Sprachproblem“ versuchsweise angeregte Behandlung inhaltlich durchsichtiger Kaschiten-Texte neuerlich vorzunehmen, und zwar auf der Basis der im Laufe der letzten dreißig Jahre gewonnenen tieferen Einsicht.

(Gebel Abu Dirwa ; GRIFFITH, Mer. inscr. 91)

ś q3 Śkin-l3 (Nr. 91 b)

Nun folgt der Haupttext (Mer. inscr. Nr. 91 c) in jung-meroitischer Umschrift und satzgemäß geordnet:

Originaltext	Transkription (grammatisch detailliert)
125RX43 45W52 455352 43352: 4 512	(?)mnp-i: 'mšl 'm'.li 'rp.ß šl.dñh-nš!
445111W32 113 4512423 1252	'nš Skinll qš Phrs.ll,
11314X414451112	Nspiniñ' qš,
113 143	MB qš,
113141424125318552	'hwš'psk'p qš.
546111 2435W52 23	Mk 'r'kl.k sw.l.l!

„O *Amun* von Theben ! Die Ernte von Oma an Wein mache uns reichlich !
Wir (sind) der edle *Škinlī* von Pachoras,
der edle *Nspinińt’*,
der edle *Mb*,
der edle *’ḥwʒʒ’pskt’ṭ*.
Der Gott *’rḳik* ist der, welcher bewacht !“
[scil. die Inschrift].

¹ Das Nachteilige für den Fortschritt der Sache selbst zeigte sich, als W. VYČIHL auf der Grundlage von F. HINTZES Aufsatz seine sachlich unmögliche Hypothese, Meroi-

Kommentar

1. *mnṗ-l* Anrufung des Gottes *Amenophis*. Anlautvokale bleiben im Kaschitischen graphisch nicht selten unbezeichnet, wenn der Sinn dem Leser selbstverständlich klar ist.
2. *ʾmši* „Ernte“; als kasch. Lehnwort im Altnubischen überliefert: **aucl**.
3. *ʾmʾ.lī* (= **mʾ-s-lī*) „zum Gebiet von Oma gehörig“, wörtlich „zugehörig zu dem, was Omas ist“. — Suffix *-lī* Determinativ *-l* + Direktivsuffix *-lī*, bezeichnet persönliche Zugehörigkeit, örtliche Zuständigkeit, Herkunft etc. Der Landschaftsname Oma scheint dem ägypt. Toponym  des AR zu entsprechen. (Cf. ZYHLARZ, Die Lautverschiebungen des Nubischen. Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen 35. 1949, pp. 2/3, Anm. 1.) Es würde sich damit um die heutige Landschaft von Mahas gehandelt haben.
4. *ʾrp.β* (= **orp-as-lo*) „es ist Wein betreffend“; relativer sogen. Sife-Satz, bezogen auf **amši*. Das Wort **orp-* war sudân-ägyptisch (norm.-Ägyptisch **hpn**), und wurde vom Alt-Nubischen als Lehnwort **opn** apperzipiert. — Das Kaschitische zeigt allenthalben eine Vorliebe für relative Umschreibungen und Wendungen, ein syntaktisches Haupt-Charakteristikum der frühsemitischen („hamitischen“) Sprachen Nordost-Afrikas, vom Alt-Ägyptischen an bis zum heutigen Somali.
5. *šl.ḏnh-nš* Imperativ eines Kausativ-Verbums mit Objekt-Suffix **-nš* der 1. pers. plur. (Das der 1. pers. sing. wäre *-nš*. — Cf. zahlreiche Beispiele bei GARSTANG, Meroe Nr. 8 u. 9.) — Das Verbum **ḏnh* ist *ἀπαξ λεγόμενον* und die Grundbedeutung oben nur sinngemäß geraten; kann auch „gedeihen, reifen“ u. ä. gewesen sein.
6. *ʾnš* Absolutes Pronomen der 1. pers. plur. (Lautlich etwa als **anš*, **ennš* zu denken; in Suffix-Verkürzung jedenfalls **-nš*.) Urverwandt mit alt-ägyptisch  *nw*². Dieses absolute Pronomen steht hier als Subjekt eines Nominalsatzes ohne Kopula, wobei die Aufzählung von vier Personen das Prädikat bildet.
7. *mk* Das bekannte Kaschitenwort für „Gott“, wäre lautlich als **mag* zu denken, da die kaschitische Nominalbildung **mag-ide* „Apotheose“, als Lehnwort vom Altnubischen (Stauros-Text, Z. 6) konserviert erscheint³.
Von welchem Gott hier die Rede ist, zeigt der Gottesname *ʾrkik*, bekannt aus dem theophoren Personennamen (fem.) *ʾrkik-lī* [Karanög Nr. 91], was bedeutet: „Dem *ʾrkik* zugehörig“, analog Karanög 37: *ʾmnl-lī* „Dem Amun zugehörig“. (Zur Namensbildung s. u.)
8. *sw.l.t* (= **sw.l-s-l*) „der zum Wachen“. Verbalnomen von sudan-ägyptisch *šw* „wachen, behüten“ kaschitisch gebildet. Steht hier als Satz-Prädikat.

tisch sei eine Neger-Sprache, unter dem Titel „The Present State of Meroitic Studies“ in „Kush“ 6. 1958, pp. 74-81 veröffentlichte. Danach mußte der Nicht-Fachkundige den Eindruck gewinnen, daß auf diesem Gebiet seit GRIFFITH kein nennenswerter Fortschritt mehr gemacht worden sei. Das Gegenteil trifft aber zu.

² Die Erstvermutung ZYHLARZ' in „Sprachproblem“, daß es sich um die 1. pers. sing. handeln könnte, erübrigt sich angesichts der Tatsache, daß das Pronomen der 1. pers. sing. erst viel später erkannt wurde. Dasselbe lautet subjektiv *yi*, objektiv *wi*, als verbales Suffix-Objekt *-ni*. Possessiv erscheint es am Nomen als *-lī*, nach vorangehendem Vokal *-yi*. — Schon diese beiden Pronomina verraten das frühsemitische Alter der kaschitischen Sprache.

³ Die Vermutung, daß **uaf-iaḡ** vom nubischen Verbum **uaf-** (**uak-**) „fürchten, sich quälen“ käme und dort „Leiden, Martyrion“ bedeuten könnte [ZYHLARZ, „Grundzüge“, pp. 155 u. 178], wurde schon 1931 von dem Hamburger Semitisten R. STROTHMANN beanstandet, da ja in einem jakobitisch-monophysitischen Text von einem wirklichen „Leiden, Martyrion“ Christi gar nicht die Rede sein könnte. — Später ergab sich, daß die altnubisch auf **-iaḡ** endenden Nomina durchwegs kaschitisches Lehngut waren. Das Wort bedeutete „Gottwerdung, Apotheose“ und paßt damit treffend in den Stauros-Text.

Zum Abschluß wäre noch einiges in bezug auf die Struktur kaschitischer Personennamen zu erwähnen.

Bisher hat die Transkription von Kaschitennamen auf den Beschauer den Eindruck unverständlicher Buchstaben-Prozessionen gemacht, und selbst GRIFFITH hatte sich nie daran gewagt, ernstlich an eine Deutung derselben zu denken. Nur ganz vereinzelt erkannte man hie und da den Namen der Göttin *Isis* oder des Gottes *Amun* oder dgl., so daß man gelegentlich an theophore Namenbildung denken mochte. In den meisten Fällen aber blieb alles dunkel.

Die spätere Spezialuntersuchung jedoch förderte mehr und mehr an Sprachgut dieser Namen zutage, so daß man heute schon imstande ist, zumindest einen erheblichen Teil altäthiopischer Personennamen grammatisch zu erfassen und sinngemäß gewisse Gruppen der Namenschemata dem Verständnis näherzubringen. Haupterkennnis war: Bei der Bildung von Äthiopiennamen herrschte das altägyptische Grundprinzip, daß der Name gewöhnlich einen Satz bildete; meist Nominalsätze mit oder ohne Kopula, seltener Verbalsätze.

Dem Inhalt nach charakterisierten sich solche Namen teils als „Zueignungsnamen“ (theologisch oder politisch), „Bekenntnisnamen“, Namen der regionalen „Zuständigkeit“, „Charakternamen“ sowie „Sozialstandesnamen“⁴.

Im vorliegenden Text haben wir vier Personennamen vor uns, deren sprachlicher Sinn ziemlich klar ist:

- a) *Škinli* ein typisch theophorer Zueignungs-Name mit pronominalem Subjekt, analog gebaut wie der Name des Mannes *Karanòg* 77/z. 4: *Šm'ǝǝli* = **šu Menrû-li* „Er gehört dem (Gott) **Menrû*“ — [*Menrû* war blemmysche Aussprache des kaschitischen Gottes **Manǝû* = *Mandulis*. Der Mann war kein Kaschit, da er kein Epithet *qô* hinter sich hatte.] — Obiger Name wäre also **šu Kina-li* oder **šu Kinal-li* zu lesen, mit dem Sinn: „Er gehört dem oder der (Gottheit) K.“ Dieser Gottheitsname ist bisher sonst nicht belegt. Namensträger war Kaschit, da er das Epithet *qô* trägt.
- b) *Nspinint* ist ein ausgesprochen politischer „Bekenntnis-Name“ auf den **Nis* (ägypt. **nzw*), im Kaschitenreich Titel des Königs von Napate. Das Folgende ist passiver Jussiv eines Kurzverbums *in*. Sinn des Namens **Nis pi-n.in-te* etwa: „Der König soll gepriesen sein!“ (Bekenntnis zur königlichen Familiensippe des äthiopischen Nordreiches.) Die Inschrift datiert auch dem Schriftcharakter nach noch aus der Zeit vor 23 v. Chr., dem Jahre der Zerstörung Napates. Von da ab durften dort Graffiti nur griechisch oder ägyptisch sein.
- c) *MB* hypokoristischer Name eines mittels Komponente **mlû* „gut, schön“ gebildeten Vollnamens.
- d) **h̥wǝǝpsk̥p̥*. So lang dieser Name auch aussieht, so ist er doch sehr durchsichtig. Er bedeutet nur **h̥ wǝǝl Psk̥p̥* d. i. „Mächtig ist die *Isis* von Pselchis“. Er besteht bis auf die Lokativ-Endung durchaus aus sudan-ägyptischem Wortmaterial in kaschitischer Lautierung⁵.

⁴ Rein ägyptische Namen hatte GRIFFITH seinerzeit im „meroitischen“ Material nicht erkannt. (*Karanòg*, vol. VI, p. 23 note 1.) Es befanden sich aber darunter über ein Dutzend solcher Männer- und Frauennamen wie *Paësis*, *Tasiësis*, *Petenûtis* etc., die lediglich in ihrem äthiopischen Schriftgewand unkenntlich erschienen.

⁵ Phonetisch interessant ist der äth. Name **Psk̥p̥* für Dakke, der einem ägyptischen *Pr-Sl̥k̥-t-H̥tj.t* „Tempel der Skorpionengöttin“ (*Pselchis*) entsprungen war. — Zum äth. Namen für *Isis* s. Anm. 18.

Anschließend an die Namen der vier Pilger zum Amen-ope von Dakke verbleibt noch der Name des örtlichen Schutzgottes für die Inschrift. Der Form nach läßt sich bei dem ansonst ungenannten Gottesnamen erkennen, daß er regional festlag. Er gehörte zu dem Toponym 'r^k und bedeutet einfach: „Der aus 'r^k “, wie bei seinem großen Bruder mit den bekannten vier Löwen-Gesichtern $\text{'p}^{\text{'d}}\text{'m-k}$, welcher aus $P^{\text{'d}}\text{'m}$ = Primis ($\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$) stammte⁶. Ersterem oblag also sichtlich die Obsorge über ein Graffito im Bezirk von Gebel Abu Dirwa. Mehr erfahren wir nicht.

II. Die Prekation der Königin *Lah.id-amani

(„Äthiopienkammer“ auf Philae; GRIFFITH, Mer. inscr. 101)

An den Wänden einer ebenerdigen, lichtlosen Depot-Kammer im östlichen Seitentrakt des gemeinsamen Hofes der großen Isis-Tempel, gerade gegenüber dem sogenannten „Geburtshause“ auf Philae, ist uns das letzte offizielle Zeugnis für die alte Kultgemeinschaft zwischen dem äthiopischen Süd-Reiche von Meroë und der autonomen Tempelinsel Philae erhalten gewesen.

Schon bei der Anlegung der primitiv-vorstellig von kunstfremder Laienhand in die Wände gehämmerten Bild-Darstellungen mit vielfach schief und krumm laufender Beschriftung war die berühmte „Äthiopienkammer“ nur ein unaufgeräumtes Magazin für Ingredienzien zum Gebrauch der Salbenküche des Tempelbezirks gewesen, wo man sich nicht einmal die Mühe genommen hatte, zu Ehren der großköniglichen Mission vor Fertigstellung den Fußboden vom angehäuften Schutt zu reinigen⁷.

Die Erwähnung solcher lokalaugenscheinlicher Nebenumstände soll hier keineswegs sentimentale Retrospektiven anregen, sondern die im „Sprachproblem“ fehlenden Gesichtspunkte ergänzen, welche für die Beurteilung der Gesamtsituation bei Entstehung dieses altäthiopischen Literaturdenkmals notwendig gewesen wären.

Da wir nämlich mangels ausreichender „Vokabel“kenntnis bei diesen vielfach emotionell-realistischen Beschriftungen ja immerzu aufs Raten der Bedeutungen im Kontext angewiesen waren und noch z. T. sind, ist alles, was zum Verständnis der Gesamtsituation beitragen kann, von außerordentlichem Wert. So wäre z. B. jede Parallelsetzung der Äthiopienmission des Königs *Mlû-qêr'-b-r („Gutes kommt Königen zu“) und deren sichtlicher Armseligkeit mit der des Pasmûn Sipaëse vom Jahre 254 n. Chr. (Hadrians-Torweg Nr. 21) unterblieben. Der Vergleich der beiden Missionen hatte nämlich der

⁶ Der Gottesname $\text{'r}^k\text{'i-k}$ steht in dem weibl. Personennamen $\text{'r}^k\text{'i-k-l\ddot{i}}$ „Dem A. zugehörig“ (Kar. 91) parallel zu dem Frauennamen $\text{'m}\text{'n}\text{'l-l}$ „Dem Amûn zugehörig“ (Kar. 37). Der Gottescharakter liegt also fest. — Der nach den vier Weltgegenden blickende Dynastiegott des Äthiopienkönigs Nr. 44, der Löwengott (?) $\text{'p}^{\text{'d}}\text{'m-k}$ d. i. „Der von Preme“ steht etymologisch ganz außer Zweifel.

⁷ Das Augenmerk auf die genannten Lokalumstände geht auf persönliche Information durch Professor HERM. JUNKER zurück (1952). Die Fachliteratur pflegte von diesen Dingen weiter kein Aufhebens zu machen, sondern haftete mehr an dem ästhetischen Tadel des „meroitischen“ Tiefstandes der künstlerischen Reproduktion.

Vermutung Raum gegeben, daß auch die Äthiopienkammer“ über reichliche Goldspenden zu berichten haben werde. Es mußte sich aber die detaillierte Rechnung der Großinschrift (Mer. inscr. 101) bestimmt auf etwas ganz anderes beziehen. Diese wohl ca. ein Jahrhundert jüngere äthiopische Philae-Mission war sichtlich gegenüber der ersteren so gut wie bettelarm gewesen, wie schon die Behandlung durch die Priesterschaft von Philae erraten läßt.

Noch gab es freilich ein Großreich von Meroë; in dessen Ansehen aber mußte eine fühlbare Änderung eingetreten sein. Sonst würde es ja direkt unverständlich sein, daß man der Mission des goldreichen Meroë nicht wenigstens einen fachgerechten Skulptor zur Verfügung gestellt hätte. Auch die Zuweisung eines stockfinsternen Abstellraumes für das Anliegen der Äthiopienkönigin verriät keinerlei politische Hochschätzung.

Man wird angesichts dessen wohl annehmen können, daß diese Mission zwar vor dem Fall des Kaschitenreiches (360/61), aber bereits nach der Plünderung Meroës (325 n. Chr.) stattgefunden haben dürfte⁸. Das Ansehen und der Wohlstand waren jedenfalls dahin. Soviel zur Chronologie.

Der im „Sprachproblem“ unternommene Erstversuch zur Ermittlung des rohen, syntaktischen Zusammenhangs von Mer. inscr. Nr. 101 war natürlich zwanzig Jahre später empirisch zu mehr und mehr detaillierter Einsicht herausgewachsen. Der sinngemäße Tenor dieser Inschrift bietet damit ein sehr wesentlich anderes Bild, welches im hier Folgenden vermittelt werden soll.

Originaltext (satzgemäß getrennt)	Transkription (morphologisch gegliedert)
4 13 2 4 7 4 3 5 1 13 : 10 1 5 11 13 14 3 : 5 10 3 3 11 7 4 1 4 10 10 3 : 6 2 : 1 4 3 10 5 2 8 4 11 4 3 10 3 2 10 3 2 11 10 5 10 4 3 3 5 2 11 4 10 1 5 10 4 1 4 5 13 4 4 2 3 10 1 : 4 4 10 4 4 10 5 2 11 2 4 10 10 3 1 5 10 4 1 5 8 11 4 3 10 1 4 10 10 3 3 3 : 3 1 10 3 : 4 10 5 2 3 10 10 3 2 11 4 3 3 10 3 2 11 4 4 10 10 3 3 5 3 1 10 3 10 5 2 4 10 5 10 4 10 4 11 : 10 3 10 5 4 1 5 13 4 4 4 4 10 3 5 2 1 4 5 10 3 4 10 11 4 4 1 4 5 8 11 4 4 10 3 5 2 4 10 : 4 3 4 4 1 4 5 13 4 4 2 3 10 4 3 2 4 10 4 3 4 4 1 4 5 8 11 4 3 10 4 10 10 10 3 : 5 5 2 : 11 3 5 2 4 10 1 4 5 11 : 1 13 : 13 10 3 3 3 11 4 4 11 3 : 10 5 10 10	1. 1. <i>tdh³ MB. q3r²-b-y q3r²-t Lh. id-mn. i</i> <i>Ptr3. ti-s-lw 'rmP-kw sdrP lh II</i> <i>q3 VI 'tmi w³-s XII k'n</i> <i>II 'rl. P-wi-l: W3s Pilq²-P-l-h³</i> <i>W3s T'bw²-P-l-h³ t-d-b-B.</i> 2. 2. <i>W3s 'r3-l Tr3. t-t sdrP</i> <i>q3 V k'n tmi X k'n</i> <i>'r3-Tr3. t-h³ t-tw-d-B.</i> 3. 3. <i>'s3r-i Pilq²-P-l²-b-tb3 yi-nl. th³-b-b3.</i> 4. 4. <i>'s3r-i T'bw²-P-l² y-ni. th³-B.</i> 5. 5. <i>ph-i W3s Pilq²-P-l²-wi</i> <i>W3s T'bw²-P-l²-wi</i> <i>'my, 'h³ m. rh-b-b3.</i> 6. 6. <i>hb. h³-n q3r-i. s, M3-trq q3, y²-P-b-h³.</i>

Übersetzung

1. *Lahidamani, die Gattin des Königs *Mlūqêreber, hat auf Veranlassung der „Herrin des Südländes“ von Aromate her zwei große Weihrauch(-Partien) zu 6 q3, addiert 12 betragend, zweifach proportional, für die „Isis auf Philae“ (und) für die „Isis auf Bigga“, gesandt.

⁸ 1. Aksumiten-Invasion ca. 320-325 n. Chr.; cf. CONTI ROSSINI, Storia di Etiopia I. Milano 1928, pp. 130-131.

2. Eine der „Isis, Königin des Südlandes“ bestimmte Weihrauch(-Partie) 5 ḳ̣̣̣ betragend, zusammen 10 betragend, hat sie der „Königin des Südlandes“ zugeteilt.
3. Die dem *Osiris* seitens der Philae-Bewohner schuldigen Leistungen wurden dargebracht.
4. Das dem *Osiris* auf Bigga Gebührende wird (noch) dargebracht. —
5. Was den ḳ̣̣̣-Stab betrifft, der sowohl für „Isis auf Philae“ als auch für „Isis auf Bigga“ gehört, so ist (das) eine „imj.t“-Spende, deren Bedeutung man nicht gekannt hat.
6. Der Benefizial-Beamte des Königs, der edle *Maša-taraq, teilt (sie) ihnen mit.

Kommentar: Satz 1

tḏḥ „Ehegattin, Gemahlin“ vom Grundverb *ḏḥ* „schwanger werden, gebären“⁹.
ḳ̣̣̣-b-r im Namen des obigen Königs zeigt das Ästimator-Suffix -r, welches Eignung, Fähigkeit, Wert etc., bezeichnet. Sonach bedeutet die obige Namenkomponente: „Königen gebührend“. [Cf. hierzu das bekannte Wort *ḥ-r „schreibenswert = Buch“ vom Verbum ḥ „schreiben“. Es war als kaschitisches Intelligenzwort 𐩢𐩣𐩠 ins Altnubische gelangt.]

lḥ.ḏ im Namen der Königin ist Nomen auf -i.ḏ (-iAḥ) vom bek. Adjektiv *lḥ* „groß, hoch“; der Name bedeutet also: „Erhöhung (sei) dem *Amān*!“ — Das von Anrufen her bekannte Suffix -i ist grammatisch lediglich das allgemeine Direktiv-Suffix -i, der so zu nennende Richtungs-Dativ.

Pirṭi = **p-ti-ris-li*. *P-Ti-ris* ist äg. *p3-t3-rsj*, „Südland“ mit Maskulinartikel. Das äth. Zugehörigkeits-Suffix -li formt den Titel der *Isis* „die vom Südland“. (Lautiert etwa: **Ptirṭi*.)

s-lw „zufolge einer Äußerung“. Das komponierte Suffix -i.w drückt die lokale Richtung „seitens, durch“ u. ä. aus, fungiert also vielfach wie ein Instrumental-„Kasus“. — Das Element *s* ist hier keineswegs das genetivische -s, sondern ein Ausdruck des Sprechens¹⁰.

ʿrmt nom. loc. äg.  *ʿrm.tj.w*, griechisch als τὰ Ἀρώματα aufgefaßt und damit Bezeichnung der erythräischen Weihrauch-Region¹¹.

-*ḥw* komponiertes Richtungs-Suffix *-ḥ.w „von her“.

ṣḏrt höchstwahrscheinlich ein kommerz. Doppelwort nach ägyptisch *ṣntr* „Weihrauch“ -*ṣnt.j.w* „Myrrhe“, weil diese Paarung ja eine stehende war. Sudān-ägyptische Lautierung etwa: **ṣander-ante*, was in äthiopischer Defektivschrift gar nicht anders zu schreiben gewesen wäre. Der ganze Ausdruck gehörte sonach als konventionelle Sammelbezeichnung in die Terminologie des äthiopischen Sudānhandels. — *ṣḏrt* *lḥ* II mit dem regulär Gezählten im Singular wäre am besten mit: „zwei große Parteien Weihrauch“ wiederzugeben.

ḳ̣̣̣ VI „sechs ḳ̣̣̣“ ist in seiner Bedeutung völlig gesichert, weil diese Gewichts-Angabe für Myrrhe in SCHÄFERS „Königsinschrift“ Z. 35 hieroglyphisch als  ṛ III,

⁹ Das Verbal-Nomen *t.ḏḥ* könnte analog dem gräzisierten Frauennamen ΤΑΛΩΡΑ von Aswan (LEFEBVRE I. G.-C. 568) zu vokalisieren sein.

¹⁰ Es wäre denkbar, daß das im Altnubischen isolierte Wort 𐩢𐩣𐩠 „Wort, Rede“ kaschitisch war, wonach man dann statt *s-lw* besser **sl-lw* transkribieren würde. Als Sinn ergäbe sich dann: „durch ein Anliegen an die Herrin d. Südlands“.

¹¹ Die Bedeutung „Horus-Kind“ (in „Sprachproblem“) war noch GRIFFITH, Mer. inscr. 101, p. 40, gefolgt. *Horus*-Kind hieß aber kaschitisch anders.

d. i. „drei 3“ wiedergegeben erscheint. Diese Gewichtsbezeichnung war nach Ausweis der Schreibung einheimisch äthiopisch; ihr Maß ist allerdings unbekannt.

³*tmī w³-s* kaschit. Genetiv-Verbindung zweier ägyptischer Komponenten als Rechnungs-Terminus mit Bedeutung: „Summe der Addition“¹².

XII *k³n* „Zwölf ergebend“. Das kaschit. Kurzverbum *k³* bedeutet: „herausgehen, herauskommen; sein“. Von diesem Verbum wäre *k³-n* verbales Adjektiv.

³*ri³wil* gliedert: ³*ri³-p wi-l* „was im Verhältnis ist, proportional“. Der ganze Passus II ³*ri³wil* mit seiner Bedeutung „zu Zwei im Verhältnis“ bezieht sich als distribuierender Adverbial-Zusatz auf das folgende doppelte Objekt des Verbums¹³.

-*h³* kennen wir längst als Zuweisungs-Suffix im Sinne eines Dativus commodi.

tābb Verbal-Prädikat *t-āb-b* 3. pers. fem. des Perfekts, durch die rel. End-Kopula **lō* definit gemacht. Verbum *āb* „schicken, senden“. Kennzeichen des Perfekts ist die Endung *-as*, Hilfsverbalstamm mit Grundbedeutung: „aufheben, enden“ o. ä. (Lautlich etwa wie: **ta-āb.as-lō* vorzustellen.)

Satz 2

³*rl t³l-t* ist determinierter Genetiv eines *Isis*-Epithets. Sein Regens bildet das (determinierte) ägyptische Nomen *wr-³* (**orpo**) „König“, welches im Sudān bekanntlich **orpo³** lautiert war. Der ganze obige Ausdruck wäre also historisch in der Gestalt: **³urā-l Tris.li-s-l* „das des Königs vom Südland Bestimmte“ zu denken. Satz 2 begann also: „*Isis*, der König(in) des Südländes bestimmt.“ Da die Göttin *Isis* natürlich äthiopisch als maskulin zu denken ist, bedurfte es keiner Genusbezeichnung. — Das Epithet der *Isis* kommt in diesem Satze nochmals vor, wobei aber die Trennung der beiden Komponenten graphisch unterblieb. (War wohl in der Aussprache assimiliert.)

tmī ist hier wohl sicher lediglich Kurzformel für obiges ³*tmī w³-s* im Sinne von einem schlichten „zusammen“, da es sich ja um eine glatte Wiederholung in einer analogen Rechnung wie im ersten Satz handelte.

twāḏ Verbum finitum mit gleichem Subjekt wie im vorhergegangenen Satz und im gleichen Tempus 3. pers. fem. vom bekannten Verbum *twā* „zuteilen“. (Das entsprechende Maskulinum der 3. Person wäre, analog Meroë 9, Z. 4/5, **y-twā-s(ḥ)* gewesen.)

Satz 3

tḥ Postposition „über, auf“ lokal und temporal. Beispiele: **t.m³t³n-tḥ* „über dem ‚maison du Dauphin‘ (stehend)“ Kar. 47/Z. 9. — *ālm³-tḥ* „auf Jahre hinaus“ Mer. inscr. 123/2,3. — Ferner Mer. inscr. 98/16, 17: „über 35 Nubier-Länder“. — Im vorliegenden Fall hätten wir einen Passus „den Philäbewohnern obliegend“, also *-tḥ* in übertragenem Sinne vor uns.

yimith³bḥ Verbum finitum; 3. pers. plur. masc. perfecti passivi vom Verbum *tḥ³* „darbringen, opfern. Zu zerlegen: **yī-nl-tḥ³-b-ḥ* „sie wurden dargebracht“ (scil. das, was den Philäbewohnern obliegt). Es liegt also eine pluralische Obliegenheit vor, wie man erkennt¹⁴.

¹² Rechnungsphrase wohl aus äg.



w3h „Hinzufügung, Addition“.

¹³ Die in „Sprachproblem“ angesetzte Vermutung, daß es sich bei diesem Ausdruck um Wiedergabe einer der so häufigen Epitheta der *Isis* als Himmelsgöttin handeln könnte, ist natürlich hinfällig. Es handelt sich um einen rechnerischen Ausdruck.

¹⁴ Den Stamm dieses Verbums kennen wir vokalisiert als **toḥ-* von dem kasch. Lehnwort **TOZOUAG** „Opferaltar“ im Altnubischen. — Die elementare Lautgestalt der vorliegenden kaschitischen Verbalform wäre also etwa als **yinitoḥebas-lō* o. ä. zu denken mit der wörtl. Bedeutung: „es ist, sie wurden dargebracht“.

Satz 4

ynlḥʔB Verbum finitum; 3. pers. sing. masc. aoristi passivi vom gleichen Verbum wie oben. Zu zerlegen: **y-nl-tḥʔ-B* „es wird dargebracht“ (scil. das Gebührende). Die Leistung ist also im Moment der Abfassung des Berichtes noch ausständig gewesen; daher fehlt in dieser Form das zur Bildung des Perfekts nötige Element -s¹⁵.

Satz 5

phī wohl **ph-i* mit deiktischem -i im Sinne von „Was *ph* betrifft“. Das Wort entspricht wohl dem äg. Namen für ausländische Stäbe:  *pgʒ* und bezeichnet hier die auffallenden, dicht mit Blütenbouquets besetzten Stäbe, welche jeder erwachsene Teilnehmer der Äthiopien-Mission auf dieser Darstellung bringt.

-wi...*-wi* klarerweise: „sowohl... als auch“.

ʔmy nominales Prädikat des Satzes, mit nachfolgendem Sife-Satz. — Ägypt. Ausdruck:



imʒj.t „Blüten der männl. Dattelpalme“ (*imʒj.t*). Bezieht sich jedenfalls auf die Blütenbouquets der vor *Isis* aufmarschierenden Äthiopien.

ʔḥ äg.  *ʒḥ.t* „Nutzen, Zweck, Wille“, kopt. ⲁⲩⲉ.

mrḥbʒ Verbum finitum des Sife-Satzes. — Zu zerlegen in **m.rḥ-b-ʒ*. Zustands-Verbum ohne Personal-Präfix. Jedenfalls das neuägypt.  *bw rḥ-* „nicht kennen“ + plur. Suffix -b des Kaschitischen. Das übrige normal-kaschitische Perfektendung. Sinn: „sie haben nicht gekannt“.

Satz 6

ḥb-ḥʔ-n kaschit. Nominalform auf -ḥʔ „zu, für“ mit Ableitungs-Suffix -n. — Formen dieser Art kennt man bereits als stehende Bezeichnungen, wie *ḥrp-ḥʔ* „Gouverneur“, wörtl. „der für die Vieh-Steuer (*hrp*)“; *ʒb-ḥʔ* „der für den Bodenzins“ u. a. Das Ableitungs-Suffix -n kennzeichnet den Träger des Titels als Funktionär solcher Dominalrechte des Reiches. Im vorliegenden Falle haben wir da einen solchen Funktionär für die Königlichen „Gabensammlungen“ (von äg.  × *ḥb* „Gaben sammeln“) vor uns¹⁶.

ʔʔbḥʔ Verbum finitum mit Objekt-Suffix. Das letztere geht dativisch auf die 3. pers. plur. Abzuteilen wäre also *ʔʔ-b-ḥʔ* 3. pers. sing. aoristi eines Kurzverbs *ʔ* „sagen“, welches wir übrigens auch als modales Hilfsverbum kennen. Die ganze Form hier bedeutet „er sagt ihnen“ und ist völlig analog dem Beḏaue (*y)e-ndi-hō-sna* mit dem Verbum *di* „sagen“ konstruiert¹⁷.

¹⁵ Die Konstruktion mit nachgesetztem -iō entspricht kaschitisch der bekannten ägypt. Ausdrucksweise: „es ist, er hört“ (ERMAN, Grammatik, §§ 339 ff.) zur Feststellung einer Tatsache. Da aber im Kaschitischen syntaktisch erweiterte Formen sprachgerecht immer am Schluß des Satzes stehen müssen (und nur frei aoristische Formen am Anfang), so ist diese Position kaschitisch original.

¹⁶ Lokale und modale Suffixe des Kaschitischen haben übrigens auch sonst neben ihrer Grundfunktion die Eigenschaft, selbständige Nomina zu formen. So z. B. ist mit Sicherheit der Name der Hauptstadt Napate ein Nomen: **napa-te* (*np-p*) „Ort, wo Bewässerung ist“ von äg.  *npʒ*. Tritt ein solches Wort nun selbst in den Lokativ, so kann z. B. graph. *Np.ʒ-p* erscheinen, wie Kar. 41, Z. 9. — [Cf. hierzu den äg. Gebrauch, ERMAN, Grammatik, § 231 b.]

¹⁷ N. b. Beḏaue ist keineswegs entwicklungsgeschichtlicher Nachkomme des Ka-

Der von Anfang bis zum Ende klare Inhalt dieses Textes läßt erkennen, daß die Äthiopienkönigin eine sichtlich reichliche Weihrauchsendung ganz speziell an die Göttin *Isis* überbringen ließ. Das galt aber nicht etwa für den dortigen Tempelgebrauch als Geschenk. Die Sendung wurde sofort verbraucht. Satz 2 disponiert ausdrücklich, daß von den 12 ḏ gleich 10 ḏ für die äthiopische *Isis* verbraucht werden sollten. Die restlichen 2 ḏ dienen zur Opferung für den hier stiefmütterlich bedachten *Osiris*, der nur sein Pflichtopfer erhielt. Es ist klar, daß die Königin etwas hier nicht Gesagtes will oder erwartet, wofür lediglich die *Isis* zuständig war. Die Mission bringt der Göttin außerdem eine große Zahl von Blüten-Arrangements von der männlichen Dattelpalme. Da solche Blüten regulär zur Befruchtung der weiblichen Palmen dienten, ist es nicht mehr schwer, zu erraten, daß das relativ verschwenderische Weihrauchopfer in Verbindung mit den Befruchtungsblüten symbolisch-magisch der Bitte an die Göttin Ausdruck geben sollte, der (jedenfalls unfruchtbaren) Königin selbst Fruchtbarkeit zu gewähren. Diese heimliche Tendenz wird in dem streng detaillierten Hauptbericht nicht mitgeteilt, sondern es wird nur gesagt, daß der Beauftragte der Königin die Sache den *Isis*-Manifestationen von Philae mitteile.

Wenn das hier Geschilderte den Tatsachen entspricht, so würde man als Beweis für die Richtigkeit der Interpretation erwarten, daß solch eine persönliche Mitteilung des Beauftragten an die Göttin irgendwo anders im Rahmen der Darstellungsreihen angebracht sein könnte.

Diese Vermutung trifft auch zu. Schon die nächste Darstellung (Nr. 102) zeigt den genannten Beauftragten, daß er, wie die Beischrift besagt, nicht etwa flüsternd, sondern mit lauter Stimme (y'-q3) der mit Leben begabten *Isis* zuruft, sie möge herausgehen aus dem großen Tempel und den Text lesen. (Diese Aufforderung zeigt überdies Alliteration der Anlaute, ist also poetisch rezitiert zu denken.)

Die folgende Darstellung (Nr. 103) zeigt uns nun wirklich den Beauftragten, welcher der Göttin die Angelegenheit der Königin von sich aus übermittelt. Dieser diskrete Text lautet:

Originaltext	Transkription
<i> 113:13wḏ33 113 123 2451211:4315 114ḏ32:11541145:5612:8571w2 16345711:13wḏ2 4ḏ1wḏ2 </i>	<i>Q3 Mš-trq q3:</i> <i>„W3š-i Bḏḏwi-k š-ḏk:</i> <i>Pr3.ḥ'-h ḏḥ' wiy-l-ḏb p-tt.t-ḏb!</i> <i>Pir3ū p-trq b3ḥ'.l-kw!"</i>

Übersetzung

Der Edle *Maša-taraq (ruft):

„Der Isis (sei) von Meroë aus Kunde:

Die Großkönigliche soll gebären!

Die Wehen mögen eintreten!

Die Herrin des Südens gebe Stärke vom Osten aus her!“

schitischen, sondern gehört zu einer urverwandten Seitenlinie, wie auch sonstige Idiome des antiken „Wüstenlandes“. Kaschitisch ist nachkommenlos erloschen.

Kommentar:

-*k* Lokal-Suffix „von ab, von aus“.

šḏk Kausativ-Nomen von *ḏk* „wissen“; *š-ḏk* „Kunde“.

pr3h²n **pr3-h²-n* „dem Großkönig (**np̄po**) leiblich gehörend“. Titel der Großkönigin. Subjekt.

ḏh² Imperativ des Stammes *ḏh²* „gebären“.

wly „Schmerz, Weh“; *wly-l²b* „die Wehen“.

pttt²b Optative Gerundialform 3. plur. eines wohl intrans. Verbums der Wurzel **tt* (oder **dd*) „entstehen“ o. ä. Abgeteilt: **pl-tt-s-l²b*.

ptrq Optativ von *trq* „stärken“; voll: **pl-trq*.

(Zu vergleichen: südarab. *ṭaraḩa* „stärken“.)

b3h²-l-kw „vom Osten aus her“. Cf. äg.  *b3h²* „Ostland“. — Hier anscheinend

Wortspiel mit dem zeugenden Boṽχις-Stier, neu-äg. 

Dieses Gebet an *Isis*¹⁸ enthält die im Haupttext erwähnte Mitteilung über die **ⲁⲢⲉ** der reichlichen Spende von Befruchtungsblüten an die Göttin und damit das eigentliche Anliegen der Königin. Ihre Ehe mit dem König war unfruchtbar, und da wandte sich die Gemahlin des Großkönigs von Meroë an die Macht der *Isis* von Philae um wunderkräftige Abhilfe. Was Unfruchtbarkeit innerhalb der großfamiliär-feudalen Dynastie jenes Landes zu bedeuten hatte, kann man sich unschwer vorstellen. Desgleichen erhellt aus diesem Umstand die sichtlich äußerst diskrete Behandlung eines solchen Staatsgeheimnisses, mit welcher der Missionsleiter beauftragt war.

Der gegenwärtige Stand der Kaschitischen Sprach-Erkenntnis

Mit der Vorlage der hier kommentierten Texte wird es offensichtlich, daß sich das philologische Verhältnis zu altäthiopischen Lapidar-Urkunden gegenüber dem Stand von 1930 ganz wesentlich verändert hat. Anstatt daß man wie vordem darauf angewiesen wäre, aus solchen Sprachdenkmälern da und dort ein paar zufällig greifbare Wortrosinen herauszuzupfen und sie nach Möglichkeit noch auszupressen, hat sich durch anhaltende Großtext-Vergleiche die Möglichkeit ergeben, den Inhalt solcher Urkunden grammatisch detailliert zu verstehen. Das dürftige Lautbild der Meroiten-Schrift bot allein doch zu wenig.

Die Folge davon ist, daß nach und nach auch die Kriterien für das Sprachtypische prägnanter und klarer ins Gesichtsfeld gerückt erscheinen, als das zu Lebzeiten GRIFFITHS möglich war.

So wird schon aus dem Vorliegenden mehr als deutlich, daß wir in diesem seit dem 2. Jhd. v. Chr. „meroitisch“ geschriebenen Idiom eine alte Sprache semitoiden Charakters vor uns haben. Das Verbum basiert auf der temporalen Unterscheidung unvollendeter und vollendeter Handlung, wobei das

¹⁸ Zum Schluß mag noch die Gewohnheit der Kaschiten erwähnt werden, zumeist die *Isis* mit *W3š* zu bezeichnen, obwohl man *ʾš* auch kennt. Da geht kein Präfix einheimischer Sprache voran, sondern man benützte die ägypt. Schwurformel: *w3h ʾs(.t)* „so wahr *Isis* lebt!“ als würdevollere Benennung der Göttin. (Der *i*-Vokal ist zudem durch 13 graphische Varianten belegt.)

Subjekt durch die aus dem Semitischen so geläufigen Personalpräfixe mit Unterscheidung des grammatischen Geschlechts zum Ausdruck gelangt.

Was an dieser Stelle nicht zur Vorführung gelangen kann, betrifft weitere Eigenarten der Sprache, modale Spezialformen des Verbalausdrucks durch Enklise auxiliärer Zusatzelemente auszubilden. Einiges wird ja auch hier nebenbei sichtbar.

Daß im Kaschitischen die nominale Indiktion ganz regulär immer dem indizierten Nomen nachgesetzt erscheinen muß, hat bei der ersten oberflächlichen Betrachtung den Gedanken an „Agglutination“ erweckt, da man dabei an Priorität eines „umgekehrten Genetivs“ in dieser Sprache dachte und die Konstruktion „Rektum-Regens“ a priori als die ursprüngliche ansehen wollte. Allein der „Genetiv“ ist im Kaschitischen immer und ausnahmslos die Konstruktion „Regens-Rektum“. Die Nachsetzung örtlicher oder sonst modaler Formantien hinter das Nomen ist syntaktisch unbedingt so zu denken, daß dieselben je nach Bedeutung entweder attributiv zum Nomen stehen oder aber als adverbial die Beziehung des Verbums zum Nomen indizieren. Und so folgen postpositionelle Ausdrücke des Kaschitischen teils der Analogie adjektivischer Position im Satze, also attributiv nachgestellt, oder aber die Postposition ist unmittelbar aus ehemals syntaktischer Freiheit heraus zum Ausdruck der verbalen Auswirkung auf das Nomen erwachsen.

Ein typischer Rest ehemaliger, vom Nomen getrennter Stellung einer „Postposition“ zeigt sich in der figura etymologica Mer. inscr. 102, z. 3/4: *ḫi-pl ḫi ḫi pl.ḫ* „Komm' heraus aus dem großen Tempel!“ wörtl. : „Gehe heraus (in bezug auf) großen Tempel her-aus!“ (Etymologisches Wortspiel zwischen dem Verbum **pal* „ausgehen“ und der kommunen Lokal-Postposition *-pl* „von aus“.)

Die hier erwähnte freie syntaktische Stellung von Adverbien im Satz, welche — nach W. CZERMAK — sich im Rahmen „hamitischer“ Sprachen nur noch im Somali lebendig erhalten hat, bildet also im Kaschitischen gegenüber den zwischenliegenden heutigen Frühsemitensprachen ein wenigstens rudimentäres Alterskriterium.

Ein solches zeigt sich jedoch am absoluten Pronomen der 2. pers. : *ky* „Du“, plur. *kn* „Ihr“, welche zuerst Mer. inscr. 94 aufgeschieden sind. Ihr Anlaut liegt entwicklungsgeschichtlich noch vor dem altägyptischen Pronomen absolutum.

Bemerkenswert ist auch, daß sich im Kaschitischen kein Femininkriterium *-t* am Nomen nachweisen läßt, sondern nur ein (anscheinend betonter) Vokalauslaut. Lehrhaft hierfür ist von Anfang an der Frauenname Mer. inscr. 65 gewesen, welcher einen Nominalsatz mit neutrischer Kopula **t-q3r3-y'* „Diese ist Königin“ darstellt. Dem masc. *q'r* „König“ steht also graphisch ein Femininum *q3r3* gegenüber, so wie bei *k'ḏ* „Prokurator“ das Femininum *k'ḏ* zu beobachten ist¹⁹. [Das mit dem Spätkaschitischen gleichzeitige (blemmysche) Alt-Bedaueye jedoch besaß noch eine Feminin-Endung *-t*, wie die Namen

¹⁹ Die neutrische Kopula *y'* in gewissen kaschitischen Nominal-Sätzen war 1930 im „Sprachproblem“ noch nicht bekannt. F. HINTZE, welchem die dort irrige Annahme, daß **-y'* ein Kriterium des Femininums sein solle, mit Recht dubios vorkam, hat allerdings gleich die ganze Existenz eines Femininums im „Meroitischen“ negiert.

**Ḥarahije.t* „Gabe an Ḥara“, **Gama.t-i p.hant* „Priester für (die Göttin) **Gama.t*“ u. a. gegenüber der heutigen Sprache erkennen lassen.] ²⁰

Wer sich heute ein Bild von dem Gesamttypus der kaschitischen Sprache in ihrer letzten Phase machen will, braucht sich nur z. B. einen glatt verständlichen Satz wie GARSTANG, Meroë Nr. 9, Z. 4-5 vor Augen zu halten. Dort sagt der König von dem die verstorbenen Könige versorgenden Reichsgott: *ʾb mlʾ wḏʾ-pl-kʾ y-twḏ.s-ni* „Gutes Wasser wie es aus dem Brunnen kommt hat er mir zugeteilt“. (Approximativ vokalisches Gelesen würde das etwa lauten: **ettô mlû waḏe-pala-ke ya-lawḏ.as-ni.*) Gleichgültig, wie die Nuance des vokalischen Klanges auch gewesen sein mochte, soviel ist schon aus dem typisch semitisch adjustierten Verbal Ausdruck etc. zu ersehen, daß das nicht nur unbedingt kein Nubisch sein konnte, sondern auch genetisch keinen Zusammenhang mit irgend einer anderen negroiden Sprache aufweist ²¹.

Es wäre also nachgerade höchste Zeit, sich von den überkommenen Vorurteilen des noch erinnerlichen Widerstreits REINISCH-LEPSIUS in der Frage, ob Nubisch oder Bedja die Basis der Sprachdenkmäler Altäthiopiens gewesen sei, endgültig loszulösen. Tatsache ist, daß LEPSIUS mit seiner Bedja-Hypothese zwar auch nicht den Kern der Sache erraten hat, aber es blieb seine Vermutung wenigstens in dem Rahmen einer alten, unverwandten Sprachsippen-Gemeinschaft. Die Priorität der ersten Erkenntnis des wahren Sachverhalts gebührt aber, wie erwähnt, dem Hamitologen C. MEINHOF.

Von da an hat das wachsende Verständnis der Sprache auf sozusagen evolutionsgemäßem Wege die Möglichkeit geschaffen, kaschitischen Texten auch inhaltlich näher zu kommen.

²⁰ Cf. WILCKEN, Archiv für Papyrusforschung Bd. I, pp. 412 ff.

²¹ Vor seinem resignierten Rückzug auf die GRIFFITH-Linie hätte W. VYČIHL zu seiner eingangs erwähnten Neger-Hypothese wenigstens den kleinen Aufsatz „Die Fiktion der ‚Kuschitischen‘ Völker“ Kush 4. 1956, pp. 19-33 durchlesen können, wo eine kleine Skizze der kaschitischen Grammatik zu finden ist.

Contacts linguistiques aïnou-tokhariens

Par A. J. VAN WINDEKENS

Sommaire :

Bibliographie et abréviations

Introduction (§ 1)

I. La possibilité de contacts culturels entre les Aïnous et les Tokhares (§ 2)

II. Eléments identiques dans les vocabulaires aïnou et tokharien (§§ 3-24)

III. Conclusion (§ 25)

Bibliographie et abréviations

BSL = Bulletin de la société de linguistique de Paris.

GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.

KRAUSE = W. K., Westtocharische Grammatik. I, Das Verbum. Heidelberg 1952.

KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen.

Lexique = A. J. VAN WINDEKENS, Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain 1941.

LINDQUIST = I. L., Indo-European Features in the Ainu Language. With reference to the thesis of Pierre Naert. Lund 1960.

Morphologie = A. J. VAN WINDEKENS, Morphologie comparée du tokharien. Louvain 1944.

NAERT = P. N., La situation linguistique de l'aïnou. I, Aïnou et indoeuropéen. Lund 1958.

PEDERSEN = H. P., Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung. København 1941.

RRIL = Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere.

SPAW = Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Introduction

§ 1. Le présent article trouve son point de départ dans les publications, très récentes, de P. NAERT, La situation linguistique de l'aïnou. I, Aïnou et indoeuropéen (1958), et de I. LINDQUIST, Indo-European Features in the Ainu Language. With reference to the thesis of Pierre Naert (1960). Le but de ma contribution n'est pas de prendre position en faveur de la thèse de NAERT en apportant de nouveaux arguments : ceci, je le ferai ailleurs, dans une étude qui constituera en même temps un examen approfondi de tous les matériaux et de toutes les interprétations de NAERT et de LINDQUIST. NAERT a tiré de

leur isolement deux peuples pour lesquels, jusqu'ici, rien ne semblait inviter à admettre quelque rapport de civilisation ou de culture : il les a réunis dans la protohistoire en faisant remonter les Aïnous aux Indo-Européens, dont les Tokhares forment évidemment une branche. Moi-même je tâcherai de prouver ici qu'entre les Aïnous et les Tokhares il y a eu des contacts d'ordre linguistique dans une période qui se trouve déjà fort éloignée de l'époque de l'indo-européen commun et qui se rapproche des temps historiques proprement dits.

Si, aux yeux des collègues linguistes, ma démonstration s'avère exacte — ce que j'espère —, elle servira peut-être d'introduction à une nouvelle enquête sur d'autres parties du domaine culturel s'étendant du centre et du centre nord jusqu'au côté nord-est de l'Asie.

I. La possibilité de contacts culturels entre les Aïnous et les Tokhares

§ 2. A première vue la possibilité de contacts entre les Aïnous et les Tokhares semble devoir être rejetée, puisque le premier peuple habite les îles Hokkaidō (ancien Yezō), Sakhaline et Shikotan (Kouriles) — pour plus de précisions, voir NAERT, p. 13 —, ce qui signifie qu'il se trouve à une distance d'environ 3700 km. de Tourfan, centre nord-est de l'ancien territoire tokharien dans le Turkestan oriental (bassin du Tarim : cf. e. a. KRAUSE, p. IX). Seulement, tandis que pour les Tokhares il n'y a aucune trace d'un autre habitat que celui où on les voit installés entre 500 et 1000 après J.-C., il semble bien que les ancêtres des Aïnous aient séjourné, il y a plusieurs millénaires, en Asie centre-nord : cf. NAERT, pp. 14 ss., avec littérature. S'il est exact qu'un jour il y ait eu des Protoaïnous dans la région de Minoussinsk sur les bords du Haut-Yénisséï (cf. NAERT, p. 24, note 1), la distance entre ce territoire protoaïnou et celui des Tokhares ne serait que de 1200 km. environ. Evidemment, ce n'est pas là un voisinage direct, mais la possibilité de contacts culturels n'est pas à écarter a priori. Et puisque la civilisation de Minoussinsk est caractérisée par l'usage du bronze, il faudrait admettre que les contacts aïnou-tokhariens aient eu lieu de 2000 à 750 avant J.-C. Si l'on en trouvait des traces chez les Tokhares entre 500 et 1000 après J.-C. et de nos jours chez les Aïnous, ce serait là un fait assez normal.

II. Eléments identiques dans les vocabulaires aïnou et tokharien

§ 3. L'hypothèse de contacts culturels entre les Aïnous et les Tokhares est, je pense, nettement confirmée par la présence, dans les vocabulaires aïnou et tokharien, de toute une série de mots dont la *structure* et le *sens* sont pratiquement identiques. S'il y a des différences, elles sont minimales et elles s'expliquent très facilement. La ressemblance de ces termes — ressemblance qui touche donc à l'identité — est si grande et si frappante que la conclusion s'impose que l'on ait affaire à des mots empruntés soit par l'aïnou au tokharien, soit par le tokharien à l'aïnou, ou bien provenant, dans les deux parlers, d'une troisième langue : dans ce dernier cas il s'agit donc de contacts linguistiques indirects.

Pour la grande majorité de ces mots NAERT et LINDQUIST ont proposé des interprétations dans la perspective du caractère indo-européen de la langue aïnou ; pour quelques-uns aussi les correspondants tokhariens ont été mentionnés. Je ne m'exprimerai pas ici sur l'origine indo-européenne primitive de tel ou tel terme (voir ci-dessus § 1), sauf dans les cas, peu nombreux d'ailleurs, où les mots tokhariens remontent *manifestement* à l'indo-européen. Dans les autres cas je me bornerai à citer, comme de simples possibilités, d'une part les explications avancées par NAERT et LINDQUIST pour l'aïnou, d'autre part les interprétations qu'ont reçues jusqu'ici les mots tokhariens.

M'inspirant de la division suivie par NAERT, pp. 115 ss., je distingue plusieurs sphères sémantiques. Si je pars toujours ici des mots aïnou, ce n'est que pour avoir une certaine uniformité.

1. Termes désignant des animaux

a) Aïn. *ok* et tokh. B *auk*

§ 4. Aïn. *ok* « A snake. A demon » (NAERT, p. 140), avec *okonko* et *okokko* « A snake » (qui me semblent être des dérivés de *ok* à redoublement), rappelle remarquablement tokh. B *auk* « serpent ». Dans ce cas il faut insister d'une façon tout à fait spéciale sur le caractère du document dans lequel tokh. B *auk* a été découvert : il s'agit d'un texte (bilingue tokharien B — sanskrit : *auk* y rend skr. *ahi-*) qui contient une liste du zodiaque *asiatique oriental* (voir LÜDERS, SPAW 1933, p. 1012). C'est donc dire d'abord qu'il faut compter ici avec des échanges non seulement de notions (astronomiques évidemment), mais aussi de termes exprimant ces notions et, ensuite, que *auk* a plus de chances d'être emprunté à l'aïnou ou, avec aïn. *ok*, à une troisième langue employée plus à l'est que le tokharien, que d'être un terme tokharien proprement dit.

Il est à noter qu'en tokharien, surtout dans le dialecte B, *au* est assez souvent une autre graphie pour *o* (d'origines diverses : voir ma Morphologie, pp. 13, 30, 33 et 37) : cf. e. a. B *pauke* à côté de *poke* « bras ».

Avant sa confrontation avec aïn. *ok*, le mot tokharien avait été rapproché de gr. *ὄφις* (voir mon Lexique, p. 9 et ma Morphologie, p. 30) et aussi d'arm. *awj* (PISANI, RRIL 75. 1942, Fasc. 2, p. 25 : avec, également, l'hypothèse d'un emprunt arm. *awj* < tokh. B *auk*) qui ont le même sens. D'autre part, pour aïn. *ok* NAERT, p. 140, a aussi pensé à gr. *ὄφις*.

b) Aïn. et tokh. A *yuk*

§ 5. Aïn. *yuk* (NAERT, pp. 137 ss.) est employé à désigner plusieurs animaux : « cerf », « chèvre sauvage », « ours » et peut-être aussi « cheval ». Il est évident qu'avec NAERT il faut admettre que les différences de sens — sens qui reste évidemment toujours celui d'un animal — doivent être attribuées au caractère spécial des langues « primitives » (qui, elles, sont l'expression d'une mentalité « primitive »). NAERT attire l'attention sur un autre exemple en aïnou de ce flottement sémantique dans un nom d'animal : *shiyapka* « A large he-bear in Saghalien, but a big deer in Yesso ».

Pour aïn. *yuk* il est pratiquement impossible de ne pas penser à tokh. A *yuk* « cheval », mot qui remonte à l'indo-européen (cf. lat. *equus*, etc.), comme le prouve très clairement la forme plus ancienne que revêt ce nom dans le dialecte tokharien B : *yakwe*. Dans cette forme l'Umlaut de *u* (*w*) qui s'observe dans A *yuk*, ne s'est pas encore produit : le rapport de A *yuk* et de B *yakwe* est, en effet, le même que celui de parthe man. *passux* et de pehl. sass. *passaxv* « réponse ». Aussi bien dans B *yakwe* que dans A *yuk* il y a eu le développement d'un *y* secondaire devant i.-e. **e* à l'initiale (cf. mon Lexique, pp. xxxvii s. et ma Morphologie, p. 31) : AB *ysār* en face de gr. ἔαρ « sang », A *yāl* « gazelle » en face de gr. ἑλλός « faon », et A *yār̥k*, B *yarke* « vénération » en face d'arm. *erg* « chant » en sont d'autres exemples. L'origine indo-européenne de tokh. A *yuk*, B *yakwe* a d'ailleurs déjà été reconnue dès le début des recherches sur cette langue (cf. mon Lexique, p. 166).

Par conséquent il est évident qu'aïn. *yuk* représente un emprunt à tokh. A *yuk* « cheval » (avec, en aïnou, une évolution sémantique signalée ci-dessus). Le mot aïnou qui a été comparé par NAERT à lat. *equus*, etc. et aussi à tokh. A *yuk*, B *yakwe*, ne prouve donc rien pour le caractère général du vocabulaire et de la langue aïnou.

2. Termes se rapportant à l'homme et à la famille

a) Aïn. *enchiu* et tokh. B *eñkwe*

§ 6. Aïn. *enchiu* « Men (especially Ainu men) » (NAERT, p. 146) doit évidemment être rapproché de tokh. B *eñkwe* « homme (vir) », auquel correspond dans le dialecte A *oñk*, forme plus jeune offrant l'Umlaut de *u* (*w*) comme dans A *yuk* (cf. ci-dessus § 5)¹. Il paraît impossible de vérifier si aïn. *enchiu* repose sur tokh. *eñkwe* ou inversement ; la légère différence de structure — je pense surtout à aïn. *-ch-* en face de tokh. *-kw-* — invite plutôt à supposer que les deux (tokh. A *oñk* donc < *eñkwe*) proviennent de deux formes phonétiques différentes d'un même mot d'une troisième langue. Mais tokh. *-k(w)-* me semble plus ancien qu'aïn. *-ch-*.

Déjà NAERT a vu le rapport d'aïn. *enchiu* avec tokh. B *eñkwe*, A *oñk* : ces derniers, il les a comparés, avec PEDERSEN, à hitt. *antuhhaš* « homo »² ; d'autre part, les mots tokhariens ont été confrontés avec lat. *inguen* « aine, parties honteuses » (cf. mon Lexique, p. 21) et avec germ. **Ingwaz*, nom du dieu de la fécondité (KRAUSE, GGA 1943, p. 29, note 2).

Sous forme de supplément je voudrais attirer l'attention sur une possibilité d'explication pour le nom des Aïnous eux-mêmes : comme *enchiu* est proprement identique au nom propre *Ainu* (cf. NAERT), on est en droit de se demander s'il n'y a pas un rapport entre *enchiu* et *Ainu*, dont le dernier — on le sait — signifie, en effet, aussi « homme(s) ». *Ainu* ne pourrait-il pas être tenu pour une forme allégée comme tokh. B *eñwe*, qui repose sur *eñkwe* (voir aussi l'adjectif *eñwaññe* « masculin ») et comme tokh. A *oñi* dans *oñi-cmol*

¹ Pour *o* < **u*, cf. e. a. B *soy* « fils » = gr. υῖός.

² Cf. VAN WINDEKENS, Orbis 3. 1954, pp. 521 ss.

« naissance d'homme » qui vient d'un ancien **oñkñi* (dérivé adjectival de *oñk* : cf. B *eñwaññe* < *eñkwaññe*) ? Seulement, dans ce cas le vocalisme initial de *Ainu* fait difficulté. D'ailleurs je ne présente le rapprochement de *Ainu* avec *enchiu* qu'avec la réserve nécessaire.

b) Aïn. *amak-* et tokh. B *ammakki*

§ 7. Aïn. *amak-* apparaît comme « family designation » dans *amaktono* ou *amaktonoge* « A younger brother », où *-tono(ge)* est un élément câlin (LINDQUIST, pp. 63 s. et 58). LINDQUIST, pp. 63 s., analyse à bon droit *amak-* en *am-* et *ak* : ce dernier signifie également « A younger brother » et il y en a la forme *aki*, avec *-i* qui est « specific for family relationships » (LINDQUIST, p. 58). Le *am-* initial ne se trouve pas en aïnou comme mot isolé. Seulement, avec LINDQUIST, p. 64, il faut penser pour aïn. *amak-* tel quel à tokh. B *ammakki* « Mütterchen » (vocatif). Cependant, je ne crois pas qu'entre aïn. *amak-* et tokh. B *ammakki* il faille admettre une parenté indo-européenne primitive : à mon avis aïn. *amak-* est tokh. B *ammakk(i)*, ou tokh. B *ammakk(i)* est aïn. *amak-*, ou, encore, les deux reposent sur un nom câlin d'une troisième langue.

Comme il s'agit de mots enfantins, il ne faut pas s'attendre à ce qu'ils présentent un sens fixe, sens qui, cependant, reste toujours dans la sphère familiale : LINDQUIST, p. 63, donne l'exemple de gr. *ἄπα* « papa » qui est employé par des frères et des sœurs « in their cherishing intercourse ». Quant aux redoublements dans tokh. B *ammakki*, ceux-ci tiennent aussi au caractère spécial de ces mots : l'on sait que des redoublements s'observent fréquemment dans des termes familiers en général.

Il faut aussi tenir compte de ce flottement sémantique et de ce genre de redoublement pour tokh. B *appakke* (nominatif), *appakka* (vocatif) « Väterchen », où l'on trouve également l'élément *-ak-*, que LINDQUIST, p. 63, a signalé dans aïn. *ak(i)* : il faut donc admettre la même origine (ou les mêmes possibilités d'origine) pour aïn. *ak(i)* et tokh. B *-ak-* que pour aïn. *amak-* et tokh. B *ammakki*.

Dans mon Lexique, pp. 3 s., j'ai rapproché tokh. *amm(a)-* de v. h. a. *amma* « mère », etc., et *-akk(i)* de skr. *akkā* « mère » ; *app(a)-* de *appakke* a été comparé, ibid., p. 6, à gr. *ἄπα*, etc. (j'ai eu tort de supposer que *-akk-* aurait été emprunté à *ammakki*). Je maintiens la possibilité d'une origine indo-européenne de ces éléments (dans ce cas, le tokharien serait la langue prêteuse : aïn. *amak-* et *ak-* proviendraient donc du tokharien), mais j'attire l'attention sur le fait que des éléments câlins de ce genre se retrouvent un peu partout dans les langues, indo-européennes et non-indo-européennes (cf. par exemple tamoul *akkā*, *akkai* « ältere Schwester »).

3. Terme(s) se rapportant aux parties du corps

Aïn. *ranka* et tokh. A *āriñc*, B *arañce*

§ 8. Aïn. *ranka* « The soul », qui contient aïn. *ram* « Mind. Heart. Soul. Feelings. Think » (NAERT, pp. 151 s. et 58 : *-ka* est un suffixe), ne peut être séparé de tokh. A *āriñc*, B *arañce* « cœur ». Les formes des deux langues sem-

blent reposer sur un mot d'une troisième langue, mot dont l'aspect phonétique complet, à en juger d'après tokh. A *āriñc*, B *arañce*, doit avoir été **aranka* < **aram*, et dont le sens primitif s'est sans doute trouvé très près de celui de gr. *φρήν* « diaphragme, membrane, viscères, entrailles, cœur, âme, esprit, intelligence » (cf. aïn. *ramka* « The breast bone », composé avec *ka* « The top of anything » : NAERT, *ibid.*). La partie *-iñc*, *-añc(e)* des formes tokhariennes (où *-i-* et *-a-* rendent un ancien *ā* : cf. ma Morphologie, pp. 11 s.) semble être plus jeune (à la suite d'une palatalisation ?) qu'aïn. (*r*)*anka*.

Dans mon Lexique, p. 13, j'ai fait remonter tokh. A *āriñc*, B *arañce* à i.-e. **er-* « aimer » (gr. *ἐραμαι*), tandis que chez PISANI, RRIL 76. 1942-1943, Fasc. 2, p. 23, on trouve un rapprochement avec gr. *ἦτορ* « cœur ». De son côté NAERT part d'i.-e. **ghrem-* « scharf worüber reiben, etc. » pour aïn. *ram* et *ranka*.

4. Termes se rapportant à des actions élémentaires et leurs dérivés

a) Aïn. *ette* et tokh. AB *ek-*

§ 9. Aïn. *ette* « To give. To hand over. To assign », où *-te* est le suffixe causatif (NAERT, p. 174), correspond sans aucun doute à tokh. B *ek-* dans *ekañi*, *ekñi*, *ekaññe*, etc. « possession, richesse » et à tokh. A *ek* (forme non élargie) dans *sne ek* qui équivaut à skr. *nirbhoga-* ; dans le dialecte A il y a aussi *akām̐tsune* « argent, possession » (où le suffixe *-une* s'est joint à une forme en *-ts* : le *-m-* s'accorde avec *-ñ-* de B *ekañi*, etc.). Pour aïn. *ette* < **ekte*, cf. NAERT, p. 42. La forme causative *ette* en aïnou a évidemment été construite sur un verbe *ek-* signifiant « avoir, posséder, etc. », d'où **ek-te* « faire avoir, donner, etc. ». Il paraît impossible de fixer l'origine d'aïn. *ette* < verbe *ek-* et de tokh. AB *ek-*, substantif : aïnou > tokharien, tokharien > aïnou ou emprunts à une source commune ? La voyelle initiale de tokh. A *akām̐tsune* oblige même de poser une variante *ak-* à côté de *ek-*.

Tokh. AB *ek-* a été rapproché d'osq. *egmo* « res » (PEDERSEN, p. 104) et de skr. *açnāti* « manger » (DUCHESNE-GUILLEMIN dans mon Lexique, p. 16). Pour aïn. *ette* NAERT a songé à tokh. A *e-*, B *ai-* « donner » et aussi à skr. *īṣṭe* « posséder ».

b) Aïn. *ku-*, *iku-* et tokh. AB *yok-*

§ 10. Aïn. *ku-*, *iku-* « To drink. To smoke » (NAERT, p. 160) rappelle naturellement tokh. AB *yok-* « boire ». Comme, d'autre part, le hittite présente *eku-* avec le même sens, tokh. AB *yok-* doit être d'origine indo-européenne et remonter au prototype postulé par hitt. *eku-* : en effet, tout comme tokh. A *yuk* « cheval », dont le caractère indo-européen ne peut être contesté, AB *yok-* offre le développement d'un *y* secondaire devant i.-e. **e* à l'initiale et l'Umlaut de *u* (*w*) qui est représenté par *o* comme dans tokh. A *oñk* « homme » (cf. ci-dessus § 6) : sur ces phénomènes spéciaux dans tokh. A *yuk*, cf. ci-dessus § 5. Et comme il y a B *yakwe* et B *eñkwe* sans l'Umlaut de *u* (*w*) en face de A *yuk* et A *oñk*, il est fort probable — et jusqu'ici on ne semble pas avoir tenu compte de cette interprétation — que tokh. B *yok-* soit un emprunt à A *yok-* « boire ».

Mais il n'y a pas seulement tokh. B *yok-* qui vienne du tokharien A : il y a aussi aïn. *ku-*, *iku-* qui, à mon avis, ne s'explique pas autrement que comme un emprunt au tokharien. Cependant, dans ce cas, l'emprunt a été fait au moment où en tokharien A le *y* secondaire ne s'était pas encore développé devant **e* à l'initiale et avant l'Umlaut de *u* (*w*) : cet ancien **eku-* (**ekw-*) rend compte d'aïn. *iku-* (cf. NAERT, p. 212), tandis qu'aïn. *ku-* doit être considéré comme une forme à syncope de l'initiale (cf. NAERT, *ibid.*). Le sens de « fumer » des formes aïnou est évidemment secondaire : y a-t-il eu une influence du japonais dans ce cas ? Voir NAERT, p. 160.

Déjà NAERT, p. 160, a rapproché aïn. *ku-*, *iku-* de tokh. AB *yok-* et de hitt. *eku-*. Seulement je crois qu'il a eu tort de l'avoir fait dans la perspective d'une parenté indo-européenne primitive.

c) Aïn. *rek-* et tokh. B *reki*

§ 11. Aïn. *rek-* « To give forth a sound. To creak as wheels. To rattle. To sing as a bird » (NAERT, pp. 160 s.) invite immédiatement à penser à tokh. B *reki* « mot, parole », auquel correspond *rake* dans le dialecte A. Comme les formes tokhariennes ne peuvent être séparées de v. sl. *rekq*, *rešti* « dire », il faut voir, je pense, dans le mot aïnou un emprunt au tokharien B. Le sens premier de tokh. B *rek-* (A *rak-*) doit avoir été « émettre un son » : ce sens, on le trouve dans le mot aïnou. Un parallèle sémantique s'observe dans tokh. A *trānk-* « dire, parler » en face de son correspondant dans le dialecte B *trānk-* « wehklagen » (cf. KRAUSE, p. 250), dont les significations seront également issues de celle de « émettre un son » en général.

Pour le verbe aïnou NAERT a proposé une parenté e. a. avec v. sl. *rekq*, *rešti* : je crois donc que la présence en tokharien de B *reki*, A *rake* s'oppose à une parenté indo-européenne primitive.

d) Aïn. *sat* et tokh. A *sāt*

§ 12. Aïn. *sat* « Dry. Arid. Dried » (NAERT, p. 178) est quasi identique à tokh. A *sāt* « chaud » (cf. par exemple *sāt wār* « de l'eau chaude »). Il est impossible d'indiquer avec précision la source des mots aïnou et tokharien : aïnou > tokharien, tokharien > aïnou ou emprunt fait indépendamment à une troisième langue ? Dans le mot aïnou NAERT voit un dérivé d'un verbe *sa-* * « brûler », qu'il veut encore retrouver dans d'autres termes aïnou.

Dans mon Lexique, pp. 110 s., j'ai rapproché tokh. A *sāt* e. a. de v. sl. *prisveđati* « marcescere, torrefieri » ; de son côté pour aïn. *sat* NAERT a songé à skr. *kṣāyati* « brûler », etc.

e) Aïn. *wāk* et tokh. AB *wāk-*

§ 13. Aïn. *wāk* « A division », avec le causatif *wāk-te* « To divide. To apportion. To send away » (NAERT, p. 177), est évidemment à rapprocher de tokh. AB *wāk-* « sich spalten ; aufblühen » (KRAUSE, p. 286), dont le causatif, dans le dialecte A, a le sens de « spalten, unterscheiden », et auquel appartiennent les substantifs A *wākām*, B *wāki* = skr. *viṣeṣa-*. Comme il est difficile, sinon impossible, d'écarter le rapprochement de tokh. AB *wāk-* avec

gr. ἄγγυμι < *Fαγγυμι « briser », il faut tenir aïn. *wak* pour un emprunt au tokharien. Dès lors l'interprétation à la lumière d'i.-e. **uāg-* (avec, e. a., lat. *vāgina* « gaine ») proposée par NAERT est à rejeter.

5. Termes se rapportant à des qualités et des notions connexes

a) Aïn. *mau* et tokh. B *maiyya*

§ 14. Aïn. *mau*, *mawē* « Strength. Vigour. Force. Stamina. Taste. Flavour. Character » (NAERT, p. 181) rappelle tokh. B *maiyya* (variante *maiyyo*) « force, puissance, vigueur ». L'origine précise de ces mots ne peut être fixée : aïnou > tokharien, tokharien > aïnou ou emprunt en commun à une troisième langue ? Vu la différence de vocalisme entre aïn. *mau* et tokh. B *mai-* (-*ya* ou -*yya*, variante purement graphique, est un suffixe caractérisant le féminin), l'hypothèse de la troisième source me paraît la plus acceptable : dans cette langue certaines diphtongues en -*u* auraient abouti à des diphtongues en -*i*, comme c'est par exemple le cas en arménien où i.-e. **eu* et **ou* donnent *oy*, tandis qu'i.-e. **au* s'y observe comme *aw* (cf. MEILLET, Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique, Vienne 1936², p. 44). Aïn. *mau* et tokh. B *mai-*(*yya*) reposeraient donc sur des variantes vocaliques du même mot.

Dans mon Lexique, pp. 60 s., j'ai admis pour le mot tokharien un rapport avec got. *mōþs* « courage », etc. (i.-e. **mē-*, **mō-*)³ ; de son côté, pour aïn. *mau* NAERT a pensé à lyc. *mawili* « gross, stark », mais il ajoute lui-même : « l'identité peut être accidentelle ».

b) Aïn. *shoka* et tokh. A *šokyo*

§ 15. Aïn. *shoka* « All. The whole » a été rapproché à bon droit par NAERT, p. 181, de tokh. A *šokyo* « très » (par exemple *šokyo aryu* « très long »). Mais je ne suis pas d'avis, comme NAERT, qu'il s'agisse d'une parenté primitive. Cependant, il est pratiquement impossible de dire dans quelle langue il faut chercher l'origine : l'aïnou est-il la langue prêteuse, ou est-ce le tokharien, ou encore ces deux langues ont-elles emprunté à une troisième ? La finale -*yo* de tokh. A *šokyo* est la désinence de l'instrumental (cf. ma Morphologie, p. 221), de sorte qu'il faut partir ici d'un ancien **šok*.

Dans mon Lexique, p. 124, j'ai vu un rapport pour tokh. A *šokyo* avec skr. *saghnōti* « être à la hauteur de, prendre sur soi, se charger de » ; DUCHESNE-GUILLEMIN, BSL 41. 1941, p. 163, a proposé un rapprochement avec gr. ὅχα « de beaucoup » (i.-e. **segh-*, etc.). PEDERSEN, Zur tocharischen Sprachgeschichte, København 1944, p. 11, note 1, a signalé turc osm. *çok* « beaucoup ». L'ouïgour, dont il y a des inscriptions provenant des régions du Haut-Yénisséï (cf. A. VON GABAIN, Alttürkische Grammatik, Leipzig 1950², p. 1), est-il la troisième langue à laquelle aïn. *shoka* et tokh. A *šok*(*yo*) ont été empruntés ? Sur les régions du Haut-Yénisséï, cf. ci-dessus § 2.

³ L'hypothèse de PEDERSEN, p. 47, d'après laquelle tokh. B *maiyya* serait simplement skr. *māyā* « illusion, magie, sorcellerie », heurte évidemment la sémantique.

c) Aïn. *tor-* et tokh. *A tor*

§ 16. Aïn. *tor-* « impureté », qui se laisse dégager sans peine de *torush* « Sullied. Tarnished. Dim » où *-ush* est un suffixe (NAERT, pp. 184 et 65), ne peut être séparé de tokh. *A tor* « poussière », dont il y a la forme *taur* dans le dialecte B. Pour les sens « poussière » et « impureté », cf. tokh. B *tweye* « Staub, Schmutz » et aïn. *komon* « Dirt. Refuse. Dust » (pour ce dernier, voir NAERT, p. 41). A première vue on pourrait conclure pour *A tor* à son caractère indo-européen et à son passage en aïnou, puisque le rapport vocalique entre *A tor* et B *taur* rappelle celui qui existe, dans des mots tokhariens d'origine indo-européenne évidente, entre A *klyos-* et B *klyaus-* « entendre » (i.-e. **k̑leu-*), A *ço-* et B *çau-* « vivre » (i.-e. **gʷiōu-*), A *krop-* et B *kraup-* « entasser, rassembler » (i.-e. **qrāu-*, etc.). Dans ces formes A *o* est plus jeune que B *au* < diphtongue indo-européenne en *-u*, ce qui signifie pour *A tor* qu'il pourrait représenter un ancien **taur*, dont *au* accuserait aussi une diphtongue indo-européenne en *-u*. Seulement, il arrive en tokharien, surtout dans le dialecte B, qu'un *o* (d'origines diverses) s'écrive *au* : cf. par exemple B *paue* à côté de *poke* « bras » (voir aussi ci-dessus § 4). Par conséquent, si B *taur* n'était qu'une graphie pour *tor*, l'origine aïnou de *A tor*, B *taur* serait également concevable.

LANE, Language 14. 1938, p. 27, a rattaché tokh. *A tor*, B *taur* à i.-e. **dheuer-* « vapor, smoke, dust » ; pour aïn. *tor-* NAERT a proposé i.-e. *(s)*ter-*, avec, e. a., arm. *tarax* « pus, humeur, sanie ».

 d) Aïn. *tumuan* et tokh. *A tmām*, B *t(u)mane*

§ 17. Aïn. *tumuan* « Many », avec suffixe *-an* (NAERT, pp. 180 et 59 s.), rappelle clairement tokh. *A tmām*, B *tumane* et *tmane* « 10 000 ». Pour l'évolution sémantique « beaucoup » > « grand nombre », cf., e. a., gr. *μυρός* « innombrable, infini, immense » et *μύριοι* « 10 000 ». Pour les formes tokhariennes il est à remarquer que (B) *tumane* est plus ancien que (B) *tmane* et (A) *tmām*, dans lesquels *u* en syllabe ouverte a disparu (voir ma Morphologie, p. 16). Comme dans ce cas l'aïnou offre le sens premier, et comme dans cette langue il y a un substantif *tum* « Strength » (NAERT, p. 180) qui se trouve évidemment à la base de *tumuan*, on incline à considérer tokh. *A tmām*, B *t(u)mane* comme des emprunts à l'aïnou. Seulement, la question est plus compliquée. En effet, il y a aussi, avec le sens de « 10 000 », *tümän* en ouïgour, *tuman* en tOUNGHOUSE, *tümän* en mongol, *tumän* ou *tomän* en persan moderne. Il se peut donc que tokh. *A tmām*, B *t(u)mane* proviennent directement d'une de ces autres langues asiatiques, de sorte que dans ce cas il n'y aurait eu qu'un contact indirect aïnou-tokharien. Quoi qu'il en soit, je crois que le sens et la structure d'aïn. *tumuan* invitent à chercher dans cette langue l'origine première de ce mot qui s'est donc largement répandu en Asie centre-est et ouest.

Aussi bien pour la forme aïnou que pour les formes tokhariennes on a pensé à i.-e. **tēu-*, etc. « être gonflé » (cf. par exemple lat. *tumeo*) : NAERT, p. 180 ; MEILLET, Mém. soc. ling. 17. 1911-1912, pp. 292 s.

 e) Aïn. *wara* et tokh. *A wir*

§ 18. Aïn. *wara* « The youngest » est rattaché à bon droit par NAERT, p. 182, à tokh. *A wir* « jeune ». Il s'agirait de correspondants étymologiques de

lat. *vir*, etc. « homme » : le mot tokharien aussi a été, en effet, rapproché de lat. *vir*, etc. (voir déjà SIEG-SIEGLING, SPAW 1908, p. 927). A mon avis, c'est précisément la confrontation de tokh. A *wir* avec aïn. *wara* signifiant lui aussi « jeune » qui oblige à renoncer pour tokh. A *wir* à l'explication à la lumière d'i.-e. **uīro-* « homme, mâle », explication qui est sémantiquement insuffisante (cette objection s'applique donc aussi à l'hypothèse de NAERT sur l'origine d'ain. *wara*). Faut-il compter avec un passage aïnou > tokharien ou avec un passage tokharien > aïnou, ou encore avec un emprunt dans ces deux parlers à une troisième langue ? Pour ce qui est de la différence vocalique entre aïn. *wara* et tokh. A *wir*, il est à remarquer que dans tokh. A *wir* i peut reposer sur un ancien *ā* (< *a*), dont la couleur flotte précisément entre *a* et *i* (cf. ma Morphologie, pp. 11 s.) ; d'autre part, d'après NAERT, *a* < *i* pourrait s'expliquer en aïnou.

6. Terme(s) se rapportant à des activités humaines et à leurs produits

Aïn. *nishpa* et tokh. A *niṣpal*

§ 19. Aïn. *nishpa* « Master. Lord. Sir. A rich person. A title of respect » (NAERT, pp. 192 s.) rappelle remarquablement tokh. A *niṣpal* « Besitz, Habe ». La correspondance sémantique se concentre sur la notion « riche », d'où « richesse » et « personne riche ». Dans ce cas aussi il n'est pas possible de dire si l'aïnou a emprunté au tokharien ou le tokharien à l'aïnou, ou si aussi bien l'aïnou que le tokharien ont puisé à une troisième source. Il est également impossible d'expliquer *l* final de la forme tokharienne : adjonction secondaire ? Ou s'agit-il d'une consonne qui a disparu en aïnou (sous forme de *r* ici) ?

En tout cas devant cette concordance remarquable, aussi bien l'interprétation que j'ai avancée moi-même pour tokh. A *niṣpal* dans mon Lexique, p. 75 (i.-e. **nes-* « habiter dans une maison » + i.-e. **pel-* « plein »), que celle qui a été proposée par NAERT pour aïn. *nishpa* (rapprochement avec skr. *nr̥pā-* « Männer-schützer = König ») semblent bien devoir être écartées.

7. Terme(s) désignant une habitation

Aïn. *kucha* et tokh. B *koṣko*, *koṣkiye*

§ 20. Aïn. *kucha* « A hunter's or fisherman's lodge. A lodging place ; hut » (NAERT, p. 195) est sans aucun doute identique à tokh. B *koṣko*, *koṣkiye* « Hütte » (SIEG, Orientalistische Literaturzeitung 46. 1943, col. 134). L'origine précise de ce(s) mot(s) ne peut être indiquée : aussi bien un passage aïnou > tokharien ou tokharien > aïnou qu'un emprunt commun à une troisième langue peut être considéré comme possible. Pour ce qui est de la voyelle *o* dans la première syllabe de la forme tokharienne, je fais remarquer qu'elle peut répondre à aïn. *u* : cf. par exemple aussi B *okso* « bête à cornes » = skr. *ukṣān-* « taureau ».

Pour tokh. B *koṣko*, *koṣkiye* j'ai songé (KZ 70. 1951, p. 111) à i.-e. **geu-* « biegen, Einbiegung » et à i.-e. **geu-* « biegen, krümmen, wölben » (cf. ici, e. a., ags. *cȳte* « Hütte, Haus, Lager ») ; pour aïn. *kucha* NAERT a proposé le même i.-e. **geu-*, etc. (en renvoyant également à ags. *cȳte*).

8. Termes désignant des ustensiles

a) Aïn. *ai* et tokh. AB *āy*

§ 21. Aïn. *ai* « An arrow », avec des dérivés tels que *aina* « The space between the wrist and elbow and between the knee and ankle » et *aynan* « tibia » (NAERT, p. 197), ne peut être séparé de tokh. AB *āy* « os ». D'après NAERT le sens primitif d'aïn. *ai* aurait été à peu près « bâton, barre ». En tout cas on voit que le sens de *aina* et celui de *aynan* se trouvent très près de la notion exprimée par le mot tokharien. Il y a de nouveau l'impossibilité de fixer la langue prêteuse : l'aïnou, le tokharien, ou une troisième langue qui aurait prêté le mot aux deux premières ? — Pour aïn. *ai* NAERT a proposé deux interprétations : i.-e. **ei-*, **oi-* « Stange, Deichsel » et i.-e. **āik̃-* « Spiess ». Pour tokh. AB *āy* aucune explication n'avait été avancée jusqu'ici.

b) Aïn. *tako* et tokh. AB *cok*

§ 22. Aïn. *tako* « lampe » est contenu dans *čáxtaku* « A lamp. Lantern », qui, d'après une autre source, est noté *čáxtaku* et signifie également « lampe à huile », de sorte qu'il faut analyser en *čak* « huile » et *tako* « lampe » (NAERT, p. 198). Or, ce *tako* « lampe » est certainement à rapprocher de tokh. AB *cok* qui a le même sens. La forme tokharienne semble bien reposer sur une variante phonétique **cako* (avec palatalisation ?) ou, mieux encore, **caku* (cf. la notation *čáxtaku* qui prouve que la couleur de *-o* final se rapprochait de celle de *u*). Ce **caku* explique en effet la voyelle de tokh. AB *cok* par l'Umlaut de *u* (*w*) : cf. ci-dessus tokh. A *yuk* (§ 5), A *oňk* (§ 6) et AB *yok-* (§ 10), avec, dans ces deux derniers, *o* pour *u*. Ce mot est-il originaire en aïnou ou en tokharien, ou faut-il compter avec une troisième langue, source commune ? Ce qui est sûr, c'est que, dans le dialecte B du tokharien, *cok* doit être considéré comme un emprunt à A *cok* : c'est ce qui a déjà été constaté aussi pour B *yok-* < A *yok-*, puisqu'à A *yuk* et A *oňk* avec Umlaut, répondent B *yakwe* et B *eňkwe* sans Umlaut (cf. ci-dessus § 10). — Tokh. AB *cok* a été rattaché à i.-e. **dheu-* « shine » (LANE, Language 14. 1938, p. 27), à i.-e. **keuq-* « briller, être ardent » (cf. mon Lexique, p. 52) et à i.-e. **dhegh^h-* « brûler » (KRAUSE, GGA 1943, p. 32). De son côté, pour aïn. *tako*, NAERT aussi a pensé à i.-e. **dhegh^h-* « brûler », en citant tokh. AB *cok* parmi les représentants de cette racine indo-européenne.

9. Termes se rapportant à la lumière

a) Aïn. *are* et tokh. A *arām*

§ 23. Aïn. *are* « To kindle. To light », avec son dérivé *areka* « beautiful » (NAERT, p. 58), rappelle tokh. A *arām*, B *ere* « Farbe, Form, Gestalt, Aussehen, Äußeres » qui s'observent également dans (les composés) A *arāmpāt*, B *erepate* « Gestalt » et dans B *ersna* (pl.) « Gestalt, Form ». Le sens premier des mots tokhariens a été « couleur, teinte » (« Farbe ») qui s'est développé directement de celui de « briller, luire ». La signification d'aïn. *are* est donc en tout cas plus ancienne que celle des mots tokhariens, mais dans aïn. *areka* aussi on se trouve devant une évolution sémantique presque identique à celle qu'offrent tokh. A *arām*, B *ere*. Il faut, une fois de plus, poser la question de la provenance des termes aïnou et tokhariens : aïnou > tokharien, tokharien >

aïnou ou une troisième langue qui a prêté le mot aux deux premières ? Il faut aussi attirer l'attention sur la différence vocalique entre A *arām* et B *ere*, différence qui invite à admettre deux prototypes, du moins dans le domaine du vocalisme : cf. aussi ci-dessus tokh. A *akāmtsune* à côté de AB *ek-* (§ 9).

Tandis que pour tokh. A *arām*, B *ere* on a proposé deux interprétations (DUCHESNE-GUILLEMIN, BSL 41. 1941, p. 173 : gr. ἀρᾶσσω « adapter » ; VAN WINDEKENS, KZ 68. 1944, pp. 218 s. : arm. *eres* « visage », ni NAERT ni LINDQUIST n'ont avancé une explication pour aïn. *are*.

b) Aïn. *nike* et tokh. B *ñikañce*, A *nkiñc*

§ 24. Aïn. *nike* « Light ; [verbe] To shine. To sparkle » (LINDQUIST, pp. 28 s.) rappelle, d'une façon tout à fait particulière, comme l'a d'ailleurs déjà vu LINDQUIST, tokh. B *ñikañce* avec ses variantes *ñikañc-* et *ñkāñc-*, et tokh. A *nkiñc* « argent » (« Silber »). LINDQUIST a tort, je pense, de croire à une parenté indo-européenne primitive des mots aïnou et tokhariens : à mon avis l'on a affaire à un emprunt. Mais dans quelle direction l'emprunt s'est fait, je ne pourrais pas le dire. J'incline plutôt à admettre un passage aïnou > tokharien que le contraire, vu qu'en aïnou il y a aussi le simple *ni* « A flame of fire ; [verbe] To burn », de sorte que *-ke* devrait être considéré comme un suffixe (cf. LINDQUIST). Seulement, une troisième langue, source commune, ne peut être exclue a priori. Pour ce qui est des formes tokhariennes, il est à remarquer que dans B *ñikañc-*, *ñkāñc-* et dans A *nkiñc* *i* a disparu de la première syllabe (cf. B *ñikañce*) : je renvoie ici à A *wināslñe*, subst. verb. de *win-* « honorer, adorer », avec un *i* asyllabique (cf. ma Morphologie, p. 15). A *-iñc*, B *-añce*, etc. est évidemment un suffixe secondaire (cf. ma Morphologie, pp. 128 s.). Notons enfin que pour A *nkiñc* il faut probablement remonter à un ancien **ñkiñc* dans lequel s'est produite une dissimilation *ñ — ñ > n — ñ*.

Pour tokh. B *ñikañce*, A *nkiñc* deux explications ont été avancées : < i.-e. **nei-* avec lat. *niteo* « briller, luire », etc. (cf. mon Lexique, p. 77) et < i.-e. **(s)neigh** avec lat. *nix, nivis* « neige », etc. (PISANI, RRIL 76. 1942-1943, Fasc. 2, p. 27). Pour aïn. *nike* LINDQUIST a également songé à lat. *niteo* et, donc, aussi à tokh. A *nkiñc*, B *ñikañce*, etc.

III. Conclusion

§ 25. Je crois donc avoir prouvé que les Aïnous et les Tokhares ont réellement eu des contacts linguistiques, soit directement, soit indirectement. Dans ce qui précède il s'agit de contacts de vocabulaire, mais il est évident que des influences réciproques touchant à d'autres domaines de ces deux langues ont pu se produire. On pourrait peut-être examiner si, par exemple, le tokharien ne doit pas son système de postpositions nominales à l'aïnou qui, comme l'a formulé fort bien NAERT, pp. 55 s., est une langue agglutinante « par l'avant et par l'arrière » : il se peut que l'on se trouve en présence de la langue que KRAUSE, KZ 69. 1951, pp. 185 ss., a cherchée surtout en finno-ougrien, dans le groupe caucasique et en dravidien. Seulement, dans ce cas aussi, l'hypothèse d'une troisième langue responsable des structures nominales aïnou et tokharienne ne peut être rejetée a priori.

Die Handhabung des Ackergerätes in ihrer Bedeutung für die Feststellung von Zusammenhängen*

VON ULRICH BERNER

Gegen den von E. HAHN geprägten Ausdruck „Hackbau“ und den ihm zugrunde liegenden Begriff ist vielfach Widerspruch erhoben worden. Und dies mit Recht. Aber in der Intensität und der Art der Kritik wird man Unterschiede machen müssen je nach dem Standpunkt, von dem aus man an diese Probleme herantritt. Von allgemein wirtschafts-, kultur- und sozialhistorischer Sicht wird man anerkennen müssen, daß das, was HAHN unter dem schiefen Wort „Hackbau“ meinte, doch eine Einheit bildet. Es besteht in bezug auf das soziale und auch kulturelle Leben ein großer Unterschied, ob ein Volk oder Stamm seine Nahrung durch den Pflugbau oder einen Handgerätebau erwirbt. Ziemlich gleichgültig ist es dagegen, ob man bei letzterem den Grabstock oder die Hacke oder sonst ein Handgerät verwendet. Es handelt sich hier letzten Endes nur um eine Frage der richtigen Namengebung. Es muß festgestellt werden, daß es bisher noch nicht gelungen ist, einen besseren Ausdruck zu finden. Restlos abzulehnen ist jedenfalls die mehrfach vorgeschlagene Bezeichnung „niederer Bodenbau“. Dieser Ausdruck ist vage und ferner sogar falsch. Ein gut entwickelter Hack- oder Grabstockbau steht in der Intensität weit über dem ursprünglichen Pflugbau. Auch gegen die Bezeichnung „Pflanzertum“ habe ich Bedenken. Es wird nämlich durchaus nicht immer gepflanzt oder gesteckt, sondern mehrfach kommt auch breitwürfige Saat vor. Vielleicht könnte man sagen: Handgeräte-Wechselbau (im Gegensatz zu dem Garten-Handgerätebau auf gleichbleibender Fläche). Der Ausdruck ist nicht besonders griffig, aber er wäre wenigstens richtig.

Der Ethnograph wird sich freilich mit einer solchen Simplifizierung nicht zufrieden geben können und alle Verschiedenheiten der Erscheinungen genau beschreiben müssen. Ebenso wird der Ethnologe bei dem Versuch, Beziehungen und Ableitungsreihen aufzustellen, von solchen Differenzierungen ausgehen müssen. Allerdings möchte ich gerade bei den Ackergeräten und

* Vortrag gehalten auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde und der Österreichischen ethnologischen Expeditions- und Forschungsgesellschaft am 27. Oktober 1959 in Stuttgart.

Ackerbaumethoden bei solchen Versuchen zu äußerster Vorsicht und Zurückhaltung mahnen.

Es hat seinerzeit LESER¹ davor gewarnt, Ableitungsreihen mit willkürlich aus Raum und Zeit gegriffenen Exemplaren durchzuführen. Die Forderung, Raum und Zeit zu berücksichtigen, ist auch heute noch nicht hinfällig, da sehr oft diese Gesichtspunkte mißachtet werden.

Ich möchte eine weitere Forderung hinzufügen. Auch bei gleicher oder ähnlicher Form muß die Anwendungsweise oder Handhabungsart der Geräte beachtet werden. Es hat wohl niemand bestritten, daß der Spaten durch allmähliche Entwicklung aus dem Grabstock hervorgegangen ist. Gleichwohl darf man die Wirkungsweise des Grabstockes nicht ohne weiteres der des Spatens gleichsetzen. Bei diesem wird eine Scholle abgestochen, zunächst einmal etwas emporgehebelt und dann umgekehrt und zurückgeworfen. Es spielt dabei keine Rolle, daß wohl gelegentlich auch die gehobene Scholle nicht in das Loch zurückgeworfen wird, sondern seitwärts. Es hat das nichts mit dem Begriff „Furchenbau“ zu tun, da die zunächst entstandene Furche dann beim nächsten Reihengang zugeworfen wird. Die zunächst überschüssige Erde muß dann in Körben in die zuletzt entstandene Furche getragen werden. Die Spatenarbeit bewirkt daher nicht nur eine Lockerung, sondern auch eine Wendung der oberen Bodenschicht und ist sogar heute noch, im Zeitalter der raffiniertesten Landwirtschaftsmaschinen, die beste Art der Bodenbearbeitung.

Der in die Erde gestoßene Grabstock hingegen hebelt zunächst einmal auch etwas, aber es ist unmöglich, mit dem runden Holz eine Scholle zu heben und umzukehren. Es handelt sich letzten Endes nur um ein Umwühlen des Bodens. Ja, man könnte die Frage aufwerfen, ob die Ausdrücke „Umgraben“ und „Grabstock“ überhaupt berechtigt sind. Jedenfalls muß festgestellt werden, daß zwischen dem Wühlstock der Wildbeuter und dem Grabstock kein grundsätzlicher Unterschied besteht. Nur wird der erste nach Bedarf hier und dort eingesetzt, während mit dem zweiten beim Grabstockbau systematisch eine geschlossene Fläche umgewühlt wird. Man könnte nun fragen, warum Grabstockvölker mit im ganzen recht intensiver Bodenkultur bei diesem primitiven Instrument geblieben sind. Darauf ist zu antworten, daß der Spaten das Werkzeug des Gartenbaues ist, bei dem eine in Dauerkultur befindliche Fläche ein für allemal von Bodenhindernissen (Steinen, Wurzeln) geklärt ist. Bei der Wechsellkultur mit Handgeräten kann man mit der Spitze des Grabstockes leichter in den Boden dringen als mit der breiten Schneide des Spatens.

Nun könnte man den Einwand erheben, daß, wie zum Beispiel BAUMANN² in einer grundlegenden Studie festgestellt hat, auch im Bereich des afrikanischen Hack- und Grabstockbaues sehr häufig „Spaten“ auftreten. Diese betreffenden Geräte mögen ihrer äußeren Form nach in vielen Fällen den Namen „Spaten“ verdienen. Aber ihre Anwendung und Wirkungsweise ist von der der europäischen Spaten grundsätzlich verschieden. Ich möchte drei Fälle unterscheiden. Zunächst finden sich Grabstöcke, an deren unterem Ende ein

¹ P. LESER, Entstehung und Verbreitung des Pfluges. Münster 1931.

² H. BAUMANN, Zur Morphologie des afrikanischen Ackergerätes. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien 1944.

Blatt angebracht ist. Dieses ist aber verhältnismäßig schmal und gleicht etwa einer Speerklinge. In diesem Fall möchte ich den Ausdruck „Spaten“ vermeiden. Denn auch mit diesem schmalen Blatt kann man keine Scholle hochheben und umwenden. Es sind vielmehr nur wühlende Grabstöcke mit etwas verbreitertem Unterteil, die, wenn die Bodenverhältnisse einigermaßen günstig sind, eine etwas förderndere Arbeit erlauben als die runden Grabstöcke. Oder es sind auch wohl Pflanzstöcke, die in schon gelockertem Boden etwas größere Pflanzlöcher machen. Dann ist ein Typ von sehr kleinen und kurzstieligen Spaten weit verbreitet. Sie dienen aber nicht zur eigentlichen Bodenumarbeitung, sondern sind Jät- und Häufelgeräte, die oft in sitzender oder kniender Stellung gehandhabt werden. Man stößt sie entweder vorwärts oder benutzt sie als Hackenklinge, wobei der Arm den Hackenstil ersetzt. Drittens heben sich die großen sudanischen Spaten mit großer, etwas nach vorn gebogener Halbmondklinge ab, die auch als Stoßhacke bezeichnet werden. Sie dienen ebenfalls nicht zum Umgraben des Bodens, sondern zum Abhobeln der oberen Grasnarbe. Es ist kennzeichnend, daß sie nicht im Urwaldgebiet, sondern nur im Grasland des nördlichen Sudan vorkommen.

Dieselbe Unterscheidung in der Arbeitsweise des Primitivgerätes und des fortgeschrittenen Gerätes muß man auch bei einer Seitenentwicklungslinie dieses Gerätetypus machen. Vielfach treten Grabstöcke auf, die entweder gebogen sind oder deren unteres Ende nach vorn gewinkelt ist. KOTHE³ hat sie als „Furchenstöcke“ bezeichnet. Ich möchte sie aus nachstehenden Gründen lieber mit dem neutralen Ausdruck „Winkelgrabstöcke“ belegen. Es darf wohl unterstellt werden, daß, wie der Spaten die Weiterentwicklung des Grabstockes darstellt, die in Asien und Europa auftretende Furchenschippe die Schlußentwicklung des Winkelgrabstockes ist. Bei der Furchenschippe wird das nach vorn gebogene Blatt schräg in die Erde getreten oder gestoßen, dann aber wird die Scholle nicht gehoben, sondern durch eine Drehung des Stiels zur Seite geworfen. Es entsteht so beim Rückwärtsschreiten des Arbeiters eine Furche, die wohl aber meist bei dem nächsten Arbeitsgang wieder zugeworfen wird. KOTHE sieht in dieser Arbeitsweise eine besondere Beziehung zu der des Pfluges. Es ist aber meines Erachtens unzulässig (genau so wie man die Arbeit des Spatens nicht dem Grabstock zuschreiben darf) von einer furchenbildenden Arbeit der Furchenschippe auf eine gleiche Wirksamkeit des runden Winkelgrabstockes zu schließen. Auch dann nicht, wenn dieser gelegentlich unten eine schmale, lanzenspitzenähnliche Verbreiterung besitzt, wie etwa das Gerät der Pepel. (Cf. KOTHE, Hirsemesser p. 343, Abb. 9.)

Überhaupt scheiden Spaten wie Schippe von vornherein als Vorfahren des Pfluges aus folgenden Gründen aus. Das Pflughaupt bzw. die Schar bildet keine quergestellte Fläche, sondern eine Scheide oder Spitze, die in den älteren Formen nicht einmal aus Metall besteht. Schaufel und Spaten sind andererseits Geräte, die zum wirklichen Bodenumbruch erst geeignet sind, wenn das

³ H. KOTHE, Völkerkundliches zur Frage der neolithischen Anbautechnik in Europa. Beiträge zur Frühgeschichte der Landwirtschaft. Berlin 1953. — Ders.: Das Hirsemesser im Furchenstockbau. *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra* 1959, pp. 319-369. Ferner mehrere Aufsätze in den *Ethnogr.-Archäol. Forschungen*, Berlin.

Blatt eine Metallschneide trägt. Sie sind also grundsätzlich nicht älter als die ersten Pflüge.

Grabstock und Winkelgrabstock aber ziehen keine Furchen. Der Winkelgrabstock arbeitet im Grunde wie der gewöhnliche. Der geringfügige Unterschied besteht nur darin, daß man, wenn man den vorderen Teil senkrecht in die Erde stößt, beim Winkelgrabstock oben einen größeren Hebelweg hat und dementsprechend unten die Erde etwas höher emporwühlen kann. Über den Begriff der Furche kann man daher keine Verbindung von Handgeräten zum Pflug konstruieren.

Auch der sogenannte Ziehspaten kann nicht als Vorläufer des Pfluges angesprochen werden, weil er ein Blattgerät mit Eisenschneide ist, aber noch aus einem anderen Grunde. Wenn man liest, daß das Spatenblatt von einem zweiten Mann nach „vorne“ gerissen wird, so verrät das eine völlige Unkenntnis des Möglichen. So etwas hätte auch Herkules nicht geschafft. Das Blatt mit der Scholle wird vielmehr nach „oben“ herausgerissen. Mit dem Ziehspaten wird auch, wie beim Einmannspaten, im Gegensatz zum Pflug rückwärtsschreitend gearbeitet. Der Sinn des ganzen Zweimannbetriebes ist der, dem eigentlichen Später bei sehr schwerem oder nassem Boden die Hebel- und Hebearbeiten zu erleichtern. Das wird ausdrücklich von WERNER HARTWIG⁴ bestätigt. Im Spreewald wird auf diese Weise zwar nicht mit dem eigentlichen Spaten, wohl aber mit der Fahrenschippe gearbeitet. Nach der Abbildung handelt es sich nicht um eine Schippe im engeren Sinne des Wortes, sondern um einen Spaten mit einem leicht nach vorn gekrümmten Blatt. Man darf nicht ohne weiteres solche Übergänge zwischen Spaten und Schippe den typischen Furchenschippen, die eine Drehvorrichtung haben, gleichsetzen. Diese Fahrenschippe wird benutzt zum Ausheben der schmalen und flachen Randgräben um die Beete, was bei der Nässe des Bodens zweckmäßig ist. Ausdrücklich wird bemerkt, daß bei dieser Arbeit rückwärtsschreitend verfahren wird. Wenn HARTWIG sagt, die zweite Person reiße das Gerät „nach vorn heraus“, so sagt er damit nichts anderes, als was ich mit „nach oben“ bezeichnet habe.

Nun gibt (oder gab) es auch mit einer Zugvorrichtung versehene Winkelgrabstöcke ohne Blatt. Der Widerstand der Erde wäre wohl bei dem schmalen Unterteil etwas geringer als beim Spatenblatt. Trotzdem ist er immer noch so groß, daß ein wirksames Umbrechen des Bodens, vor allem bei ungeklärtem Land, in gleichmäßigem Zug nach vorn unmöglich ist. Man hat also mit diesem Gerät Rillen auf schon umgebrochenem Boden gezogen, oder man hat den Unterteil wie beim Ziehspaten nach oben herausgerissen. Der Ausdruck „nach vorn reißen“ wird wohl gebraucht, ohne daß man sich des eigentlichen Sinnes bewußt wird. Wo hat man eine solche Arbeitsweise in der Praxis beobachtet?

Der einzige in dieser Hinsicht diskutabile Fall ist die Grabgabelkultur, die A. SCHEIBE⁵ in Nuristan beobachtet hat. Zwar ist seine Beschreibung der Arbeitsweise nicht ganz eindeutig — auch die Abbildung gibt keine Aufklä-

⁴ W. HARTWIG, Eine altertümliche Bodenbearbeitungsmethode im Spreewald. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 15. 1956, pp. 106-117.

⁵ In: Deutsche im Hindukusch. Bericht d. Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Berlin 1937, p. 104.

rung —, aber man kann sie, wenn man will, in dem Sinne verstehen, daß der eine Mann die hölzerne Gabel nach vorn durch den Boden stößt und dabei von dem zweiten unterstützt wird, der mit einem am unteren Teil der Gabel befestigten Strick zieht. Das Ganze so, daß dem ersten Stoßzug nach vorn ein zweiter, dritter usw. nach vorn folgt, ohne daß die Gabel aus dem Boden genommen wird. Daß hier auch in einzelnen Arbeitsphasen in gewissermaßen schwingendem Rhythmus gearbeitet wird, will ich gar nicht überbewerten. Wenn diese Deutung der SCHEIBESchen Beschreibung richtig ist, wäre es in der Tat so etwas wie eine pflugmäßige Arbeit. Die Trennung in einzelne Arbeitsphasen ist aus der schwachen menschlichen Kraft zu erklären und würde bei Verwendung geeigneter tierischer Zugkraft automatisch verschwinden.

Gegen eine Verwendung dieses Beispiels als Beleg für die Entstehung des Pfluges aus dem Winkelgrabstock bestehen aber eine ganze Reihe schwerer Bedenken. Es ist zunächst immerhin aus der Beschreibung SCHEIBES nicht ganz eindeutig zu erkennen, ob man bei der Arbeit rückwärts oder vorwärts schreitet und ob das Gerät bei der ganzen Arbeit im Boden bleibt oder nicht. Nach einem älteren Bericht von G. S. ROBERTSON⁶ wurde das Gerät jeweils nach Art des Ziehspatens aus dem Boden gerissen (*dragged it up after each plunge into the broken-up furrow*).

Die Grabgabeln sind ferner gerade und nicht nach vorn gekrümmt, wie die Abbildungen eindeutig beweisen. Sie sind also gegabelte Grabstöcke und haben mit dem Winkelgrabstock nichts zu tun. Wenn wirklich mit ihnen fortlaufend nach vorn gestoßen wird, so ist dies nur mit einem geraden Instrument möglich.

Endlich ist die Landwirtschaft in Nuristan keineswegs besonders urtümlich. Auf ebeneren, größeren Flächen wird der Pflug verwendet. An den Steilhängen werden Terrassenbauten von „erstaunlicher Kühnheit“ angelegt, die manchmal nur ein oder wenige Quadratmeter Nutzfläche liefern und auf denen man den Pflug gar nicht verwenden kann. Da man zudem diese Parzellen düngt, um sie in Dauerkultur halten zu können, handelt es sich gar nicht um eine primitive Landwirtschaft, sondern um eine sehr hoch intensivierte, die man beinahe als Gartenbau bezeichnen könnte. In diesem ein für allemal geklärten Boden mag man vielleicht so arbeiten können, aber auf einem frisch abgebrannten Waldstück oder einer neu in Kultur zu nehmenden Savannenfläche wäre diese Methode unmöglich. Also ist Arbeitsweise und Gerät nicht für ursprüngliche und urtümliche Ableitungen zu verwenden.

Nach alledem scheinen mir die Versuche KOTHES⁷, genetische Verbindungen zwischen ostasiatischen Furchenschippen und ostasiatischen Pflügen zu konstruieren, hinfällig zu sein. KOTHE beachtet auch nicht, daß er dabei in ein Dilemma kommt. Über das Alter des chinesischen Pfluges herrscht bei den Sinologen keine Einigkeit. Aber bei jeder diskutablen Altersansetzung steht fest, daß der Pflug in China erst bekannt wurde, als er in Vorderasien, Südeuropa, ja wohl auch in Mitteleuropa, längst in Gebrauch war. Es bestehen nun zwei Möglichkeiten. Erstens kann der Pflug aus Westasien eingeführt

⁶ G. S. ROBERTSON, *The Kafirs of the Hindukush*. London 1896, p. 550.

⁷ H. KOTHE, *Die völkerkundliche Agrarforschung im Rahmen der Ethnohistorie*. *Ethnogr.-Archäol. Forschungen* 4. 1958, pp. 52-130.

sein, dann ist kein Zusammenhang zwischen dem Pflug und chinesischen Handgeräten vorstellbar. Nimmt man aber zweitens an, daß der Pflug in China selbst aus Handgeräten entstanden ist, dann ist man gezwungen, zwei von einander unabhängige Entstehungen des Pfluges zu postulieren. Nun ist zwar mit Rücksicht auf den Krümmelpflug (davon noch weiter unten) die Möglichkeit zweier getrennter Entstehungen des Pfluges in Betracht gezogen worden⁸. Auf dem Gebiet der reinen Typologie lassen sich dafür schon Argumente anführen, wenn man wohl auch ungern aus allgemein kulturellen Gründen die Einmaligkeit aufgeben möchte. Im Falle China aber würde es sich nach der KOTHESchen Theorie um eine zweimalige Entstehung des Pfluges aus dem Furchenstock handeln. Dann müßte man aber alles über Bord werfen, was bisher über die Beziehungen zwischen westlichen und östlichen Pflügen erarbeitet worden ist. Dafür müßte man doch neuartiges Beweismaterial bringen.

Damit sind wir bei einer der wichtigsten und interessantesten Fragen der theoretischen Agrar-Ethnologie angelangt, bei der Entstehung des Pfluges. Ich stehe allen Versuchen, den Pflug aus irgend einem Handgerät abzuleiten, mehr als skeptisch gegenüber. Und zwar aus mehreren Gründen. Zunächst ist die Arbeitsweise des Pfluges grundsätzlich von der aller Handgeräte verschieden. Mit Spaten und Grabstock arbeitet man rückwärtsschreitend; mit der Hacke schreitet man zwar nach vorn, reißt aber die Scholle nach rückwärts zurück. Mit allen Handgeräten wird in Teilarbeitsgängen gearbeitet. Der gleichmäßige ununterbrochene Arbeitsgang des Pfluges nach vorne ist eine ganz neue Erscheinung. Er wird erst ermöglicht durch Verwendung tierischer, nicht menschlicher Kraft. Der Pflug ist also die erste Maschine. Diese Tatsachen müssen bei dem Pflugproblem in erster Ordnung herausgestellt werden. Die Ähnlichkeit einzelner Pflugteile bei einigen Pflugtypen mit Handgeräten steht erst an zweiter Stelle. Diese Ähnlichkeiten können Reminiszenzen an Handgeräte bei, vielleicht sogar nach, Erfindung des ersten Pfluges gewesen sein. Die Annahme eines allmählichen Überganges ist reine Theorie nach dem Satze: Es muß wohl so gewesen sein. Neue Kraftquellen bedingen neue Maschinen. Auch von der Dampfmaschine besteht kein allmählicher Übergang zum Elektromotor.

Auch unter den ethnologischen Tatsachen finden wir keine Übergänge, wenn man die Beobachtung richtig deutet. Menschenpflüge erweisen sich bei näherem Hinsehen stets als Degenerationen. In einer Rundfunkzeitung fand sich vor einiger Zeit ein kurzer Bildbericht darüber, daß ein starker Mann gewettet habe, einen Pflug hundert Meter weit durch die Erde zu ziehen. Obwohl anscheinend noch zwei Männer hinten nachschoben, gab er nach 7,5 Metern auf. Sogar wenn nur eine Zugkuh vor den Pflug gespannt wird, kann man beobachten, daß sie nach 2 oder 3 Metern Pause macht, um zu verschnaufen. Der viel abgebildete „Tretpflug“ der Miao⁹ ist nichts weiter als ein Rillenzieher, der auf schon irgendwie vorher umgebrochenem Lande benutzt wird. Der Mann ganz rechts auf dem Bilde pflanzt unmittelbar hinter dem Gerät

⁸ A. NEHRING, Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4. 1936, pp. 7-229.

⁹ Nach CHANG KONG-CHIU, Die Kultur der Miao-tze. Hamburg 1937.

die Bergreispflanzen. Mit diesem schwächtigen, man möchte fast sagen kümmerlichen Gerät kann man keine feste Erde umbrechen.

Ich kann mich hier auf eine systematische Typologie der Pflugformen nicht einlassen, da Mischformen und untypische Formen so häufig sind, daß es oft der Willkür überlassen ist, wie man die Abteilungen vornehmen will. Die immerhin beste Systematik liefert die Dissertation von KOTHE : „Zur Verbreitung der Geschichte des Pfluges“¹⁰. Leider ist diese beste Arbeit KOTHES schwer zugänglich und daher wenig bekannt, da sie nur in Schreibmaschinschrift vorliegt. Ich habe sie als die beste Arbeit KOTHES bezeichnet, weil er hier noch nicht einer dogmatischen Einweg-Theorie verfallen ist. Wenn er auch schon eine gewisse Neigung zur Furchenstock-Ableitung zeigt, so bringt er hier doch die aner kennenswerte wissenschaftliche Objektivität auf, einander widersprechende Tatsachen nicht einfach unter den Tisch fallen zu lassen. Ja, er bestreitet oft energisch, und zwar mit Recht, Ansichten, die er später ohne Begründung als selbstverständlich voraussetzt und als Stützen für seine Theorie benutzt.

Beim Pflugproblem möchte ich hier nur auf einen Punkt hinweisen. Eine besondere Schwierigkeit für die Ableitung des Pfluges aus Handgeräten stellt die Existenz des Krümmelpfluges¹¹ dar. Er ist zwar nicht die älteste nachweisbare Pflugform, aber zweifellos sehr alt. Es besteht kein konstruktiver Zusammenhang mit dem Stabpflug. (Ich gebrauche diesen neutralen Ausdruck nach dem Vorgang von F. NOPSCA¹², weil der WERTHSche Ausdruck „Grabstockpflug“ schon eine spezielle Ansicht vorwegnimmt.) Jedenfalls dann, wenn man nicht von spezialisierten Formen des Krümmelpfluges ausgeht, sondern von der primitivsten, ist keine Verwandtschaft zu erkennen. Die urtümlichste Form besteht aus einem einzigen Holzstück. Die Sohle ist aus einem Baumstamm gehauen, und ein daran sitzender Ast dient als Pflugbaum (Krümmel). Nur die Sterze ist in die Sohle hinter dem Krümmel eingesetzt, aber sie dient nur zum Lenken und spielt für die Mechanik des Pflugvorganges keine Rolle. Hingegen ist beim Stabpflug und dem wohl daraus entwickelten Vierkantpflug die Sterze als Oberteil des Hinterbaumes in die Zugmechanik eingegliedert. Mag es noch einen Sinn haben, bei dem Hinterbaum dieser Pflüge an einen Grabstock zu denken, so gibt es für den primitiven Krümmelpflug kein in Frage kommendes Vorläufer-Handgerät.

Eine schiefe Blickrichtung ist in das Pflugproblem hineingeraten durch eine falsche Auffassung von der Bedeutung der Furche. Wir müssen in diesem Zusammenhang unterscheiden zwischen einer primären Furche, die beim Boden umbruch entstehen kann und einer sekundären Furche, die nach erfolgtem Umbruch zur Pflege der Pflanzen angelegt wird. Der Pflug reißt eine primäre Furche, aber sie ist nicht Zweck und Sinn des Pflügens. Der Pflug arbeitet nun einmal mit Furchen. Aber ein furchenmäßiger Umbruch des Bodens ist

¹⁰ Diss. phil. Göttingen 1947.

¹¹ Die von KOTHE geforderte Schreibweise des Wortes mit zwei *m* halte ich für richtig, da sonst Mißverständnisse entstehen könnten (Zerkrümeln des Bodens).

¹² F. NOPSCA, Zur Genese der primitiven Pflugtypen. Zeitschr. f. Ethnologie 59. 1919, pp. 234-242.

keineswegs grundsätzlich besser als ein nicht furchenmäßiger. Durch den Wendepflug wird die erste entstandene Furche zudem durch den zweiten Arbeitsgang so ziemlich wieder ausgefüllt. Auch bei dem ursprünglichen Wühlpflug ohne Streichbrett, bei dem die vorhergehende Furche zunächst nicht zugeworfen wird, entsteht durch das bei ihm übliche Querpflügen auch wieder eine starke Störung des Furchenbildes. Das, was an einer leichten Furchenbildung noch übrig bleibt, wird vor oder nach der breitwürfigen Aussaat durch Eineggen oder Einschleifen völlig beseitigt. Eine sekundäre Furchenbildung ist dem typischen alten Pflugbau völlig fremd. In den großräumigen Pflugbau haben sich gerade diejenigen Kulturpflanzen eingedrängt, die nach der Saat keiner weiteren Pflege bedürfen, wie unsere vier kleinkörnigen Getreidearten. Der Hackfruchtbau in der heutigen europäischen Pflugwirtschaft ist eine neuere Erscheinung. Die sogenannten Hackfrüchte, zu denen außer Knollen und Rüben auch die Gräser Mais und Durrah gehören, sind dementsprechend stark verbreitete Anbaupflanzen der Vorpflug-Kulturstufe¹³. Im typischen alten Pflugbau werden sie außerhalb des Feldes im Garten kultiviert. Das Behäufeln, das diese Pflanzen verlangen, kann nun hügelförmig oder auch in einem geschlossenen Kamm erfolgen. Es entstehen also Furchen oder furchenartige Gebilde sekundärer Art. Sie können mit jedem geeigneten Instrument hergestellt werden, einer Art Schaufel oder einer Hacke. Zu diesem Zwecke dürfte auch eine Holzblatthacke genügen. Auch die schaufelartigen Geräte sind aber dann nicht Geräte für den Bodenumbruch, sondern für die Bodenbearbeitung. KOTHE hat nun den Grundsatz aufgestellt, daß eine Kulturform nach dem Gerät zu bezeichnen sei, mit welchem der Bodenumbruch erfolgt. Einer Landwirtschaft, die den Boden mit dem Grabstock umbricht, dann aber bei der Pflege der Pflanzen ausgiebig die Hacke benutzt, spricht er die Bezeichnung „Hackbau“ ab und rangiert sie unter den Grabstockbau ein. Dies Prinzip erscheint auf den ersten Anblick sehr klar und einleuchtend. Aber es ist doch sehr schematisch, und es kommt letzten Endes nicht nur auf die Arbeit des Bodenumbruchs, sondern auf den Gesamtcharakter der betreffenden Landwirtschaft an. So spricht man in der modernen Landwirtschaft auch von Hackfruchtbau, obwohl der Boden genau wie beim Getreidebau mit dem Pflug umgebrochen wird. Es kommt noch hinzu, daß dieses Einteilungsprinzip bei den Anbauformen versagt, wo der Boden überhaupt nicht umgebrochen wird.

Wenn man sich nun schon zu dem obigen Einteilungsprinzip bekennt, dann darf man auf keinen Fall eine Bodenkultur, in der der Boden mit dem Grabstock umgebrochen wird, das Behäufeln aber mit einer Art Schaufel vorgenommen wird, als Furchenschaufelbau bezeichnen. Nun gibt es freilich Fälle,

¹³ Das bedeutet aber nicht, daß man die kleinkörnigen Getreide nicht im Handgerätebau kultivieren kann. In einem Aufsatz mit dem Titel „Gibt es Furchenbaupflanzen?“, pp. 113-125 im 2. Heft 1960 der Zeitschr. für Agrargeschichte und Agrar-Soziologie erschienen, habe ich zahlreiche Beispiele für die Handgerätekultur von Hafer, Weizen, Roggen usw. aus Vergangenheit und Gegenwart zusammengestellt. Es gibt auch keine Belege dafür, daß Knollen usw. die ersten überhaupt in Kultur genommenen Pflanzen gewesen sind. Die frühest belegbaren Kulturpflanzen sind Weizen und Gerste im Irak. Wo freilich der Pflug bekannt oder zu verwenden war, sind die kleinkörnigen Getreide in das Pflugfeld gewandert.

wo in der Handgeräte-Kultur sogleich eine primäre Furche angelegt wird, besonders dann, wenn der Boden so feucht ist, daß die Anlage von erhöhten Beeten notwendig oder vorteilhaft ist. Als Musterbeispiel mag der Bodenbau im Südteil von Neu-Guinea gelten, wo übrigens die Furchen auch mit einer Hacke hergestellt werden können¹⁴. Zugegeben sei, daß etwa in vielen Gegenenden Afrikas eine Furche schon bei der ersten Bodenbearbeitung angelegt werden kann, ohne daß eine äußere Nötigung besteht. Hier bezweckt der aufgeworfene Kamm, die in die Furchen gesäten Durrah-Pflanzen auf bequeme Weise durch Herunterziehen der Kämme häufeln zu können.

Auf jeden Fall aber besteht zwischen allen diesen Furchen und der Pflugfurche kein Zusammenhang. Die Handgeräte-Kultur liebt Pflanzen, die eine sekundäre Furche verlangen, der Pflugbau solche, die ohne sie auskommen.

Wenn ich vorher zur Vorsicht gemahnt habe, auf Grund von Ackerbaugeräten Zusammenhänge abzuleiten, so bedarf das einiger Erläuterungen. Bei sehr spezialisierten und eigenartigen Geräten, wie etwa den sudanischen Stoßhacken, wird man ohne weiteres an Beziehungen zwischen den Gebieten ihres Vorkommens denken müssen. Anders bei Primitiv-Geräten. Man wird schwer Provinzen des Grabstocks und solche der Hacke voneinander abgrenzen können. Bei näherer Erforschung wird man hier immer wieder Überraschungen erleben, wie etwa bei dem Vorkommen der Hacke in Neu-Guinea. Man wird annehmen dürfen, daß sich dem wildbeuterischen Urmenschen gewissermaßen zwei hölzerne Primitivgeräte aufdrängten, wenn er nahrhafte Pflanzenteile aus der Erde herausbringen wollte: der wühlende Grabstock und der kratzende Holzhaken. Man kann hier an die KAPPSche Theorie von der Organ-Projektion denken. (Die wühlende Hand und die scharrende Hand.) Für größere, tiefer steckende Knollen dürfte das Wühlen, für kleinere, flachere das Scharren vorteilhafter sein. Es ist kennzeichnend, daß in Australien neben den Wühlstöcken auch Holzschalen speziell zum Auskratzen kleiner Knollen usw. benutzt werden¹⁵. Erwähnt sei noch, daß nach HERMANNNS¹⁶ die nomadischen Tibeter ihren vegetarischen Zuschuß zur Fleischnahrung durch Auskratzen von Zwiebeln mit einer Hacke gewinnen.

Zu dem Zeitpunkt, als man dazu überging, den Boden systematisch zu bearbeiten, mußte natürlich der tiefer wirkende Grabstock in den Vordergrund treten. Aber man wird feststellen können, daß das Prinzip des Hackens kaum jemals völlig verschwunden ist. Bei der einfachsten Bodenkultur, bei der Samen oder Stecklinge in den unbearbeiteten Boden gesenkt werden, finden wir Pflanzhacken und Pflanzstöcke. Man kann nun leicht diese beiden Formen als Pflanzstockbau und Kratzbau auseinander halten, aber die wirtschaftlichen Verhältnisse in beiden Fällen gleichen sich doch so sehr, daß eine solche rein äußerliche Unterscheidung im Grunde hinfällig wird. Die Wahl des

¹⁴ Cf. HANS DAMM, Methoden des Feldbaues in Ozeanien. Agrar-Ethnographie. Dt. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Veröffentl. d. Inst. f. Deutsche Volksk. 13. Berlin 1957, p. 160.

¹⁵ Cf. H. DAMM, Form und Anwendung der Feldgeräte beim pfluglosen Ackerbau der Ozeanier. Ethnogr.-Archäol. Forschungen 1. 1953, p. 68.

¹⁶ Cf. M. HERMANNNS, Die Nomaden in Tibet. Wien 1949, p. 77.

Gerätes dürfte zudem sehr oft nur von der Natur des Bodens bzw. von der Art der kultivierten Pflanzen bestimmt sein. Auch im eigentlichen Grabstockbau ist die Praxis des Hackens nie verschwunden, und wenn sie sich auch nur in dem hackenmäßigen Gebrauch von geraden Jäthölzern, Jäteisen, Jätspaten äußert. Die Grenzlinie zwischen Bodenumbruchgeräten und Bodenbearbeitungsgeräten kann man keineswegs immer scharf ziehen. Das beweisen schon die Verhältnisse im europäischen Gartenbau, wo nicht nur durcheinander Spaten und Hacken vorkommen, sondern auch die Hacken in den verschiedensten in einander übergehenden Formen von der schweren Bodenhaue bis zum leichten Bodenhobel auftreten.

Zugegeben sei, daß die große Zeit der Hacke erst mit der Metallzeit beginnt. Durch die Schwere und Schärfe des Metallteiles wird sie jetzt ein ernsthafter Konkurrent des Grabstockes beim Bodenumbruch. Aber hier und da hat es auch schon vorher geeignetes Material für eine Hackenklinge gegeben (Schildkrötenschalen in Mikronesien, Muscheln in Neu-Guinea, Schulterblätter von Tieren in Afrika und Amerika). Die prähistorischen Hirschhornhacken Europas sind sehr umstritten. Man wird sich wohl der vorsichtigen Stellungnahme von HÖLTKE¹⁷ anschließen müssen. Auch wenn niemand beweisen kann, daß sie seinerzeit als Feldhauen benutzt worden sind, so kann auch niemand meines Erachtens beweisen, daß sie nur als Bergwerkspickel verwendet worden sind. Die Hirschhornhacken, die CITAJA¹⁸ aus dem klassischen Hackbaulande Kaukasien abbildet, scheinen mir nicht für den Gebrauch als Bergwerkspickel, sondern für den als Ackergerät zu sprechen. Dies um so mehr, als eine kontinuierliche Reihe von Hirschhorn-Bronze- und Eisenklingen vorgezeigt wird. Alle diese Argumente dürften doch zu einer Bestätigung der HAHNSchen Auffassung führen, daß im Grunde der gesamte Handgerätebau eine Einheit bildet. Höchstens könnte man die Bodenkultur ohne Bodenumbruch als eine Vorstufe abzweigen.

Doch ist hierzu einiges zu bemerken. Man muß, wenn man solche Einrangierungen vornimmt, mit Werturteilen sehr vorsichtig sein. Es kann nicht oft genug betont werden, daß nicht diejenige Landwirtschaft die beste ist, die am intensivsten arbeitet, vielmehr diejenige, die den Grad der Intensität hat, der ein Höchstmaß der Rentabilität bewirkt. Nach dieser Regel kalkuliert bewußt der europäische Landwirt. Aber auch, ohne daß es ihm ganz klar zum Bewußtsein kommt, der Landwirt eines Naturvolkes. Dieses Optimum der Intensität ist nun aber, falls genügend freies Land zur Verfügung steht, ziemlich niedrig. Es wird in Einzelheiten auch durch die Besonderheiten des Milieus bedingt.

Man könnte, um zwei Beispiele herauszugreifen, die Landwirtschaft der Dan in Liberia als eine niedere, minderwertige Form gegenüber der der Wagogo in Ostafrika bezeichnen. Jene säen den Reis auf das gerodete, aber nicht um-

¹⁷ G. HÖLTKE, Steinerner Ackerbaugeräte. Ein Problem der Vor- und Frühgeschichte in völkerkundlicher Beleuchtung. Internationales Archiv f. Ethnographie 45. 1947, pp. 77-156.

¹⁸ G. CITAJA, Hackbau im westlichen Georgien. Agrarethnographie. Berlin 1957, pp. 82-95.

gebrochene Waldland und kratzen dann die Körner flach mit der Hacke unter. Auch für die Manioksetzlinge werden nur Löcher mit der Hacke gemacht. Die Wagogo arbeiten den Boden tief um, die Lockerung erfolgt nach VAGELER¹⁹ bis zu 30 cm Tiefe und mehr. Früher habe ich schon die Frage aufgeworfen, ob in humosem Waldboden ein Umbrechen wirklich nötig sei und eine Ertragssteigerung herbeiführe, bzw. ob diese Ertragssteigerung mit dem Mehraufwand an Arbeit im Verhältnis stehe.

Nun hatte ich kürzlich Gelegenheit, mit einem intelligenten Liberianer, einem Angehörigen des Dan-Stammes, zu sprechen. GEORGE TAME war für landwirtschaftliche Fragen sehr interessiert, und als ich ihm eine Führung durch einen Odenwälder Bauernhof vermittelte, notierte er eifrig, was ihm aufgefallen war. Er erklärte mir ausdrücklich, daß man bei ihm zu Hause das tiefe Umbrechen und eine Entfernung der Wurzeln mit Absicht vermeide. Die Wurzeln sollen nach Auflassung der Rodung wieder ausschlagen, damit der Boden nicht verhare, sondern sich wieder verjünge. So könne man ihn nach einiger Zeit wieder zu einer Rodung nutzen. Versuche, die Wurzeln zu entfernen, die auf europäischen Einfluß hin unternommen worden sind, hätten nach kurzer Zeit zur völligen Unfruchtbarkeit geführt.

Es handelt sich also nicht um eine niedere Entwicklungsstufe, sondern um eine kluge Anpassung an die Verhältnisse. Ein Vergleich mit dem liederlichen Feldbau im Westen von Neu-Guinea, von dem beispielsweise DAMM²⁰ berichtet, ist nicht zulässig, da die Dan passionierte Landwirte sind²¹. Nach dem Schema wären beide auf die gleiche Stufe zu stellen oder wenigstens, wenn man Pflanzstockbau und Kratzbau unterscheiden will, auf zwei gleichwertige Stufen.

In dieser Hinsicht ist auch ein Vergleich zwischen den Dan und ihren Nachbarn, den Kran, ganz interessant. ETTA BECKER-DONNER²² berichtet von den Kran, daß diese im Gegensatz zu den Dan den Reis nicht breitwürfig säen, sondern mit Pflanzhölzern dibbelten, nachdem vorher der Boden mit der Hacke gelockert sei. Dieser letzte Umstand könnte zu einer höheren Bewertung verleiten. Aber das wird hinfällig, wenn wir hören, daß bei den Kran der Wald, bzw. Buschwald, recht unsorgfältig gerodet und auch der Brand nur nachlässig durchgeführt wird. Da ist dann wohl ein Lockern des Bodens notwendig. Bei den Dan wird Rodung und Brand dagegen sehr sorgfältig durchgeführt. BECKER-DONNER berichtet übrigens auch, daß bei den Dan gelegentlich — wenn man fürchtet, daß der Regen die Körner verschwemmen würde — die Reissaat wie bei den Kran erfolge. Mein Gewährsmann TAME bestritt das; ein Pflanzstock oder Pflanzholz würde niemals gebraucht. Vielleicht läßt sich der Widerspruch derart erklären, daß diese Methode in einigen Grenzgebieten des Dan-Landes vorkommt, aber nicht in der engeren Heimat von TAME. Oder aber es wäre auch möglich, daß bei dieser gelegentlichen Dibbel-Methode der Dan die Löcher nicht mit dem Pflanzstock, sondern mit der Hacke gemacht werden.

¹⁹ P. VAGELER, Ugogo. Beiheft 1-2 zum Tropenpflanzer 16. 1912, pp. 71-72.

²⁰ H. DAMM, l. c. 1957, pp. 149 ff.

²¹ Cf. HANS und ULRIKE HIMMELHEBER, Die Dan. Stuttgart 1958.

²² ETTA BECKER-DONNER, Über zwei Kruvölkerstämme: Kran und Grebo. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 6. 1944, pp. 1-70.

Aus alledem ergibt sich, daß man Pflanzstockbau und Kratzbau theoretisch wohl leicht trennen kann, daß aber damit das eigentliche Wesen der betreffenden Landwirtschaften nicht erfaßt wird und daß diese Schemata keine absoluten Werte darstellen. Überall in der Landwirtschaft, auch in der europäischen und deutschen, kann man in der äußeren Technik selbst bei gleichen Grundbedingungen eine gewisse Variationsbreite feststellen. In Deutschland zum Beispiel werden in den verschiedenen Gegenden die Kartoffeln entweder stehend mit einer langstieligen Zinkenhacke ausgenommen oder kniend mit einer kurzstieligen Zinkenhacke oder mit einer Forke, wohl auch mit einem Blattspaten. Das Entscheidende für den Gesamtcharakter einer Landwirtschaft sind nicht kleine technische Unterschiede, sondern die allgemeine agrarwirtschaftliche Einstellung ist wichtig.

Warnen möchte ich als Agrar-Ökonom davor, etwa das inselartige Vorkommen von Düngung in Afrika als Zeichen von Kulturbeziehungen zu deuten. Intensitätsstufen der Landwirtschaft — und die Düngung ist eine solche — richten sich nicht nach Tradition und Überlieferung, sondern fast automatisch nach den sozialwirtschaftlichen Verhältnissen, die im Einzelfalle herrschen. Europäische Auswanderer richten sich in der Intensitätsstufe in ihrer neuen Heimat nicht nach den alten Verhältnissen, sondern nach den neuen Bedingungen. Landwirte aus Ländern Europas mit damals schon relativ intensiver Landwirtschaft sind in vergangenen Zeiten in Amerika sehr schnell zu recht extensiver Wirtschaft übergegangen — oder sie haben sich in kürzester Zeit zu Tode gewirtschaftet. Kein Geringerer als GEORGE WASHINGTON hat hier seine warnende Stimme erhoben. Er hat es für vorteilhafter erklärt, viel Land schlecht, d. h. extensiv, als wenig Land gut, d. h. intensiv zu bestellen. Ebenso sind im 18. und 19. Jahrhundert alle Versuche, intensive wirtschaftliche Methoden, wie sie in Westeuropa üblich waren, nach dem Baltikum und Rußland zu übertragen, kläglich gescheitert, weil eben dort ganz andere sozialwirtschaftliche Bedingungen herrschten. Zahlreiche Beispiele dafür — übrigens auch schon für die Zeit des klassischen Altertums — findet man bei ROSCHER²³. Bei allen Fällen von Düngung in Afrika, wo mir die allgemeinen Verhältnisse bekannt sind²⁴, handelt es sich stets um Völker, denen nicht genügend Land zu einem ungehinderten Wechselbau zur Verfügung steht. Sei es, daß sie durch feindliche Übermacht in enge Rückzugsgebiete gedrängt worden sind, sei es, daß durch die Natur des Landes nur beschränkte kultivierbare Flächen zur Verfügung stehen. Hier wird eben eine Steigerung der Intensität nötig, um die gesamte Bevölkerung ernähren zu können.

Ich habe auch den Eindruck, daß die Düngung in Afrika oft bei Stämmen vorkommt, die alten Schichten angehören. Das wäre ja durchaus verständlich, da diese oft von jüngeren Völkern in Rückzugsgebiete zusammengedrängt worden sind. Eine systematische Untersuchung und Analyse aller bekannten

²³ WILHELM ROSCHER, *Nationalökonomik des Ackerbaues*, 14. Aufl. Stuttgart-Berlin 1912, pp. 151 und 136 f.

²⁴ So etwa die Kabre in Guinea, die Musgu im Tschad-Gebiet, die Konso in Süd-Äthiopien, die Bewohner von Iraku und die des Konde-Landes in Ostafrika.

Fälle ²⁵ von Düngung in der afrikanischen Landwirtschaft wäre sehr wünschenswert. Es müßte dabei auch der Zusammenhang von Düngung und Terrassenbau berücksichtigt werden. Wahrscheinlich würde sich auch beim Terrassenbau ergeben, daß er weniger auf kulturellen Zusammenhängen beruht als aus lokalen landwirtschaftlichen Zweckmäßigkeiten oder gar Notwendigkeiten entstanden ist.

Ich möchte auch darauf hinweisen, daß in bezug auf den Wert der Pflugarbeit vielfach in Ethnologenkreisen falsche oder doch wenigstens schiefe Auffassungen zu finden sind. Die Einführung des Pfluges bedeutet keineswegs eine Intensivierung der Landwirtschaft. Die Arbeit des Pfluges bei der Bodenzubereitung ist durchaus nicht besser als die der Handgeräte. Ausgesprochen ist das Gegenteil der Fall. In Oberitalien rechnete man — wenigstens in früheren Zeiten, d. h. vor der Erfindung moderner Maschinen — daß der gespatete Acker mehr als das Doppelte an Ertrag lieferte als der gepflügte. Die Bedeutung der Pflugerfindung liegt gerade darin, daß man die Landwirtschaft in vorteilhafter Weise extensivieren ²⁶ konnte. Mochte man auf einen Hektar Pflugacker auch nur die Hälfte von dem eines gegrabenen Ackers ernten, so war ein Mann doch in der Lage, das Mehrfache, ja Vielfache an Fläche zu bestellen als mit Handgeräten. Der Rohertrag von der Einheitsfläche fiel, aber die Erträge, auf die Arbeitskraft gerechnet, stiegen ganz erheblich.

Alle diese Ausführungen habe ich gemacht, um darzulegen, daß die Agrarethnologen mehr als bisher die Gegebenheiten der Landwirtschaft und des Gartenbaues berücksichtigen sollten und daß sie sich ferner mit den Grundsätzen der Agrarökonomie vertraut machen sollten, ohne deren Kenntnis ein wirkliches Begreifen der wirtschaftlichen Zustände der Naturvölker nicht möglich ist.

²⁵ Eine Zusammenstellung von WALTER BECK findet sich in dem Werk von AD. E. JENSEN, *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936, p. 577. Ich vermute, daß man diese Liste sogar noch etwas erweitern könnte. So ist mir zum Beispiel ein Fall in Erinnerung, der den Zusammenhang zwischen Düngung und Bevölkerungsdichte bzw. Mangel an Kulturland besonders deutlich zeigt. Auf einer Insel des Victoria-Sees wird das Bergland durch Ziegenzucht ausgenutzt. Die in den kultivierbaren Flächen angebauten Bananen werden mit dem Ziegenmist gedüngt. Leider war es mir nach dem Verlust meiner Notizen bisher nicht möglich, den Beleg dafür festzustellen.

²⁶ Das Wort „extensivieren“ soll hier nicht nur bedeuten: räumlich ausdehnen. Es ist in dem speziell agrarökonomischen Sinne gebraucht: wenig Aufwendungen der Einheitsfläche zukommen lassen.

Isneg Songs

By MORICE VANOVERBERGH

[Continued]

4. Adu-duít, du-duít or adu-dukít

Texts obtained from BAYDAN, a Tawit man (O dialect, Main branch).

Series *a*

Refrain : *Liyuliyúdáy in-inínăy* (Repeated after verses 872-880.)

859 *A babăy a nasiliń – Mepáris ki bittuwín* / 860 *Mabainta mańriń – Ka baxó a nasiliń* / *I babăy ka ibaduwat – Pásigda a napusá-* / *I babăy ka palítaw – Pásigda a naxasáw* / *Mabainta mańriń – To babăy panisiliń* / *Summadút ta maxabút – Lummindát ńa maxilúd* / 865 *Barína ńa isarúb bokarót – Summadút maxabút* / *Pippí pippí – Im pańgél ta iddi – Barawád ne baturí* / *A babăy ka Makkulaliń – Mepáris ka abúriń* / *Padtóta ka dammăń – Paggoxorowán nuwăń* / *Tăn tagubăń – Ambáw milagăń – Suminăg ga maxudăń* / 870 *Sabátko we balébaw – Ambáw palítaw* / *Ma- to narbá ńa xaddăy* / *Pē yo lu-sáw di babăy* /

859 Ha a woman who is shining – Similar to a star (cf. 354) / 860 We are ashamed to awake (cf. 103) – The young man who is shining (cf. 354) / The women of the Baduat people – They are all light-colored (cf. 717) / The women at Palitaw – They are all greedy (cf. 717) / We are ashamed to awake (cf. 103) – The woman (who is) very much shining (cf. 354) / He was lazy fencing – He was greedy eating vegetables (cf. 520) / 865 He likes to swallow crocodiles – He was lazy fencing (cf. 520) / . . . – Who cleaned (its) breech here? – (The) *barawád* headax of Baturí* / Ha woman at Makkulaling – Similar to a water bug / Let us throw it to the other side – Rushes at it (the) carabao / Here is Taguban* – Below Milagan – The sun shines while it rains (cf. 533) / 870 I meet Balebaw* – Below Palitaw / The destroyed landslide (cf. 139) / Ah the anger

860 *Mańriń* is an Iloko term.

866 *Baturí* is a man's name.

869 *Tagubăń* is a man's name.

870 *Balébaw* is a man's name.

Dixat ned magla-lakáy / Buláwwā- din umabáy / 875 Babáy na asupéláy / Tān nagbisi- id xínáy / Alláo pē yin babáy / Salapáy no bumittáy / Agalliyá no magnánáy / 880 Abáyka no magnánáy / Nagbatáyta ko altón – Neláxibno dumáyón / Nagbatáyta ko tápi – Neláxibko dokkasí / Nagbatáyta ko xáit / Neláxibko itáwit / Nagbatáyta ko balsa – Neláxibko iwáxa / 885 Nannanní nannínáy o nannínáy / O ni-dáwdā- ka daláy – O nannínáy nannannínáy / Abalbaldán a múnaw – Agalliyá na umráw / Luwá- maxalunáynáy – Ka mepañ-gáp i babáy / Dita umad-adáyyó – Ma- a biat did naxikó / 890 Nā pē allá- di babáy – Mañalawlawig ka pádada a tóláy / Dita umad-adáyyó – Pē yo lu-sáw did naxikó / Dita umad-adáyyó – Rándā- neroboróbo /

of the woman (cf. 45) / Hardship of the old man / I wish I grew / 875 A woman who is weak (cf. 22) / Some bore fruits among the *xínáy* vines / I pity the woman / A *salapáy* vine if it becomes little (cf. 27) / A wild dog if it lasts* (cf. 1) / 880 You are big if it lasts (cf. 1) / We stood on a mortar – He espied the Dumayong river / We stood on a joist – I espied *dokkasí* bananas / We stood on a raft – I espied Tawit people / We stood on a raft – I espied Waga people / 885 / Ho they said I was *daláy** – / An *abalbaldán** eel that is a wild cat – A wild dog that calls / My tears trickle down – On account of the women (cf. 120) / Let us not go away – From the side of the women (cf. 76) / 890 What can be done with the pitifulness of the women – Hooking their neighbors / Let us not go away (cf. 76) – Ah the anger of the women (cf. 45) / Let us not go away – Why did they joke me ? /

Series *b*

Sung by a boy.

Refrain : *Ugáyam mo ugáyam* (Repeated after verses 894-895.)

Refrain : *Sapítan áy sapítan* (Repeated after verses 897-898).

Refrain : *Allówáy dató babáy*. ".... of the women" (Repeated after verses 900-903.)

873 *Dixat* for *rixat*.

879 When the courting is protracted.

884 *Balsa* is a Spanish term.

886 *Daláy* : an offering of meat on leaves, put down on the floor, at the *pildáp* sacrifice, which was described in a former paper.

887 The (a)*balbaldán* is a speckled eel.

This calling or shouting is mentioned several times ; it usually proceeds from strange beings : *agalliyá* (cf. also 879 and 1023), *múnaw*, *balanóbān* "revivified corpse", *buwáya* "crocodile", *buwaghaw* "bird", once from a child, or such beings are connected with it : *abalbaldán* eel, etc. Besides, two of these beings are often linked together so that they seem to be only one : eel and wild cat, wild dog and wild cat, crocodile and bird. In one case (1496) the audience is indicated : again a wild cat. Sometimes also the location is given : the bank or the other side of the Apayaw river. According to the explanation that was given me for verse 879, the meaning may possibly be that the boy will become a shouting wild animal if the girl defers her acquiescence to his advances.

889 *Naxikó* "carrying a woman's knife".

891 *Pádada a tóláy* "men like themselves".

892 *Róbo* "joking", "fooling", "enticing into an ambush", "robbing", "giving smallpox", etc.

893 *Napánnā-ko babúyan* / *Danní to agtatáwān* / 895 *Nakulnít balanéban* /
Déwas to dída piyán / *Ta ummabáy bittuwán* / *Naxérutān binuwán* / *Maíyād no*
magháñāy / 900 *Daké- pē ya tólāy* / *Rāndā- sublá- di babbáy* / *Biyágko di-*
matárāy / *Magpannatt di babbáy* /

893 I went to the Babuyan Islands / Near the time of making huts /
 895 Hard (the) reed / Song what they do not like / As grew (the) star /
 Decreased (the) Binuan river / It (a flower) opens if it lasts (cf. 1) / 900 Bad
 the man / Why do they push me the women? / My life I cannot manage / Cause
 pain the women* /

Texts obtained from PULOG, a Dangla man (O dialect, Main branch).

Series a

904 *Umáññā- maxib-ibaññān - Baññān ka nagkarradān - Rāñā- nūd-*
udanān - Udān purida-dásan - Liyāñko tappuwákān - Turón nalá mapapdān -
Nañláwigā- baliwāñān - Ka-nāñā- balbaldān - Bisiñko xiba-bāan - Siduñko
apanáxān / 905 *Danúm ka maxabubúñ - Masénut ka manúboñ - Ipēnpēnūmko*
ka oóm - Nagkáy-āybāt lúboñ / *Dínu pagdōlidōlin - Binu-bu-sit ní déyñ - Ta*
ala-gáñko ammin - Látagko barusiñsín / *Sirsirámмо yô tálañ - Dildilāgta nó*
mapán - Idálēnta iyá talpād - Ta matáy iyó lapāt / *Diya- makadāyi-dé- -*
Binílko ña bibitté- - Diya- makadāya-dá- - Binílko ña ababbá- / Sigsigita

904 I come to look for women - Women at Nagkarradan - Why am
 I caught by the rain - Rain mixed with sunshine (cf. 533) - My cave for
 shelter - Always raining heavily - I fished with a hook (in the) Baliwanan
 river - I catch a *balbaldān* eel (cf. 1011) - I hang it (on a) *xiba-bāan* tree -
 Above me (the) plain (cf. 957 ; 1222) / 905 Water at Magabubung - Decreasing
 gradually through drawing (with a bamboo tube) - I give it to drink to the
 animals - A different pool* (cf. 1202 ; 1363) / Do not worry - She was made
 pregnant by Deying - As I shall settle everything - (With) my shield (of)
barusiñsín wood / Split the pitch pine - Our light to go - Let us walk with it
 on the bank of the river - As it dies through the taboo* / I cannot dance -
 (With) my leg that is small - I cannot dance - (With) my leg that is short /
 Let us winnow with a winnow - Our provisions (for) head-hunting - Head-

903 The boys become indifferent when courting is protracted.

905 In Kankanay this would have an obscene meaning : *danúm ka X.* for "vulva" ;
túbón for "penis". I think it has the same meaning here, especially on account of the
 last sentence.

906 *Látag* for *kalátag*.

If the parents of the girl are angry because Deying made her pregnant, he will fight.

907 Pitch pine is split or crushed before it is lit.

The light dies because it meets with some taboo.

There are many variants of this verse : 1) *sirsir, parpar* "crushing", *sulsúl* "lighting";
 2) *tálañ, baliñ* "nose flute", *oritán* "guitar" ; 3) *mapán, magdaddān* or *mandlén* "to walk",
magbtlin "to make a contract" ; 4) *matáy, patáyám* "extinguish". Sometimes the last
 two sentences are left out ; in one case (1010), there are many additions.

908 The first part is sung by a boy, the last part by a girl.

kô igâw – *Balbálonta mañâyaw* – *Mañâyaw ka mala-gâw* / 910 *Kanému kanému* – *Sinibálo na ito* – *Na kabbukabbulónko* / *Gan-ánup átona na laplapúg* – *Nanála ti bagbaggó* – *Bulbuligā(n)na kô baggút* – *Galgálutā(n)na kô báno* – *Tañtānpáwena ko ambáw* – *Burarâyáw dató bañgáw* / (G) *Alā-mo to lapinā* – *Yo-yó-ta to lina-nāl* – *Pánnāen* – *Ta natáy ye indáw** *itónen* / (G) *Séset nakadalódāl* – *Áyát** *na matunpál* – *Séset nakadón bánăy* – *Luwá- na sumagarbáy* / (G) *Arén to akénko innā* – *Mánnā- makipapáda ma* – *Ô babáy dinaguwá* / 915 (B) *Dalidaliputtó* – *Nasiñgúdān nagpoñtó* – *Tólăy a polpolón* – *Nagbádo kotkotón* – *Tumantanotón* / (G) *Alā-nā- innā* – *Ta innā(n)nā- banabá** – *Daddān pē isán ne* – *Magganixániyā- pē* – *Ammáy ni dorarapē* / (G) *Luágka* tattabówān* – *Wariwádan pinuñān* – *Luágka aripaṅgát* – *Wariwádan inap-áp* / (B) *Babáy nanalibabbá-* – *Na nanlédiñ ka táma-* – *Nadam-ág na iwáxa-* / (G) *Babáy nanalibabbán* – *Na nanlédiñ ka tubán* – *Nadam-ág na liwānān* / 920 *Ni-guyón si-giwi* – *Sidsiduñ maggóxisi** – *Ni-guyón si-bubúg* – *Sidsiduñ maggóadúg* /

hunting at Malakgaw (cf. 634 ; 1371) – 910 Take this take this – Cooked in a bamboo tube dog meat – My companions (cf. 509) / Hunts his dog a *laplapúg* (dog) – He caught a young pig – He carries it on a pole of *baggút* wood – He ties it with the core of rattan – He looks down below – Fly in swarms the flies (cf. 1684) / Take the basket – Let us pour in vegetables cooked in water – I go now – As died Indaw some time ago (cf. 970 ; 1372) / Only one remained in the house – A love that is completed (by marriage) – Only one got leaves (of the) *bánăy* plant – My tears that trickle down (cf. 120) / Give me my tapis mother – I come to compare myself – To a woman (who is) pretty (cf. 984) / 915 – Small pointed on both sides – A man in a forest of big trees – Wearing a coat (that is) ragged – Thumping* / Take me mother – As ate me Banaba – Later on girl – I reap first – (The) rice of Dorarape (cf. 961 ; compare 930) / Awake large bee – Moving away from (the) *pinuñān* – Awake small bee – Moving away from (the) *inap-áp* / A woman (who is) short – Who leaned against a *táma-* tree – Good to lose (cf. 976)* / A woman (who is) short – Who leaned against a young coco palm – Good to pass by (cf. 975 ; 1513-1515)* / 920 Entered (the) *si-giwi rattan* – Over (the) man – Entered (the) *si-bubúg*

912 *Indáw* is the name of her husband.

913 *Ayát* is an Iloko term. Leaves : for enveloping sweets, to be used at the marriage ceremony.

915 This was given me as a riddle : woodpecker.

916 *Banabá* : a kind of siren.

917 *Luág* for *magluág*. *Pinuñān* : laying one's head on somebody's arm. *Inap-áp* : lying upon somebody. "Bee" stands for "child", "sweetheart", "beloved".

There are several variants of this verse and also some additions : large bee, small bee, bumblebee, ant and several other insects ; *pinuñān*, *inap-áp*, *sináñkáy* "legs over each other", *sinúdóg* "sleep", *inab-án* "mat" ; *wariwádan* and *bariwádan*, with or without the pronoun of the second person ; once, instead of *luágka*, *algáwin* "it is day already".

918 The father talks about his daughter.

919 It is better not to lose her : the mother talks about her daughter.

920 The *xiwi* is a man's tattoo. *Xiwi* and *bubug* : two kinds of rattan. *Adúg* and *alláy* : passing the night at the house of one's betrothed. *Si-giwi* for *xiwi* and *si-bubúg*

(B) *Umarádap to assáp – Tánā- paám pumádas – Kandéd nagbabbaxáat* / Turá naraxaráxäy – Matá babáy na na-láy / Tánin to pagmakatán – Umká-to paŋgiwiýän / (G) Piyá nó agbulobulón – Ma- di pákañ* se di-iyúm / 925 (B) Li-bág matá ni doggár – Pē din no di ya mēnal – Umáññā- din mañđyaw – No di nali-bág apđyaw / Mañđyaw dató laláki – Nañalā-da kô taxíbi – Sap-átta kô tarambí* – Bauwág no atán maadtág / Awđyan ka binuwán – Piyá pagbây-bâyúxān – Ka ólo balbalásañ / Kubbási kubbási – Bílagka mamási – Pannowám-mo to buddi – Ta inumánta no xabí / Pálad ded nagsisinalí – Nañansadān* ka dabbí / 930 (G) Umbéttin isáñ ñe – Mamulabní-tada ke – Diyā- main innā ñe – Mepaggaalóyowā- pē – Kandéd adú itubé / Atán manín ni tēlan – Inumrabān*

rattan – Over (the one who) sleeps with his betrothed / She practises scoffing – I am here to try (to court) – Among the women / Why is it sorry – (The) eye (of the) woman with whom her lover slept (cf. 1302 ; 1480) / Is here already the early morning (cf. 43) – Cackles the fowl* (cf. 1031) / Good companions – Pakang and Knock-kneed (cf. 1114) / 925 Blue (the) eyes of Doggar – Were it not that (this belongs to) the brave – I come (optative) to hunt heads – If not turbid (the) Apayaw river* (cf. 983) / Hunt heads the men (males) – They caught a child at the breast – They lay it on the shelf – Rich if someone can take it down / Bamboo at the Binuan river – Good (for) a *bâyug* – For the head (of) a girl / Kubbasi Kubbasi – Be strong making *bási* – Fill a *buddi* jar – So that we drink it to-night (cf. 985) / Fate of the women – Supporting a board / 930 Come on now girl – Let us offer a *sây-ám* sacrifice – I won't mother – I keep company – With the many fishes* (cf. 940 ; 980 ; compare 916) / Here is again Telan – Exceedingly beautiful – Were it not that her ears secrete

for *búbug*, and also *si-buwđy* for *uwđy* (?) of 967, are strange forms. The correct reading is probably that of 1403, *bisi- xiwi*, "fruit of the *xiwi*" (cf. also 1687-1696). That *si-buwđy* stands for *bisi- uwđy* is confirmed by 1405, where, however, *bisi-* is replaced by *adón* "leaf", as well as in 1404. The interpretation of *ni-guyón* and similar terms seems to be more or less arbitrary.

921 *Nagbaxáat* "wearing a woman's girdle".

923 The last term is a strange one : literally, yellow leg (of a fowl). The latter idea is expressed several times, mostly in connection with the former.

924 *Pákañ* "walking with the toes turned outside".

The girl scoffs at the boy. This thought is much amplified elsewhere.

925 Eyes that are blue (*li-bág* : turbid) are said to be a sign of bravery.

Doggar is speaking : People say that I have blue eyes by birth without being brave ; well, I am ready to prove my valor.

926 The *sinísín* plates of shamans are laid on the *tarambí* ; only the rich can get it, only the rich can offer *sây-ám* sacrifices in which the *sinísín* plates are used by shamans.

This was given me as a riddle : a *sinísín* plate.

927 The *bâyug* is a funnel-like device made of bamboo and used for holding heads of enemies.

Elsewhere the bamboo is said to be completely ripe (or : yellow), and the verse contains four sentences.

929 *Nañansadān* : the place where the ladder of the house touches the ground. Girls are bound by fate to support a board.

930 Fishes : for "children, boys".

*ña táram – Pē din no di nagdódañ / Dita dumardarobó – Ka bíkat di naxikó – Ma- a adída rāyó / Pôli- a di naxulli – Balsítko sumaronáni** /

cerumen / Let us not approach – The side of the women (cf. 76) – They do not like it (cf. 45) / I regret not to have gone back – My omen bad /

Series b

934 (G) *Pannám tabuttét – Xab-abbáy impét – Pánnā- makilulumbán – Lumbán daggāñ / 935 (G) Pannámo daxádōg – Bogbogtón ka balábōg – Pánnā-maxitukā- – Sidá- bunná- díkat / Pannámo indáyo – Nagtakáy kabáyo – Pánnā-magpakopáko – Ki lúboñ pataláko / Níbsón di ka libson – Narápon di kanáwāy – Tañabaláy / Kanénu – Sinibálo ña ito – Makabbukabbulónko / Takáynu kañ ka bírdy – Ta isuy-ágnu ke bēbáy – Séno anán buriáy / 940 Tuma-dāñkañen isán ñe – Mamulabni-tada pē – Diyā- main innā ñe – Mepaggaalóyowā- pē – Kandéd adú itubé / Agdān ni agguwéli – Nesantág ka agtañêli – Agdaldalēñān magwawáxi / Atānin to pagmakatān – Ta umká- to pañgiwiyañ / Alakkanānnā-ópon – Dinā- pañlanolánoñ* – No atān pandá adoñóm / Buláwā- pē bittuwán – Lumbét ña umāwán / 945 Diyā- makadāyi-dé- – Bínílko ña bibitté- – Diyā-*

934 Where do you go Tabuttet – Carrying on your hip Impet – I go to look for pomelos – Pomelos red / 935 Where do you go Dagadog – Carrying a *balábag* spear – I go to gather frogs – My viands (for) my remnants (of) *dékat* rice / Where do you go Indayo – Riding (a) horse – I go to gather edible ferns – At the pool (of the) Patalako brook / Thrown down in a pool – A large amount of herons – (The) whole household / Take this – Cooked in a bamboo tube dog meat – My companions (cf. 509) / Make him enter the ship – So that you push him into the sea (cf. 979) – So that he be devoured by a *buriáy* (cf. 68) / 940 Step out of the water now girl – Let us offer a *sāy-ám* sacrifice – I won't mother – I keep company – With the many fishes (cf. 930 ; 980) / Ladder of Aggueli – Connected with the inhabitants of a village – Path (of the) brothers* / Here is already the early morning (cf. 43) – As cackles the fowl (cf. 923) / Have mercy on me friend – Do not insult me – When you have a visitor / I wish I were (a) star – It comes while disappearing (cf. 461) / 945 I cannot dance – (With) my leg that is small – I cannot dance – (With) my leg

933 *Sumaronáni* : to pass in front from right to left.

I regret not to have retraced my steps when the omen was bad. This idea is expressed several times, usually with the term *labág*, a synonym of *balsít*, and mostly with a further development. Variants : *ulli*, *agnád* or *alnad* ; *sumaronáni*, *magmasúdi*, *umulád*, *ballusti* "all of them : bad omens".

934 *Pannám* for *papanám*, "the place where you go". *Xab-abbáy* for *maxab-abbáy*. *Impét* is the wife of *Tabuttet*.

936 *Kabáyo* : from the Spanish "*caballo*".

941 That ladder reaches every house, so that all the inhabitants of that village can walk over it.

943 *Pandá adoñóm* : literally, "the reaching of somebody who faces you, somebody who came to you".

Elsewhere, 1550, *pañlanolánoñ* is said to mean "join".

*makadāya-dā- - Binilko na ababbā- / Xarōwā- di makatābi - Balāy a binbinābi -
Maggiyān ka rañdó baxi / Xidamen innā ñe - Awānen to pīngābe /*

that is short (cf. 908) / I nearly cannot climb - (The) house of Binbinabi -
It stays at the edge (of a) cataract / Evening already mother - Nobody any
more gives a share /

Series c

948 *Rānā- magyōnyōnyōn - A siduñ na tamúyon - Agli-gēsān ka sipún /
Tait sindyko wāy - Bakkibakkiydy - Ta adaddú ya bantdy - Ña naméyag iyá
baldy - Dató dāxup a babbdy / 950 Alakkānnā- balabdy - Dinā- maisipdy -
Ki xiwāyān ned baldy / Nagbalsānā- a túboñ - Kiyá rummibó wa danúm -
Xarōwā- di maadón - Ñam nedónnā- to palón - Ki dappit nató danúm / Dimo
iptón ya tablāñ - Babarawād biyónna yān - Babalābag rasina yān / Alā-mo
to lublúbāy - Ta lublúbāy ni babdy - Allā- matdy na bittdy / Alā-mo to burāngit -
Ta ak-akēñ ni ibbi- - Allā- matdy na bitti- / 955 Taggé- na di matābi - Balāy
ni binbinābi - Naggiyān ka rañdó baxi / Tanabokāl na uwdy - Aglāsāt iyá
bantdy - Se no magkumkumikum - Āwānna tañasilón - Urdy igkām* nagladdón /*

948 Why do I sorrow - Over the *tamúyon* platform - Where is wiped
off the nasal mucus (cf. 75) / Is aching my belly - It is very difficult - As is
long the mountain (road) - That reaches the house - Of all the women (cf. 62) /
950 Have mercy on me woman - Do not remove me - From the inside of the
house (cf. 70) / I rode a raft of bamboo tubes - On the swollen water - I nearly
cannot land - But landed me the wave - On the bank of the water / Do not
cut down the coral tree - *Barawād* headaxes its husked fruits there - *Balābag*
spears its thorns there* (cf. 986) / Take the earrings - As they are the earrings
of a woman - She is to be pitied dying while small* / Take the *burāngit* tapis -
As it is the tapis of a little child - It is to be pitied dying while small / 955 I
nearly cannot climb - (The) house of Binbinabi - It stood at the edge (of a)
cataract (cf. 946) / One piece of rattan - It passes the mountain - And if it
rolls itself up - It has not one fathom - Mind (of) women /

946 *Tābi* : lifting up one's foot.

My informant told me that *Binbinābi* stands for the name of a man, but the *a*
before *Binbinābi* never represents the personal article: it could mean "at", with *Binbinābi*
as the name of a place. In 955, however, the personal article *ni* is correct. Other in-
formants gave the variant *nabinābi* and said that it was the name of a certain insect :
this I believe to be the correct interpretation, as may be seen by analogous texts,
especially 987-990. Variants : 1) *xarōwā-* and *taggé-* or *taggéo* "I nearly", *mélugko* "I love" ;
2) *tābi*, *tañkād* and *lañiyāt* "climbing", *datāñ* "reaching", *dam-ān* "to step upon" ; 3) various
insects, dragon flies, crustaceans ; 4) staying at the edge of a cataract, bending toward or
facing different places. There is a further addition in 1009.

947 When a neighbor caught a wild boar, for instance.

952 A child talking.

953 A father bereaved of his daughter is talking.

954 *Burāngit* : a tapis of colored cloth embroidered at the seams.

956 *Igkām* : expressing wonder.

According to my informant, the strip of rattan is the rainbow which, when it
disappears, has no more length. He further added that the boy, being caught by the

Texts obtained from a Dangla man (O dialect, Main branch).

Series *a*

Usually sung by a boy.

957 *Mánā- maxib-ibanán - Banán ka nakaradán - Ránā- nūd-udanán - Udán puridasdásan - Liyáńko tappuwákán - Turón nalá mapapdán - Láwigā-baliwánán - Ka-nánā- balbaldán - Bisińko xiba-báan - Siduńko appanaxán - Pasiádańko* xa-bán / Atán paniyóko* séda* - Nasmā-ko kiyá kalsáda* - Nepánawko ka baláy - Nagbalín baggi tóláy - Nekábilko kiyá kabán - Nagbalín ka balásan - Diko ipawpawadá - Káyátko ná asáwa / Palapalapálad - Kasmāā-balikaldág - Kiyó puńút amarág - Nilnáo o pasassát - Maxariarittatát baladáb / 960 Sirsirámno ya tálań - Dildilágtá nó mapán - Idálēnta ki talpád - Ta matáy iyó lapát / Lá-nā- innā - Innānnā- banabá - Dadán pē unnó e - Magganixánita pē - Ammáý ni dorarapé / Lukágka tabtabówān - Wariwádan pinuńhán - Lukágka aripańgát - Wariwádan inap-áp - Lukágka abibisáy - Wariwádan sinańkáy / Tabiyó-ko dálēn lamán - Dálēńko makimamán - Tabiyó-ko dálēn puttá - Dálēńko makimamá* / Sákarw duwakáw - Talimbukáw tabukáw -*

957 I come to look for women - Women at Nakaradan - Why am I caught by the rain - Rain mixed with sunshine (cf. 533) - My cave for shelter - Always raining heavily - I fish with a hook (in the) Baliwanan river - I catch a *balbaldán* eel - I hang it (on a) *xiba-báan* tree (cf. 1222) - Above me (the) plain - I use it (the eel) for a support cutting it (cf. 904; compare 1011) / I have a handkerchief (of) silk - I found it on the road - I took it away to the house - It became (the) body (of a) man - I placed it in a trunk - It became a girl - I do not show it around - I like it for a wife / How lucky - I find a *balikaldág* stone - At the base (of an) *amarág* tree - I brought it into the assembly - It almost breaks down thumping / 960 Split the pitch pine - Our light to go - Let us walk with it on the bank of the river - As it dies through the taboo (cf. 907) / Take me mother - Ate me Banaba - Later on grandchild - Let us reap first - (The) rice of Dorarape (cf. 916) / Awake large bee - Moving away from (the) *pinuńhán* - Awake small bee - Moving away from (the) *inap-áp* - Awake *abibisáy* insect - Separating (the) legs that lie over each other (cf. 917) / I follow (the) path (of the) wild boar - My way to ask for betel - I follow (the)

rain, accused the girl of his mishap (mind of women), because she did not want him to come to her; but I do not think such a far-fetched explanation is necessary to disclose the meaning of the last sentence.

957 *Pasiádan*: from the stem *sikād*, "putting one's foot against something (here: the eel stuck in the plain) for strength in making an effort".

958 *Paño*, *seda* and *calzada* are Spanish terms.

959 *Balikaldág*: some informants told me that it means "playmate", others that it is the name of the *anońtónān* stone used at the *tońtón* rite of the *sáy-ám* sacrifice, when the braves thump it with bamboo tubes: in a certain way this stone might be called a playmate, the braves playing with it.

I brought the stone into the house where they celebrated the sacrifice and the floor almost broke down when they thumped it.

This was once given me as a riddle: the *anońtónān* stone.

963 The final *n* of *makimamán* is required for the rime; the correct form is *makimamá*.

Tuwáw – *Sákit duwakít* – *Talimbukít tabukít* – *Tuwít** / 965 *Sańki duwawańki* – *Duwá salsal-i* – *Sańki duwawáw* – *Duwá kikiyaw* / *Sinnámmo dáyo* – *Kanáńa-kamá* – *Si-si- bunani** – *Nánda ó daami* – *Bakóba- kalomó* – *Ná(n)mi ó daáyó* / *Ni-guyón si-giwi* – *Sidsiduń maggóxisi* – *Ni-guyón si-bubúg* – *Sidsiduń maggóadúg* – *Ni-guyón si-buúdy* – *Sidsiduń maggóalláy* / *Nó-nó- góráykáyo** *konánó-* – *Pánnā- manalikagdān* – *Agdān tańópasínan* – *Se no āwaāwánnāen āy* – *Patóńānnu** *to xokón* – *Sidá da manaxilónón* – *Se no di makalná** – *Patóńānnu to baggá-* – *Sidá dáya kanána-* / *Dinu pagdōlidōlin* – *Binu-bu-sít ni déyín* – *Ta ala-gáńko ammin* – *Látagko barusińśín* / 970 *Daggámo daggámo* – *Binulbúg gó namáto** – *Pánnāen pánnāen* – *Táy* ye indáw itónen* / *Kannénu kannénu* – *Sinsibálo ná ito* – *Nā kabbukabbulónko* / *Tóláy ka rererēret* – *Nagkēn ka rubrubikkēt* – *Agkedupedupe- rēt* / *Taliyāndó- taliyāndó-* – *Bilagā- pumató-* – *Laglagpát mahliýá* – *Meliléwáy a dila* / *Tańaputád ná la-gát* – *A nebadśa- ka amuwág* – *Āwán makalańiyát* – *Lańiyátān durépāt* – *Parparagrág* / 975 *Babáy nanalibab-*

path (of the) deer – My way to ask for betel (cf. 79) / . . . / 965 Pipe (of) Duawangki – Two (its) sounds – Pipe (of) Duawwaw – Two (its) sounds* / Look at the(m) – (Say the) children to their father – Fish scale tetter – They say to us – Calabash *kalomó* skin disease – We say to you / Entered (the) *si-giwi* rattan – Over (the) man – Entered (the) *si-bubúg* rattan – Over (the one who) sleeps with his betrothed – Entered (the) rattan – Over (the one who) sleeps with his betrothed (cf. 920) / . . wait my children – I go to get a ladder – A ladder (made of) one *pasínan* bamboo – And if I am not here any more – Kill the sow – Viands of those who get a coffin – And if it is not sufficient – Kill the young pig – Viands of my children* / Do not worry – She was made pregnant by Deying – As I shall settle everything – (With) my shield (of) *barusińśín* wood (cf. 906) / 970 Wait wait – Soft cooked rice that is uncooked – I go now I go now – Died Indaw some time ago (cf. 912) / Take this take this – Cooked in a bamboo tube dog meat – My companions (cf. 509) / A person in the bush – Wearing a tapis of ragged cloth – Stumbling all the time* / Change me change me – I am strong hammering – Be quick to change (me) – A protruding tongue (cf. 832) / A piece of duramen – Stuck in the house yard – Nobody can climb – (The) declivity (of) Durepat – Who wears fragrant plants on his head* / 975 A woman (who is) short – Who leaned against a young coco

964 The *tuwáw* is a kind of bird; the rest is not intelligible.

Formerly, according to the Isneg, a fish pronounced these words, whenever a drum was being beaten.

965 This was given me as a riddle: bellows.

966 *Bunani* for *bunt*; similar to *balabáy* for *babáy*, *turáray* for *turáy*, etc.

968 *Góráy* for *maxúráy*. *Patóńān*: literally, to remove the thigh bones. *Makalná*: from the stem *lannáb* "distributing all around".

The father tells his children that he is going to commit suicide; this is a mere trick, because he wants them to stay at home and not to accompany him.

970 *Namáto* for *namáta*, on account of the rime: raw, uncooked.

Táy for *natáy*.

972 This was given me as a riddle: a kind of cuckoo.

974 I was told that this was a riddle: flag or flagpole.

bán – *Ŋa nahlédin ka tubán* – *Nadam-ág a liwánān* / *Babáy nanalibabbá* – *Ŋa nahlédin ka táma* – *Nadam-ág ŋa iwáxa* – / *Tăy ye uldi wawáxi* – *Āwántada ŋa servi* – *Daggát pe ned udáni** – *Kiyá- mañaddawási* / *Umarádap to assáp* – *Tánā- pikám pumádas* – *Kandéd nagbabbaxát* / *Tăynā- ud ka biráy* – *Ta isuy-ágnā- ka bēbáy* – *Se napiyá uráy* – *Dató dăxup a babbáy* – *Kiyó lébut babaláy* / 980 *Ma-dănkañin ónó* – *Mamulabni-tada pē* – *Diyā- maén innā ŋe* – *Meṗaggaalōyowā- pē* – *Kandéd adú itubé* / *Roñroñróñ pánnā- luxiud ka nagdón* – *Aduwān bitúyoñ* / *Pannām daxádōg* – *Taxibalábōg* – *Pánnā- maxitukā* – *Sidá- bunnā* – *Bunnā- díkat* /

palm – Good to pass by (cf. 919 ; 1513-1515) / A woman (who is) short – Who leaned against a *táma*- tree – Good to lose (cf. 918) / Died Uldi brothers – We are of no use – Heaviness of the rain – To me looking for food* / She practises scoffing – I am here to try (to court) – Among the women (cf. 921) / Let me ride on the ship – So that you push me into the sea – And (so that) good (the) mind – Of all the women – Around (the) town* / 980 Step out of the water now my grandchild – Let us offer a *săy-ám* sacrifice – I won't mother – I keep company – With the many fishes (cf. 930 ; 940) / .. I go to those who landed – (The) many *bitúyoñ* sweets / Where do you go Dagadog – Carrying a *balábag* spear – I go to gather frogs – My viands (for) my remnants – My remnants (of) *dékat* rice (cf. 935) /

Series b

983 *Daggāñ matá ni doggár* – *Daggāñ di- nān ka mēñal* – *Umāñā- din mañáyaw* – *Di li-bág apáyaw* / *Sumbaiyá dānā- akēñko innā* – *Ta mánā- maki-pappáda ma-* – *O babáy dinaguwá* / 985 *Kubbási bílagka mamási* – *Pannowámmo*

983 Red* (the) eyes of Doggar – They are red I don't say that he is brave – I come (optative) to hunt heads – (If) not turbid (the) Apayaw river (cf. 925) / .. give me my tapis mother – As I come to compare myself – To a woman (who is) pretty (cf. 914) / 985 Kubbasi be strong making *bási* – Fill a *buddi* jar – So that we drink it to-night (cf. 928) / Do not cut down the coral

977 *Udáni* for *udán*.

I cannot go out to get food on account of the heavy rain.

979 For explanations : Cf. 63. This idea is expressed several times, but mostly in a fragmentary form : sometimes merely the riding and the pushing into the sea, sometimes only one of the two ; at other times, the pushing and the good mind or only the latter. Besides, it is not always clearly stated that the "good mind" is that of the women. Variants : *biráy*, *barañdy* "ships", *baláy* "house", *panáy* jar, perhaps for "breasts" ; *suy-ág*, *illód* "drowning" ; *bēbáy* or *băybáy*, *garēxáy* "shallow water", *dăya* "upstream", *adăyyó* a *babaláy* "distant town" ; the devouring by a *buridy*, coupled either with both the riding and the pushing or with the drowning only. In 776, the addressee, the woman, is mentioned ; in 63, instead of being pushed into the sea, the boy merely wants to die ; in 1041, the result of the pushing is entirely different. In only one case, 772, does the boy ask not to be drowned in the sea.

980 *Ma-dăn* for *tuma-dăn*.

983 "His eyes are red, he is not brave". "I'll show you".

to buddi – *Ta inumánta no xabí* / *Dimo iptón ya tablán* – *Babbarawád biyónna yān* – *Babbalábag rasína yān* – *Piyā pē paglidúmān* – *No dumgát ya udān* / tree – *Barawád* headaxes its husked fruits there – *Balábag* spears its thorns there – Good for shelter – When becomes heavy the rain (cf. 952) /

Texts obtained from UMILA, an Abbil man (O dialect, Abbil branch).

Series a

987 *Taggé- addi matábi* – *Baldý a nabinábi* / *Taggé- addi matañkád* – *Baldý a pattapattá-* / *Taggé- addi madatán* – *Baldý a pattapattán* / 990 *Taggé- addi madam-ān* – *Abbút a annaān* /

987 I almost cannot climb – (The) house of the *nabinábi* insects (cf. 946) / I almost cannot climb – (The) house of the *pattapattá-* insects (cf. 946) / I almost cannot reach – (The) house of the *pattapattán* dragon flies (cf. 946) / 990 I almost cannot step upon – (The) hole of the *annaān* crustaceans (cf. 946) /

Series b

991 *Binkúlog ódāy sāy* – *Undápan pasimá- agldý* – *Dita umán ta neor-dén* – *Neordén kapitán sagság* / *Ammánāy pinaggagalá-* – *Sumalagó salagón* – *Kiyá- arā man* – *Ta umadanniyā- pagriinān* – *Kapitán sagság* / (G) *Ta-taám tagadaláyap* – *Ta pagbañúgmo no matáyayā-* – *Ta-takkám tagandódañ* – *Āyātmo no magtunpál* / *Āwānnin sinbāyyin* – *Buldiñanko to matána* – *Bálat nató matáko* – *Binuldiñ da sildádo** / 995 *Dakdakkál ña polintás* – *Tagpapátda ka rogltáp* – *Daddakkál ña eskuwéla** – *Tagla-lóda ka sédula* / *Lumtá-ka matá búlan** – *Pagbāyowānna ané búgan* – *Ka ammayna ya apagán* – *Altónna ña binuláwan* – *La-bána bina-latán* – *Allóna ña inugáran* – *Umasúd* ni battiti* – *Battitiyámno tawtawwí* / *Parpárammo ya baliñ* – *Dilāgta magbibilin* / *Parpá-*

991 – Let us not come as it is ordered – Ordered by captain Sagsag / .. laughing – – To me up please – As I approach (the) place where awakes – Captain Sagsag / Catching what resembles a lemon – So that you use it for perfume when I die – Catching what resembles cerumen – (To see) your love if it continues till the end / Is no more Singbay – I blind his eye – In revenge of my eye – Blinded by the soldiers (cf. 1014) / 995 Big polistas – They are four by four for the road tax – A big school – They are three by three for the cedula / Come out moon – For pounding to Bugan – Her rice *apagán* rice – Her mortar that is ornamented with *buláwan* beads – Her basket with snakelike ornaments – Her pestle that is ornamented with beads – Comes for a second Battiti – / Crush the nose flute – Our light to order* (cf. 907) / Crush

994 *Sildádo* : from the Spanish "soldado".

995 *Eskuwéla* : from the Spanish "escuela".

996 *Matá búlan* : literally, eye of the moon ; *matá* also means "sun".

Second sentence : so that Bugan be able to pound rice (having a light).

Umasúd : to pound with a companion, when two persons pound rice ; here : the two girls, Bugan and Battiti.

997 To order : to make a contract.

*rammo ya oritán – Dilāgtada magdaddalan / Sulsulá(n)mo di taltálan – Dilāgta
 na mapán / 1000 Tallókami agwawwági – Pañgiyó-giyó-kami – Ki tultúlada na
 gabgabi / Sāysāytó digó lagdaw – Diwdēwas da iapáyaw / Sāysāytó digó lamán –
 Diwdēwas da idammán / Sāysāytó digó anú- – Diwdēwas sa isugó* / Sāysāytó
 digó áto – Diwdēwas da iagbólo / 1005 Sissá sissá duwákin – Talló ni koldiyátan –
 Kalimá kabolowán / Umánka manán agó – Tô allá-ka na ulila / Allá-mo agó –
 Tô natáy to amāmo – Kitó abitti-mo / Pinatáyda ka wanágan – Netúlunda ka
 wanwánan – Netaglódáda ka wanágan – Akkánda din isarsár* ka awáyan –
 Isarsárda din pasínan – Lalanadánko péyan /*

the guitar – Our light to walk (cf. 907) / Light the pitch pine – Our light to go
 (cf. 907) / 1000 We are three brothers – We are bustling – In the middle of the
 night (cf. 508) / .. broth (of) shrimps – Song of the Apayaw people / .. broth
 (of) wild boars – Song of the people who live at the other side of the river / ..
 broth (of) chickens – Song of the Sugok people / .. broth (of) dogs – Song of
 the Agbolo people / 1005 Only one only one two now – Three Koldiatan –
 A fifth one a place full of *bólo* bamboos / Come to eat boy – As you are to be
 pitied being an orphan (cf. 211) / You are to be pitied boy – As died your
 father – When you were small (cf. 211) / They killed him at Wangagan –
 They brought him upstream to Wangwangan – They brought him downstream
 to Wangagan – They do not put his head in a *kawáyan* bamboo – They put
 it (in) a *pasínan* bamboo – I look up at it all the time (cf. 1015) /

Series c

*1009 Taggé-a di madatón – Baláy a páttopattón – Taggé- a di matábi –
 Baláy a nabinábi – Taggé- a di matañkád – Baláy a liwaliwat – Kaasiyánnā-
 nannás / 1010 Sirsirámmo taltálan – Dildilāgta mapmapán – Mapmapán
 makibbási – Kô tanabgát* to as-ási* – Maddidó kitó as-ási – Itón lágud* gu-
 gúsi – Maddidó kitó gu-gúsi – Itón lágud dó buddi – Maddidó kitó buddi – Itón
 lágud dordori – Tagétto nó mudi – Mūd-udi yó magpartí* / Nawé nanlāwig gi
 Agsáyan – Ka líbon tabáyágán – Naka-ná ka abalbaldán – Sinupá-na sēna
 netamán – Ki asanágán – Ilbéna din ka baláyda – Nepōtonna séda nanán –*

1009 I almost cannot reach – (The) house of the dragon flies – I almost
 cannot climb – (The) house of the *nabinábi* insects – I almost cannot climb –
 (The) house of the *liwaliwat* insects – Have mercy on me girl (cf. 946) / 1010
 Split (the) pitch pine – Our light to go – To go buying *bási* – For one *as-ási*
 bead – (If) they do not like the *as-ási* – Then thus a *gusi* jar – (If) they do not
 like the *gusi* – Then thus a *buddi* jar – (If) they do not like the *buddi* – Then
 thus a *dordori* jar – Lest we be the last – The last to slaughter (animals) (cf. 907) /
 Went to fish with a hook Agsayang – In the pool (of) Tabayagan – He caught
 an *abalbaldán* eel – He cut it up and then buried it – At Asanagan – He brought
 it to their house – He cooked it and they ate – A fishbone stuck in the throat

1003 *Sugó*- : between Abbil and Nagilian.

1008 *Sarsár* : using something for a definite purpose ; in 686 : “to play” a native
 guitar ; here : “to put a severed head” in a device made of bamboo.

1010 *Tanabgát* : one kernel. The *as-ási* are precious beads. *Lágud* for *lugúd*.
Magpartí : from the Spanish *partir*, “to divide”.

Ni-karrân ni daluntágan – Nân ni diwa-ndáy / Luágka tabtabówân – Bariwádam inab-ân – Luágka tattarákoy – Bariwádam sináñkóy – Luágka tabtabúyog – Bariwádam inap-áp – Luágka apupútul – Bariwádam pinuñón / Tólây a rererêret – Nagkên ka rubrubikkêt – Agkedupedupi-rêt / Āwānnen ni sinbâyen – Buldiñanko di matáno – Ibálatko di matáko – Bina-bó- ni bílañgó – Gapó kadéd babbágo / 1015 Dígat akká ni am mó – Pinatáy dató aliño – Ūrâyda din pinatáy – No dída inalá- ti battótono – Taglódá ka bugnáyon – Itúlunda kó wañwañon – Akkánda din isarsâr kawáyon – Isarsárda din ka pasíñon – Lalanadánko péyon / Pannám iyân umbásín – Kummanêren a bisín* – Pánnā- giyân lagáwín – Linnáo baláy assín – Se pē ta di anañsín – A to uwád gumelín – Nagtetérig ki parbín – Nagobattáy ki assín /*

of Daluntagan – Says Diwaknay* (cf. 904 ; 957) / Awake large bee – Roll up (the) mat – Awake ant – Separate (the) legs that lie over each other – Awake bumblebee – Move away (from the) *inap-áp* – Awake black *apupútul* insect – Move away (from the) *pinuñán* (cf. 917) / A person in the bush – Wearing a tapis of ragged cloth – Stumbling all the time (cf. 972) / Is no more Singbay – I blind his eye – I revenge my eye – Stoned by Bilanggo – On account of the young men (cf. 994) / 1015 A hardship for my father – Killed him the wild boars – Never mind if they killed him – If they had not taken his load of clothes – They bring him downstream to Bugnayan – They bring him upstream to Wangwangan – They do not put his head (in a) *kawáyan* bamboo – They put it in a *pasíñan* bamboo – I look up at it all the time (cf. 1008) / Where do you go there Umbasing – (With) a tinkling *bisín* collar – I go (to the) place (of) Lagawing – I entered (the) house (of the) Assing fairy – And still he was not afraid – On account of the presence of Gumeling – (Who) leaned against the wall – Watching the Assing /

Series d

1017 *Atân daíd totó agi – Atân tagantañáli – Atân daíd totó ópon – Atân taganmat-ón – Atân daíd totó inná – Atân tagan-ugtá – Atân daíd totó pinsán – Atân taganbúña díñan – Atân daíd totó agó – Atân taganbúña áyo / Atân babáy ki baláy – Addí mañiddaiddán ka uráy – Namít taggád a sináy – Na ranrañáy a biñláy / Ber ber sinagógo ber – Sinakawíl sákam sáka – Sinínkól síkom síko – Kinagát ólom ólo- /*

1017 Are here the true sisters – There is (something) like a bottle – Are here the true friends – There is (something) like *mat-ón* rattan – Are here the true mothers – There is (something) like a deer – Are here the true first cousins – There is (something) like a fruit (of the) *díñan* rattan – Are here the true boys – There is (something) like a fruit (of a) tree / There is a woman in the house – She refuses to give a thought – Is sweet under the abdomen – A large share (cf. 773) / – Crossed your leg my leg – Crossed your elbow my elbow – Bit your head my head /

1011 *Diwa-ndáy* is the mother of the boy *Daluntágan*.

1015 *Aliño* is an Iloko term and stands for "enemies".

1016 *Bisín* for *bisín*. He was not afraid because there was a girl.

Series *e*

1020 *Kulít kulít – Pánnā- lugúd ka lánit – Didā- ma- am pañúlit – Kuli-pagpǎg – Pánnā- lugúd ka banǎg – Didā- ma- am pamalbád /*

1020 *Kulít* bird *kulít* bird – I go to the sky – They do not peel sugar cane for me – *Kulipagpǎg* bird – I go to Abulug – They do not peel corn for me /

5. Ag-axí

Ag-axí (Main branch of O dialect), *kakkaxí* (K branch), *ag-agí* (Abbil and Bayag)

Texts obtained from BAYDAN, a Tawit man (O dialect, Main branch).

Series *a*

Mostly sung by a boy.

1021 *Algáw manín banannáy – Pē to addidā- súnǎy / Dita taggé rumáman – Pē to addidā- pa-gǎn / Agalliyá magdappá – An-anú- sumǎya / Balañóbān ña umráw – Agalliyá ña múñaw / 1025 Atǎn ka dappit apáyaw – Ab-abbiñ a pumalúñaw / Magbissuxál muraroñ – Tumǎyô- to pad-ón / Ūpa no pagmaāt – Ba-lát no magbali-nát* / Adón na malasúmat – Magkawili ka banǎg / Agtá no pagmaāt – Ilokáno* no sumir-ág / 1030 Siñán* ki inǎ – Portón* ki amǎ – Ñam áy lu-sáwdā- did sidoniyá / Maxitarákut ladáxǎn – Narbá to ebasǎñǎn* / Pattí- magdaxún – Malbó dató axodón / Matatañlǎn* na baggi – Tañaraáp a*

1021 It is day again woman – Still you do not like me (cf. 43, 45) / Let us not almost join (cf. 76) – Still they do not appreciate me (cf. 45) / A wild dog extending its arms – A bird branching out (cf. 887) / A revived corpse that calls – A wild dog which is a wild cat (cf. 887) / 1025 It is on the bank (of the) Apayaw river – A child that shouts (cf. 887) / Drops down a *muraroñ* fish – Flies a turtle / A hen early in the morning – A snake at sunrise / A leaf the dry leaf of a reed – It goes and comes back in one day to (and : from) Abulug (cf. 37) / Negrito early in the morning – Iloko at sunrise / 1030 “True” to the mother – “Not true” to the father – But they detest me the women* (cf. 45) / Crows (the) *ladáxǎn* bird – Broke down the *basǎn* thicket* / At the time of the dry season – Burst the *axodón* shells / A small body – One armful of penes (cf. 1304) / Whither go the widows – They go toward

1027 *No magbali-nát* : literally, when it turns around.

1029 “Ilocano” : the Spanish form of Iloko.

1030 I say : “This is so, *siñán* (a kind of oath)” ; you disbelieve it and say : “*Portón* (also a kind of oath)” , denying the truth of *siñán*.

I swear to my parents that the girls do not like me.

1031 *Basán* : a kind of tall reed, *Saccharum spontaneum*. L.

This verse refers to an unmarried girl who became pregnant and to the havoc that results therefrom : people (*basán* thicket) killing one another (broke down). I infer from this that verses in which the crowing or cackling of a fowl, etc. is mentioned, have something to do with the same matter ; besides, in some other Philippine languages, to say of a man that he crows, is considered very unbecoming.

1032 The last sentence means : the girl gave birth to a child.

1033 *Matatañlǎn* : literally, “grasped in one hand”.

báxi / *Awá- pané di búnd* – *Panéda panal-úg* – *Panal-úg panillód* / 1035 *Nanan- nã di babáy* – *Rãnda mañasasáy* – *Pasańgól pasañkáy* / *Babáy nagtan-aratáy** – *Lalã nagtanpitútáy** / *Babáy a dáy* – *Nagkẽn ka xanáka* / *Babáy a dáy* – *Nagkẽn ka kalambá* / *Babáy a dáy* – *Nagkalańkán ka báxa* / 1040 *Babáy a dáy* – *Nagladdón ka dilawá* / *Suy-ágdā- ug ka dáy* – *Nedónnā- kid palása* / *Tānā- din ka babaláy* – *Luwá- magnammanammáy* – *Káńko damdám ma matáy* – *Ta dagnó- i babáy* / *Piyáńko i simána* – *Ta napusá- talláńna* / *Maddiy- ań ki marta* – *Ta nakuláń talláńna* / 1045 *Babáy ka bariyóan** – *A napusá- a talláń* / *Adio uńaunátān* – *No dío patotonán** – *Patotonán ka daggáń* / *Nagbisi- id anúnań* – *Agsalpāń did iyúan* / *Adón tául* – *Talibawiyán nató baxó séńal* / *Ugtá a maxabubún* – *Nagtalbúd ka asimun* / 1050 *Mělug gi dumný* – *Kitó babáy a sáby* / *Magbusidka babáy* – *No dínā- iaráy-áy* – *Kitó pasañá salapáy* / *Nanān-anát ti ikkán** – *Nalěbut to palílań** / *Babáy ka latturwákan* – *Maggixin- dán makėsam* / *Babáy dató itáwit* – *Ńa malínát ka abbít* / 1055 *Babáy did iarip-*

(the) breadth of the house – (The) breadth of the house at the lower side / 1035 What can be done with the women – Why are they getting tired – Elbow over elbow leg over leg* / Woman like a shelf – Man (male) like a hook / A woman upstream – Wearing for tapis a tin (cf. 1038 ; 1095, 1096) / A woman upstream – Wearing for tapis a can (cf. 1037) / A woman upstream – Wearing for a string around the waist a trunk / 1040 A woman upstream – Wearing for headband a yellow leaf of betel pepper / Push me upstream – I was landed on the square / I am in the town – My tears trickle down – Not my thought about dying – As my thought the women* (cf. 120) / I like Simana – Because light-colored her groin / I do not like Marta – Because thin her groin / 1045 Women in the barrios – With a light-colored groin / I do not stop it – If I do not have it carry on the head – Have it carry on the head in the red* / Bore fruit the *anúnań* tree – Where suck the bees* / Leaf (of the) *tául* tree – From which gathers materials for a hut the young man Sengal / A deer at Magabubung – It swallowed a cucumber / 1050 Loves Dumnay – The woman Sabay / You lie woman – If you do not allow me to lie down – At the branching (of the) *salapáy* vine (cf. 27) / Practises Ikkan – Surrounded by *palílań* fishes / Woman at Lettuakan – At the same time she smiles* / Women of the Tawit people – Greedy of *abbít* fish* / 1055 Women of the Arip-ip people –

1035 Sometimes Isneg boys and girls sleep that way.

1036 *Aratáy*: a shelf for holding pots; *pitútáy*: a hook for lifting pots from the fire.

1042 This thought occurs several times; the reverse is met with in only one case, 706.

1045 *Bariyó*: from the Spanish *barrio*.

1046 *Totón*: "carrying on the head", as women do, which causes them to keep erect and straight.

I do not stop until I have sexual intercourse.

1047 "Bees" probably stands for "women", as may be seen by 1088 and 1113. In 1108, however; the suckers, butterflies, are boys.

1052 *Ikkán* is the name of a huge man. His practise consists in having sexual intercourse. *Palílań* stands for "semen".

1053 She smiles together with the others.

1054 "Fish" refers to boys.

ip – *Mañláwigda ka to-rít* / *Bitti- a balbalásañ* – *No umbét to si-si-dám* – *Ummán umarisañásañ* / *Balbaláy ni ikit* – *Nagdiñdín ka iláñit* / *Páyon ni bagiyáñan* – *Nagpañtúd* ka buláwan* / *Áwán bañáy di babáy* – *Ta netúsi nid alláy* / 1060 *Tap- pán ka dammáñ* – *Maapa-gáñ* – *Xanéyin xané baññán* / *Môlaw di sippakáw* – *Ta manalúggā- ka apáyaw* / *Bu-láwmo mana-na-nát* – *Mêlug ki ballás* / *Algáw manín pagmaát* – *Pakpakê- bakóba-* / *Babbáxo di apónān* – *Nagdapán ka tablāñ* / 1065 *Ittáo pagturuñān* – *Alondawí- pasíñan* / *Ittómo pagturuñān* – *Sápaw nid alumbanān* / *Ittóna nadúlān* – *Abobóta- a ditān* / *Addáwnā- paraídan* – *Ka pilād aligmamān* / *Ittáo nepanényān* – *Ta biat ni dalipowán** – *Nadaddadaddān na íxam* / 1070 *Bitti- a maxínánāy** – *Maggiyān ka túlad bēbáy* / *Rāndā- lu-sáw di babáy* – *Pē yo daké- a tólāy* / *Lamésa* did sidoniyá* – *Naarámid a lansá* / *Áwán bañáy ni babáy* – *Ta nekabān nid alláy* – *Pandá addína atáy* /

They catch with a hook a *to-rít* fish* / A small girl – When she comes in the evening – She seems to emit sparks / House of my aunt – Whose walls are spirits of the sky / Umbrella of Bagianan – Whose rod is a *buláwan* bead / Of no use the woman – As she is keyed against sleeping with her lover / 1060 A precipice in front – One becomes dizzy* – Is it not now is it not, woman ? / Becomes dizzy the small stream – Because I swim in the Apayaw river / Your throat becomes long – Loving girls (cf. 1177, 1312) / It is day again early in the morning (cf. 43) – Cackles (the) calabash* (cf. 923) / Young men of the Aponan spirits – Wearing soles of coral-tree wood / 1065 Thither my direction – (The) top (of a) *pasíñan* bamboo / Thither your direction – (The) top of a grove of pomelos / There he was caught – (In) freshly-blown *ditān rattan** / She says she screens herself from me – With the foot (of an) *alig-mamān* basket / There I had brought – At the side of Dalipoan – Very old weapons / 1070 A small girl – Staying in the middle (of the) sea / Why do they hate me the women – As if I were a bad man (cf. 45) / (The) table of the women – Made into nails / Of no use the woman – As she is locked up against sleeping with her lover – Until death (cf. 1059) /

Series b

1074 *Rāndā- magsigsiggūrāy* – *Kid bíkat di babáy* / 1075 *Ūrāy ta āy dīta kumegāyūgāy* – *Kiddé dugiyú nid baláy* / *Dīta dumaldalinát* – *Biat di nagbaxáat* / *Dīta dumañdañádañ* – *Pē a indám di isán* / *Rāndā- addáw ta-siyāñ* –

1074 Why am I waiting alone – At the side of the women / 1075 Even though now we be not companions – In this corner of the house / Let us not approach – (The) side of the women (cf. 76) / Let us not approach – The sleep

1055 They are violated.

1058 *Pañtúd* means “king-post”.

1060 The boy becomes dizzy when he has to court a girl for a long time.

1063 The latter term probably stands for something else.

1067 A flower of rattan just open.

1069 Dalipoan is the name of an old woman. “Weapons” stands for “men”.

1070 *Magināney* is an Ibanag term.

1072 *Lamésa* : from the Spanish *la mesa*, “the table”.

The second sentence is pure Iloko.

*Kiyá inapplaxán a dapán** / *Tatt agká- nedisáy* – *Ŋa manamdám ki babáy* / 1080 *Dita xumidaxidaw* – *Indám did naxambusáw** / *Algáw manín banannáy* – *Ta sublá-dā- di kumnáy** / *Algáw manín sa-lébáy* – *Ta nabóta- nid pínáy* / *Daloñdón** *did banannáy* – *Pē yo usár di babáy* / *Dita umunuunūd* – *Kadid dīngáp bubbúud* / 1085 *Dita umunuunūd* – *Kadid dīngáp bubbúud* – *Ŋa summarid kattút* / *Luwá- sumaxarbáy* – *Akkánko damdám i matáy* – *Ta damdám-o i babáy* / *Rānā- maxis-isissá* – *Duwāta din no ummānka ka dadúma* / *Buláwā- din adamáy* – *Salpándā- di babáy* / *Buláwā- din salapáw* – *Siladóandā- di isán* / 1090 *Buláwā- din palagpág* – *Ta ta-páwañko did nagbaxáat* / (G) *Dixat dató naggisi* – *Rāndā- lu-sáw id baggi* / (G) *Dita dumañdāñadañ* – *Pē yo lu-sáw did naggappán** / (G) *Addiyāin mapóli* – *Kadid dīngáp naggisi* / (G) *Algáw manín piduwá* – *Indám did naxaliwá** / 1095 (G) *Bagbaxó ka dāya* – *Naxaliwá ka xandka* / *Baxó did imandāya* – *Naxaliwá ka kalambá* / *Dita dumiyadiyá* – *Biat ni sidoniyá* / *Dita dumiyadiyá* – *Babáy did imandāya* – *Kusáda no madamá* / *Algáw manín balélas* – *Ta sumínāg to bigát* / 1100 *Adanni to danní láwa* – *Ta maglawág gi matá* / *Bitti- a babbabáy* – *Natebután ka ta-dáy* / *Āwán bañáy*

of the girls (cf. 76) / Why do they say they will put me aside – Away from the spread mat / Pain came to (me) – Thinking of women / 1080 Let us not approach – (The) sleep of the women (cf. 76) / It is day again woman – As they push me the girls (cf. 43) / It is day again Saklebay (cf. 1103 and 13) – As blowing the *pínáy* shrub (cf. 43) / Veil of the women – Used by women / Let us not follow – The whole group (of) widows (cf. 76) / 1085 Let us not follow – The whole group (of) widows – Who stink breaking wind (cf. 1204 ; 1420 ; 1569) / My tears trickle down (cf. 120) – Not my thought about dying – As my thought about women (cf. 1042) / Why am I all alone – We are two (optative) if you are like the others / I wish I were an *adamáy* tree – Suck me (my flowers) the women (cf. 1047) / I wish I were a *salapáw* tree – Grabbing me the girls / 1090 I wish I were fog – So that I catch the women / Difficult the men – Why do they hate me for my body* / Let us not approach – The anger of the men (cf. 45) / I do not want now to repent – On account of the whole group (of) men / It is day again second cousin – Sleep of the men (cf. 43) / 1095 Young man upstream – He carries for headax a tin (cf. 1096 ; 1037, 1038) / Young man of the people who live upstream – He carries for headax a can (cf. 1095) / Let us not approach – (The) side of the women (cf. 76) / Let us not approach – (The) women of the people who live upstream – They are cats very soon* / It is day again girl – As rises the morning (cf. 39, 43) / 1100 Is near the near to-morrow – As shines the sun (cf. 39, 40) / A small woman – Brought to

1078 *Dapán* is an Ibanag term.

1080 *Naxambusáw* : wearing an *ambusáw* necklace.

1081 *Kumnáy* : a proper name for "girls" in general.

1083 *Daloñdón* is an Iloko term. *Usar* is a Spanish term : to use.

1091 If the verse were sung by a boy, the first sentence should be translated : Hardship of the men.

1092 *Naggappán* : letting one's hair hang over one's forehead, wearing a bang.

1094 *Naxaliwá* : carrying a headax.

1098 They will be caught easily.

ni babáy - Ta nakalbúg gid sindáy / Sa-lébáy di babáy - Ni-dáwnā- a balatáy / Dumalagpá to anáp - Itó pandá naxi-bát / 1105 (G) Dìxat pē nid pulaká- - Turān naggiyān ki matá- / Umánnā- dín kid xinúbāt - No diyā- mañsín ka ba-lát / Ta dín umrán to udān - Pē a biat di bañhán / (G) Salpán nid kulibañbāñ - Pē to babáy na ummán / (G) Díta xumidaxidaw - Nagtálaw id basikáw / 1110 Algáw manín piduwá - Danní to danní láwa / (B) Díta umadoñdoñó - Bokálo no umadáyyo /*

contempt / Is of no use the woman - As she was destroyed at the abdomen* / Lying down the woman - She said I was a bridge (cf. 335 ; 401) / Spreads the mist - Until it is dark / 1105 Is difficult the spot on my skin - Why does it stay in my eye / I come (optative) to the forest - If I were not afraid of snakes / As became heavy the rain - At the side of the women (cf. 15) / Sucks the butterfly* - The woman like (that) (cf. 1047) / Let us not approach - Went elsewhere* the snake / 1110 It is day again second cousin - Is near the near to-morrow (cf. 43) / Let us not face - (The) *bokálo** shell when it goes away (cf. 76) /

Series c

1112 Díta bumanbanannáy - Pē a indám di babáy / Salapáy kid óton bantáy - Agsalpán di babáy / Tān di pákañ si di-iyúm - Mañlálugda a manábon - Naxawátda na nagrápon - Nagbalánanda ka loñón - Nanagkétda na namgóon - Nagkalsáda* na nagsursúr* / 1115 Diyā- babáy ináxan - Dinildildég palilañ - Piyáñko we anáxan - Ummán dumalañádañ - Kiyá unág asi-duxánan / Pôli-addi neullí - Labágko magmasúdi / Pôli- addi neagnád - Labágko a umulád - Tānā- luxúid ka banág / Sinnám ud nódo suwét - Pammirobiróyut - Binakúil*

1112 Let us not approach - The sleep of the women (cf. 76) / A *salapáy* vine on top (of the) mountain - Where suck the women* (cf. 1047 ; 27) / Here are Pakang and Knock-kneed - They make a large rice field fishing with their hands - They catch nothing getting much - They make a dam with a coffin - They prepare fermented vegetables preparing fermented fish - They cook vegetables preparing *sinursúr* (cf. 924) / 1115 I do not like (the) woman from Nagan - Slided along her (a) *palilañ* fish - I like Anagan - Like a red cloud - Inside (the) burnt field / I repent not to have gone back - My omen is bad (cf. 933) / I repent not to have returned - My omen flies leftwards in front - I am at Abulug (cf. 933) / Look (at the) top (of) Suet - He is a cloud that is separated into small parts - Devoured by (a) deer / There is a *bañhánaw*

1102 She was violated.

1103 *Sa-lébáy* is used in 1082 for the proper name of any girl ; here it means "lying down".

1108 Boys seem to be butterflies that suck the blood of a girl.

1109 The boy who goes somewhere else.

1111 The *bokálo* is a round shell ; here it stands for "girl".

1112 Elsewhere (1122, 1021, 1083) the stem *banannáy* is said to mean "woman".

1113 In order to obtain perfume, according to my informant.

1114 *Magkalsá* : to cook vegetables in a jar ; *magsursúr* : to cook vegetables in a bamboo tube.

ugtá / *Tān baññáw a siyát** – *Sinagpāt tóyáy** – *Nagtayínit a tăyyó** – *Dādin madúmăy* – *Ta nagsiypūt** *kuyismás a băyđy** / 1120 *Sumirāt kud di piyāt* – *Sinnám no di- tañtānpāt* / *Sumirāt kud di alilám* – *Sinnám no di- tañpātan* / *Algáw manín banannăy* – *Labbúg ga paxăyúpăy* / *Madnámo kud to ammăy* – *Lappit agtañawađy** – *Nabgāt agtañalénăy** / *Bainko kadid babbăy* – *Rāndā-neawsi* – *Kitó balăy diđ tólăy* /

tree in the bush – Cut down by men – It put forth shoots three – Let us go Madumay – As passed Christmas in the house / 1120 Enters the bush Piat – See if I do not cut her / Enters the bush Alilam – See if I do not cut her / It is day again woman – Getting white ants whose wings are still small (cf. 43) / Can you be compared to the palay – Empty one ear – Full of grain one bundle / I am ashamed on account of the women – Why do they throw me away – From the house of the men (cf. 103) /

Texts obtained from APPALO, a Tawit man (O dialect, Main branch).

Series a

1125 *Āwántada ña bañđy* – *Ta atānin ya buriđy* – *Managdo-dó- a sinđy* / *Wa- pané di babăy* – *Panéda ka panal-úb* – *Panal-úb ka panillód* / *Atān to algáwin babăy* – *Ta naxallút dató silăy* / *Luwdo sumaxarbăy* – *Damdámko kadá babbăy* / *Balăyug balawé* – *Atān to algáwin xané* – *Palintóto- balawé* – *Maxudsamá-ta xané* / 1130 *Magdagdaxút saxélud* – *Naxaliwá a dwút* / *Ippăyna magpadpadaxút* – *Isapgútna ya ta-múg* – *Pañaraaribusbús* – *Isapgútna ya buyó-* – *Āwán naribusbús* / *Ta-múlna sídudu-dút* – *Awēlna xánăy siggaxamút* /

1125 We are of no use – As here is now the *buriđy* – Piercing the abdomen (cf. 68) / Whither go the women – They go toward the breadth of the house – (The) breadth of the house at the lower side (cf. 1034) / Here is the day already woman – As are mad the iguanas (cf. 43) / My tears trickle down – My thought about the women (cf. 120) / – Here is the day already is it not – Throwing stones upwards .. – Let us keep mum won't we ? (cf. 43) / 1130 Descends the slope Sagelud – He carries for headax an awl / He applies it descending the slope – He uses it to strike the big tree – To make it rough – He uses it to strike the rotten (pig) – Nothing rough* / He puts it in his mouth with hair and all – His dung is bristly *xánăy* reeds with roots and all* / Who are you .. – We are brothers – We are bustling – In the middle of the night

1119 *Siyát* for *sirát* ; *tóyáy* for *tólăy* ; *tayínit* for *tarínit* ; *tăyyó* for *talló* ; *siypút* for *silpút* ; *băyđy* for *balăy*.

Madúmăy is his wife. *Kuyismás* : from the English "Christmas".

1123 The terms *wađy* and *lénăy* seem to have become obsolete, which I deduce from the various explanations that were given by my informants, and from their use. *Tañawađy* was said to mean "smaller by about one half, one handful, one ear", *tañalénăy* "longer by about one half, one small bundle". In one case, *tañawađy* is said of empty ears and *tañalénăy* of full ones ; in two other cases, their rôle is inverted. Variants : *lappit*, *buáw* (empty, grainless) ; in one variant the variety of palay is mentioned.

1131 He : Sagelud of 1130.

1132 He : Sagelud of 1130 ; it : the rotten pig of 1131.

Ínkăyo balínkăyo – Dakamí magwawáxi – Paŋgiyó-xiyó-kami – To túlad nató xabí / Pálad dató abbulón – Nanixoda nam talaxón / 1135 Dita dumoñdoñadoñ – Baxóta dida annón / Danníyin to magdaxún – Ta magtutúluñ dăyá ipon / Madnáta did paní – Dumán algáw to xabí / Aggaammăy id daxún – Măy pinabégko manábon – Se itó nagsildăyon / Băyăg luxúd nató magdaxún – Ta manarbáb manariyón – Ki babđy insánon – Se mibruwén to pannún / 1140 Tănnăăyin dawddăwat – Ta naxúni to dalláwas / Atăn to algáwin ikăw – Ta naxúni to buwagkăw / Maxittarákut ditálon – Magpakpakê- dató óon / Danníyin to pagmaât – Ta maxúni dató tukă- / Madnáta din abbulón – Nă nabilag manábon / 1145 (G) Dîyă- magpad-adanni – Iddáo wa tarambi – No di ulgút lalái / Dita dumoñdoñadoñ – Indám dăyá nagladdón / Dimo idukdukédu- – Ímamo nagtam-paló- / (B) Pa-dámo ya anákim – Ippđyko ya anúsin – Nôlawă- năbiabín – Nagtansimtó- boradíñ – Naglepowăn na imiñ / (G) Bakkán ogó – Mañsínă-maxinalbó / 1150 (B) Bakkán babđy – Pónudta to xassăy – No tăn magpatapatđy /*

(cf. 508 and 1000) / Luck of the companions – Better catchers of fish than a *talaxón* trap / 1135 Let us not approach – We are young men not sufficient to them (cf. 20 ; 76) / Is near already the dry season – As go upstream the *ipon* fish / Can we be compared to the fruit bats – Using for day the night* / It is the time for raising palay this year – But I did nothing but catch fish – And then gathering *sildăyon* perfume* / (The) tarrying of the dry season – As marrying marrying – The woman *Insangon* – And flows the pool of stagnant water* / 1140 Halfway (the) time of resting (after weeding) – As sounded the *Dallawas* river (cf. 1497) / Is here the day already “you” (cf. 43) – As chirped the *buwagkăw* bird (cf. 923) / Crows (the) jungle fowl – Cackle the tailless fowls (cf. 1031 ; 923) / Is near already the early morning (cf. 40/ – As croak the frogs (cf. 923) / Can we be compared to the companions – Who are strong in catching fish / 1145 I do not allow to approach – My bed raised over the floor – If not (the) young leaf (of) a man (male)* / Let us not approach – (The) sleep of the women (cf. 76) / Do not put over (me) – Your arm like a hoe / Present your vulva – I apply my penis – I am dizzy keeping in my G string – What is like the bill (of a) *boradíñ* bird – Surrounded by whiskers

1137 The mention of bats is rather frequent ; if there is question of fruit bats, the boy either questions the possibility of being compared to them, in which case he refers to their power of turning the night into day, or he wishes to be one of them, in which case he states that they go somewhere and come back in the middle of the night. When there is question of ordinary bats, the boy usually wishes to be one of them (once he merely says : look at them) and refers to their power of traveling in the dark : he generally says that he would use this power in order to reach the girls. In one case, 1542, the bat is superseded by a young pig.

1138 It is the time of the year for raising rice, but I prepared no rice field : I only went to catch fish in a *tábon* (part of a stream that has been dammed) and to gather *sildăyon* herbs (used for perfume by women).

1139 It is as easy for me to marry her as for stagnant water to flow.

1145 I want only handsome young men to approach me.

1148 *Anáki* for *óki* ; *anúsin* for *úsin* ; *abín* : provisions of tobacco taken along by travellers and usually inserted in the G string.

The girl answers 1149 ; the boy retorts 1150.

Awđyan ka binuwán – Nāmmín nadu-liyáwān – Piyána pagbáyúxān – Ka ólo balbalásañ / Ūráy pañgilaxiláb – Kímatda ña masirāp – Diyā- bakkáñko káyāt /*

(cf. 1216 ; 1594) / No boy – I am afraid (of) being ruined by the flood / 1150 No woman – Let us offer a polished headax* – If there is killing / A bamboo at the Binuan river – Entirely ripe – It is good for a *báyug* – For the head (of a) girl (cf. 927) / Even though shine – Their eyebrows *masirāp* beads – I won't, I do not like them /

Series b

1153 *Dímo dam-án ye dam-án – No di pabég a piñgán – Tumpát aggalinsa-wán / Díta magkōnaoná – Marasagbá- apáya / 1155 Buláwā-ma- kulambág – Umáññā- magkalapáap – Túdog di nagbaxdat / Nalbág di tattarákáy – Turánda magkar-aráy-áy – Pasañgól pasañkáy / Madnáta ma- ya ammay – Nabgát agtañawaáy – Buáw agtañalénáy / Bassáw a rereréres – Áwánna ña dari-dép – Anuwá náya salidséd / Madnáta ya bittuwán – Ña magkésam ma mapán / 1160 (G) Piyáñko agtañili – Nagtan-adiadigi / (G) Lu-sawáñko ya abbulón – Bitti- a bisaláyón / Mēlugko di malaniyāt – Baláy aliwaliwat – Ña nibbliyóg ka banág / Madnáta ya daxóon – Magtultulúñ ki danúm – Péyañ ki daxudaxún* /*

1153 Do not step on the place one steps on – If not all *piñgán* plates – Descending toward the place where utensils are cleaned in the stream / Let us not talk to – (The) young fruit (of the) papaya / 1155 I wish I were a bat – I come to creep stealthily – (Toward the) sleep of the women (cf. 1137) / Cursed the ants – Why do they lie upon (me) – Elbow over elbow leg over leg (cf. 1035) / Can we be compared to the rice – Full of grain one ear – Empty one bundle (cf. 1123) / Bamboo grass in the bush – It has no bark – (This is) done by the wind (cf. 1598) / Can we be compared to the star – That smiles going / 1160 I like (the) strangers – Having (something) like a post* / I hate the companions – A small penis / I love what cannot be climbed – (The) house (of the) *aliwaliwat* insects – That bends toward Abulug (cf. 946) / Can we be compared to the *daxóon* bird – It walks upstream in the water – Always

1150 He will pay a headax for a fine, if there is any trouble.

1151 *Nadu-liyáwān* : yellow ; hence : ripe, brilliant.

1154 *Onná*, in Isnég, *oná*, in Iloko, mean “preceding” ; *magkōnaoná*, in Isnég : “to put forth (words), to speak” ; *agkoná*, in Iloko : “to say”.

1160 Whose penis is as large as a post.

1163 *Daxudaxún* : in Tawit, this is pronounced almost as *dawdaxún*.

This verse occurs several times, but mostly in the form *managlód da manúluñ* (going downstream while going upstream) for the second sentence. This impossible feat is denied to the *ipon* fishes in 1492 (fish often refers to boys), which seems to agree with the interpretation given by my informant, 1605 : a boy gets tired if he does not easily find the girl he is looking for. Boys are similar to *ipon* fishes, not to *daxóon* birds. Water is mentioned 1431 ; nasal mucus, 1605. Other variants include : *atán* “there are” and *sinnámno* “see” for *madnáta* “can we be compared to”. The third sentence is entirely different in 1491 (cf. 1195), but confirms the above explanation, the more so as in the next verse (1492) we find the reference to the *ipon* fishes. The duration “always through the years” is only mentioned here.

Madnáta did sissidá – Piyá na agmanila / 1165 Maxam-amó to utút – Mañyáw dató anú- / Luwáo sumaxarbáy – Damdámko kadí babbáy / Díta makaparnáy – Kadid adú wa babbáy / Nañy-áy dáyá babbáy – Mañrág na maglannuwáy / Tan-udán katoní – Siyósiyósi siyósiyósi / 1170 I-dáwdā- a lasiyán – Ka inappla-xán na dapán / Nanná dáyá nagladdón – Rándā- i-dáw isiblón – Abá-da binaló-soñ – Nasulpít natuddón / (B) Ba-láta bumalangá – Kadid adú sidoniyá – Subráta* a salása / (B) Ummānda magiwa-sí – Binlátā na ulási – Bakkán ulgút lalái / Nanná uráy di babbáy – Bagúyus barañ-áy / 1175 Napánnā- din ka bútaw – Séda nagpanapánaw / Díta sumarsaródip – Mañsinta na masal-ít* / (G) Inna ya lumam-áw – Nananparáw a bu-láw / Atán to algáwin babáy – Mây áwántada na bañáy / Ópon daripónápon* – Dawwé* dáyá abbulón / 1180 Díta dumañdahanáñ – Na nebabá* na sinán / Algáwin babáy – Ta naxíni dáyá túnáy / Allá-ta na maipáda – Kadid adú sidoniyá / Piyá ába- di isán – Piyána na ap-appán / Áyóytada na tóláy – Ta áwántada na bañáy / 1185 Díta pumarparamán – Na isublá- dáyá bañán / Madnáta did daxóon – Magpat-patúluñ ki daním / Buláwā- ma- daxuwā- – Umáññā- maxam-amuwág – Ka óton nid xinúbāt / Díta uman-anannáy – Ka bikat dáyá babbáy / Isublá-dā-*

through the years / Can we be compared to fishes – Niceley playing under the water / 1165 Chirps the *utút* bird – Dance the fowls / My tears trickle down – My thought about the women (cf. 120) / We have no power – With the many women / Are to be pitied the women – Shedding their leaves while producing new leaves (cf. 92) / Like rain there – . . . / 1170 They tell me to move away – From the spread mat / What can be done with the women – Why do they say they will remove me from – Their mat a *binalósoñ* – Joined knotted / We are worthless staying with – The many women – We are remnants only (cf. 20 ; 230) / They act as if they threw away – What they weeded *ulási* herbs – Not young leaves (of) men (males) (cf. 1145) / What can be done with (the) thought of the women – . . . / 1175 I went to Butaw – And they went away / Let us not thrust ourselves among them – We are afraid of being scolded (cf. 76) / Who is the one who looks down – Having a long throat (cf. 1312 ; 1062) / Here is the day already woman – But we are of no use (cf. 43) / Friend . . . the companions / 1180 Let us not approach (cf. 76) – (We) a low kind (cf. 20) / It is day already woman (cf. 43) – As chirped the *túnáy* birds (cf. 923) / We are to be pitied being compared – To the many women / Is good (the) waist of the girl – Good to put the hands around it / Are to be pitied we men – As we are of no use (cf. 20) / 1185 Let us not taste – Being pushed by the women (cf. 76) / Can we be compared to the *daxon* bird – Walking upstream in the water (cf. 1163) / I wish I were a heron – I come to roost – On top of the forest / Let us not blandish – At the side of the women (cf. 76, 84) / They push me

1171 *Sulpít* "joining two pieces of wood" ; *tuddón* "knotting two pieces" of rattan.

1172 *Subrá* : from the Spanish "de sobra", "remnants".

1176 *Sal-ít* "lightning" ; a word often used for a curse.

1179 *Daripónápon* : perhaps a synonym of *ópon*, similar to *balabáy* (*babáy*), *balaxóbag* (*baxó*), and so on. *Dawwé* : perhaps "go away", from *wé*, "to go".

1180 *Nebabá na sinán* : ugliness.

did naxikó – Tunónnā–dumarobó / 1190 Nebinā–e tagubá–Nebinā–ka bāyábat / (B) Iáw magpanin–ípāy – Iáw nāxum ka allāy / Tarabonā(n)mo bantāy – O do āy āy / Bárus to nagtotówāy – Nānnā pē allā–di babbāy / Tānin ildát māmāntāy – Ka ólo paxāyúpāy / 1195 Nānnā dāyā nagladdón – Ummānā–nānababábon – Ka pippiyā–ditálon / Ummānā–managtaxāxa – Ma–ka bu–gá–saxāba – Kadid adú sidoniyá / Dita umas–asixi – Túdóg did nagsinali / Piyá úbat di isán – Piyá na xunxunudán / Nānnā úbat di isán – Nagtanbokál uribán / 1200 Nānan–annā dāyā isán – Ittoda padanóñan – Inumrābā(n)na táram – Bakkānda na lināyán – To guggulán na xappán / (G) Tān to algáw nadalám* búlan – Nid padaldallán – Rambá–ya padaldallán – Úrāymo annuwásan – No uwád talipaxúsam / Danúm ka maxabubún – Masénut no manúboñ / Tān ni ópon ka líboñ – Naxabunót ka ráson – Nepaxannoannón / Dita umunūnūd – Kadid adú bubúnd – A napúrid a kattút / 1205 Tān did adú wa babbāy – Dida magpas–asidāy / Dita taggé pumírud – Lu–sawán did bubúnd / Dita mēpaxadoñ–doñó – Ogó wa dina anó / Úrāy bittí–to isán – No ammóna to agnāam – Alā–ta*

the women – I always go near / 1190 Fell down Tagubak – He fell down from a guava tree / You are on the side of the tail – You are greedy of sleeping with a lover (betroted ?) / Cover (the) mountain – .. (cf. 134, 155) / A wire that went in different directions – What can be done with (the) pitifulness of the women (cf. 70) / Here is now Ildat walking on top of the mountain – At the source (of the) Pagayupay brook (cf. 62) / 1195 What can be done with the women – I am like one who causes to roost – The chicks (of a) jungle fowl* / I am like one who prevents from falling – The flower (of the) *saxāba* vine – Among the many women* / Let us not approach – (The) sleep of the women (cf. 76) / Good (the) buttocks of the girl – Good to follow / What can be done with (the) buttocks of the girl – They are like the seed (of the) *uribán* tree* / 1200 What can be done with the girls – That one they accept – He praised beauty – They do not look at – The one who wears a curled bang / Here is the day a long time (the) moon – Of the expected one – Harmful to expect him – Even though you (court) again – If there is one whom you desire* (cf. 43) / Water at Magabubung – Decreasing gradually through drawing with a bamboo tube (cf. 1363 ; 905) / Here is the friend at the pool – He wears a headband of red cloth – Fitting exactly / Let us not follow (cf. 76) – The many widows – Who stink breaking wind (cf. 1085 ; 1420 ; 1569) / 1205 Here are the many women – They do not allow one to come near / Let us not almost insist (cf. 76) – Hate it the widows (cf. 45) / Let us not face – Boys who are not

1191 Cf. 133-134, where I stated that this verse was probably sung by a girl.

1194 For the meaning of *paxāyúpāy*, cf. 1122 ; *ólo* also means "head".

1195 This comparison with the hardship of courting occurs several times ; in 1555, the difficulties seem to be a girl's share, at least if my informant's interpretation is correct. Cf. also 1163 and 1491.

1196 I protect the girls against danger.

1199 The fruit of the *uribán* is edible and resembles a Java plum.

1201 *Nadalám búlan* : about 6 p. m.

I do not like the first one : to expect him, to let him appear, is harmful to him ; the other boy may court me. Again : another courting.

no madalám / Úráy bittí- to babáy - Dína àmmó to maxuráy - Sublá-ta no magháñây / 1210 Maglanlannaw to sínag - Kid pandá xinúbāt / Magpanpandá to sínag - Tait nâyá masóyad - Áwán naxodaxódas / (G) Addát-o wa marabó- - Laglagpáñko lammó- / (G) Addát-o wa ulási - Pamissanánko iwa-sí / (G) Addát-o darokará- - Pamissanánko iugsád - Dína tañakilmāt / 1215 (B) Buláwta annâyó-nān - Ikáw ya aggâyuxâyān / (B) Pa-dámo ya anákim - Ippáyko wid anúsín - Día magkinkinin - Taxét ta magparusín / Luágkañin bubúyog - Wariwádam sinúdog / Luágkañin ripaṅgát - Wariwádam inap-áp / (B) Paannánta xikkuiúlug - Atánkam ya adugdúg / 1220 (B) Kannánta ya agtañéli - Atánkam ya adanní / Luágáppā- ka lupalupán - Umtunárā- ka gapagápañ / Nañalāā- ka balbaldán - Ibiñíko a xiba-baánan - Turán magbaliddawán / Umáññā- magda-da-dá- - Nañalāā- ka bagbaggá- - Pammaxiwarsío luwá- / Linañádna babúyan - Áwánna ebañâyān / 1225 (BG) Ittóna nagsisi-nadán - To ili ka babbaónān / Paannánko ya lumibbān - Kináwag ga baláyyān - Ya agbâyabâyān / Xané igkám* ta nablán - Ta ummán sumây-áb ña kawitān / Ta magkab-abil to nablán - Ummán lumiñkíg ga kawitān / Ummán manád da mañómān - Bayúyan ña absawān / 1230 Ogówam pē ya ogó - Nagbádo ka bigádo / Iáw a dōlidōli - Máññā- pañga- wixáwi - Bab-báy inagtañili / Mōlawā- ki xabi - Áwán adamidami - To túlad nató xabi / Ó

worthy of her (cf. 76) / Even though be small the girl - If she knows to have sense - Let us take her if it takes long (cf. 1) / Even though be small the woman - She does not know to think - Let us push her if it lasts (cf. 1) / 1210 Becomes temperate the sunshine - At the edge (of the) wood (cf. 69) / Is approaching the limit the sunshine - Pain of the abandoned - Nobody has any luck (cf. 39) / My herb *marabó*- - I soak it in dew / My herb *ulási* - Only once I throw it out / My herb *darokará*- - Only once I kick it - It does not last one twinkling* / 1215 I wish we could prolong - "You" the companionship / Present your vulva - I apply my penis - Do not move - Lest it (the former) be ruined (cf. 1148 ; 1594) / Awake now bumblebee - Stop sleeping (cf. 917) / Awake now small bee - Move away from (the) *inap-áp* (cf. 917) / How can we desire to go down* - We are neighbors / 1220 What can we do with the strangers - We are near / I dive into mud - I plunge into mud mixed with sand and lime / I took a *balbaldán* eel - I hang it on a *xiba-baánan* tree - Why is it moving ? (cf. 904 ; 957) / I come to stroll around - I took a small pig - To remove my tears / He looked up at a *babúyan* bird - It is of no use / 1225 That was its* stopping place - The town of Babbaongan / How can I attack - Red-hot iron - A palisaded place / Is it not that he is strong - As he is like a strutting cock / As dresses well the strong one - He is like a sidling cock / Is he not like one who prepares a rice field - Mud full of bamboo grass / 1230 Consider as a boy the boy - He wears a coat of *bigádo** cloth / You *dōlidōli* insect - Come to call a companion for me - (Among the) women of this town (or : strangers) / I am dizzy in the

1214 I cut grass (talk, sing) quickly ; for the three verses 1212-1214, cf. 130.

1219 To go down : to leave the house.

1225 Its : the bird's (1224).

1227 *Igkám* : expressing wonder.

1230 *Bigádo* is probably a corrupted Spanish term.

liyúdäy balbalébäy / (G) *Kannāñko wi amaxáy** – *Ki buró wa biñláy* / 1235 *Attúid bānáy** – *Mélug ka lúnog tóláy* / *Attúid áyo* – *Mélug ka lúnog áto* / *Mánko lában páwa-* – *Nelaxibāñko dalútag** / *Umánko luxúid taliyán ka buddi* / *Umáññā-magsaksakélāp* – *Ka rañdó paranāt* / 1240 *Áyam-o a panti* – *Umáññā- pañgawixáwi* – *Idtāgmo ka tarambi* – *Nagdatāg ka aromsi** / *To deddé babbáy nasixí** / *To adōlidōli* – *Agina mañisublí** / *Tittó wa di maussí* – *Ya dinoblí** *ya kolí* / *Ñannā did nagsinali* – *Tittó wa di maludí* / 1245 (B) *Bakkán sumibar ya baggi* – *Pē no meadanni* / *Iltá-ta ka tadāwag* – *Sen āwán makiwaxāwag* / *Iltá-ta ka tobtobó* – *Sen āwán makaammó* / *Bátug duwá ña dúyog* – *Luwáo manuxúnug* – *Damdámko ka bubúud* / *Buláwā- ma- kulambág* – *Sāysāyúdāñko xannád* – *Ūráy ñannā ya xi-bát* / 1250 (BG) *Tān baxó ka allód* – *Naxaliwá ka bókog* – *Dálinko no adāyyó* – *Masisigkiúl a sío* / (G) *Ibbatāññā- pakátud* – *Ta nawadá ya allód** / (B) *Aritaka* ibbatāñ* – *Adē- napanawagāñ* / *Tān ni xinadúlan** – *Ña mañraggám a mamāñ* / *Umaróbob itó agdāñ* / 1255 *Ne mamám aggapapúxāñ* – *Arāññā-*

night – There is no one to talk to – In the middle of the night / .. women (?) / What can I do with Amagay – With the small share (cf. 773) / 1235 (The) stump (of a) *bānáy* plant – It loves the hole* (of a) man / (The) stump (of a) tree – It loves the hole (of a) dog* / I come to smell* (the) Pawak brook – I espied Dalutag / I come to exchange her* for a *buddi* jar / I come to fish – At the upper part (of the) rapids / 1240 My toy, a fruit bat – Come to call a companion for me – Put her down on the *tarambi* shelf – Floored with *aromsi* (cf. 1231) / These are the women selected / The *adōlidōli* insect – He it is (who) brings her back / That is what is not repeated – The double *kolí* cloth* / What can be done with the women – That is what is not coaxed / 1245 Is not happy the body – Even though it be brought near / Let us put it on the purlings – So that nobody knows about it / Let us put it on the *tobtobó* post – So that nobody knows about it / Equivalent to two coconut shells* – My tears (that) trickle down – (Through) my thought of the widows (cf. 120) / I wish I were a bat – I proceed to Gannad – Even though do its utmost the darkness (cf. 1137) / 1250 There is a young man downstream – He carries a headax a *bókog* – I thought that he was far away – A crossed elbow / Let me go Pakatud – As is clear the morning / I won't let you go – Until much later / Here is Ginadulan – Who prepares betel for chewing / He* descends the ladder / 1255 Here

1234 *Amaxáy* is the name of a boy.

1235 The *bānáy* is a sturdy zingiberaceous plant. "Hole" stands for "vulva".

1236 "Dog" stands for "man".

1237 To smell: to walk along. *Dalútag* is a girl's name.

1238 Her: *Dalútag* of 1237.

1240 The *aromsi* is the dovetail orchid whose yellow bark is used in basketwork.

1241 *Sixí*: literally, "winnowing".

1242 *Mañisublí* is an Iloko term. He brings back what the fruit bat of 1240 took.

1243 That cloth being very good is not woven a second time.

Dinoblí: from the Spanish *doble*, "double".

1248 Enough to fill two coconut shells.

1251 *Allód*: literally, "downstream"; the Apayaw river flows eastward.

1252 *Añ*, "not", is an Ibanag term.

1254 He: *Xinadúlan* of 1253.

ña aggáyan – Maraaggáy dáyá baññán / Nelaxibāñko piyá- – Agina maxuxaíxāt /
 Piyāndā- dáyá babbáy – Managbarabarañáy – Ña bittí- a tóláy / Piyāndā-
 dáyá babbáy – A managbalabaláy – Ña abáy a tóláy / (BG) Alá-tada ni maggáy –
 Managtarát a taggáy / 1260 Bálata ma-dín ña tablāñ – Ussānta ña allódan /
 Umáññā- dín kaxiyāñ ni isán – No diyā- mañsín ki kulédañ / Umáñko dín
 rináy-āñ* – Badduwāñ ka baláñan / Umáññā- dín mañladdá – Ka laddá ka
 axóra / (B) O díxat náyá āwán amā – Āwánta ña atáwa / 1265 Nañatáwaā- dín
 pēyín / Díxat agká- ne diyín – Mañatáwa námin – Dáyá abbulón ntyín / Ma-
 náammā- agká- am – Āy andid wawáxi eñ ñe eñ* / Díxat agká- nēdi – Turāñā-
 atāñ magbuní / Náxan turāñ narasí – Balaíba- xisi / 1270 Náxan turāñ nalawāg –
 Nalawāg to alóla- * / Naggáputtā- a taraptút – Náxan turāñ naba-dút / Naggá-
 puttā- ka xamút – Turón nalá napudúpud / (G) Ñannā díd nagabuñót* – Saxabáñ-
 ko wa puspus / Baliyāñko ixáput – Ipírudda ña iragsúd / 1275 Turāññā- naxi-

your betel where lime is placed – Give me a sign – Like the sign of the women /
 I espied Piat – She it is (who) washes the dishes / They like me the women –
 Knowing how to make a boat – A small man / They like me the women –
 Knowing how to make a house – A big man / Let us take Maggay – He is
 scraping *molave* / 1260 We are useless (optative) wood of the coral tree –
 Let us repeat moving it downstream* / I come (optative) to talk to the girl –
 If I did not fear the dog Kuledang / I come (optative) to destroy – (The)
 fork at the dam* / I come (optative) to gather yellow water – At the yellow
 water of Agora / Oh hardship of the one who has no father – We have no wife /
 1265 I married (optative) already / Hardship of this one now – Marry all –
 The companions of him now / I am the eldest – Among the brothers .. /
 Hardship of this one – Why am I having tetter ? / What is (the) reason of
 being thorny – (The) scale (of the) tattoo* / 1270 What is (the) reason of its
 being clear – Is clear the *alóla*- / I took hold of yard grass – What is (the)
 reason of its being grubbed up ? (cf. 138) / I took hold of a root – It always
 snapped (cf. 138) / What can be done with the men – My *saxabán* ornament
 is a *puspus* cloth / Even though I take hold of it – They forcibly snap its
 string (cf. 1272) / 1275 Why did I hope – In the young betel nut ? / I thought

1260 I would like to be a shapeless piece of wood that is taken out of the forest
 and brought down with the current, so that I can give it the desired shape, so that I can
 remake my body and remove all blemishes.

1262 *Ráy-āñ* “removing the dam”.

The last sentence was interpreted by my informant as follows: *badduwāñ*, a small
 body of water separated from the rest and dammed up for fishing purposes; *baláñan*,
 name of a place. He added that the meaning of the verse was not obscene. Now the usual
 meaning of *badduwāñ* is “fork of a river”, and *baláñan* means “dam”. Cf. 1114.

1267 *Eñ ñe eñ*: the *e* is pronounced as in the English “water”.

1269 Why am I covered with the scales that come off after a tattooed part of the
 body has become well again. My informant stated that the term *narasí* was needed
 merely for the rime.

1270 *Alóla*-: an untattooed line that runs along the forearm of a man, between
 the tattooed parts.

1273 *Nagabuñót* “wearing a man’s headband”.

1276 It: the betel nut of 1275.

nanáma – *Kitó ballád bowá* / *Dálinko no di mata-lá* – *Natáyyā-maxinanáma* / *Tólāy ma-dín ya uwāy* – *Rumāy-āt rumawāy* / *Turān magsaxasāxāy* – *Āwán manaratarāy* / *Āwánta pagbalintu-gāy* – *Ma- a la-gāt anúmāy* / 1280 *Nannā did nagsinalí* – *Ummānda ka magsixí* – *Ka xullipán daxiri* / *Nannā dāyá abbulón* – *Turāndā-agká-nebāyón* – *Ka untó-aníboñ* / *Nannā dāyá abbulón* – *Sábadá bároñ buñlún* – *Maaabāy a puyón* / *Nannā dāyá babbāy* – *Pagsarúbāyda lādāy* / *Damdámda ka naggassāy* / 1285 *Nannā dāyá babbāy* – *Matáda ná naarāy* – *Nagsisínan kí dumnāy* / *Añáp dumaldalánap* – *Dumalagpá kíd lusá* / *Dumúma dín ka iyá* – *Āyóy did nagbaxáat* / *Dínān dínān* – *Umánko pamurombonán* / *Babāy a bubulāyan* – *Nagtambu-gál paranán* / 1290 *Umadāyyókāyo iyán* – *Xet-āyo mabarónsótān* / *Nannā dāyá abbulón* – *Dita taggé umudón* – *Baxó wa dída annón* / *Algáwin tattarákāy* – *Wariwádam sinankāy* / *Luwá-maxaribiyúyu* – *Di méyan ka amotó* – *Damdámko a naxikó* / *Luágka imbubúyog* – *Wariwádam sinúdow* / 1295 *Luágka tattabówān* – *Wariwádam pinuñán* / *Taggéó di matábi* – *Balāy a nabinábi* – *Ni-guyóg ka masí* / *Taggéó di matábi* – *Balāy a bunanāyo* – *Ni-guyóg ka láko* / *Ínna ya magdílāg* – *Dinilāxā(n)mo balát* – *Kiyá pandá xinúbāt* / *Ínna ya lumam-áw* – *Nagsaxapáw a puxáw* / 1300 *Ínna ya rumamdād* – *Nagaggilāb ná muāt* / (G) *In pē ne tólāy* – *In pē no di i*

it* would not fall down – I died hoping / A man (optative) the rattan – It becomes more beautiful growing up / Why does it* ascend – Nobody causes it to run / We have nothing to use for a prop – (No) duramen (of the) *anúmāy* tree (cf. 130) / 1280 What can be done with the women – They seem to select – The small *daxiri* plant* (cf. 1241) / What can be done with the companions – Why did they hang me – On top (of a) fishtail palm ? / What can be done with the companions – They trip against excrements (of the) rainbow – Making big the belly (cf. 956) / What can be done with the women – They . . . sorrow / They think about men / 1285 What can be done with the women – Their eyes in unison – Looked at Dumnay / A mist is approaching – It spreads over the earth / Alone (optative) with me – Are to be pitied the women / . . . – I come to . . . / A woman at Bubulayan – She is like the young fruit (of) a *paranán* banana / 1290 Get away there – Lest you get wet / What can be done with the companions – Let us not nearly approach (cf. 76) – (We) young men who are not their due (cf. 20) / It is day already ant – Remove (the) legs that lie over each other (cf. 917) / My tears trickle down – Not to be contained in an *amotó* jar – (Through) my thought of the women (cf. 120) / Awake bumblebee – Stop sleeping (cf. 917) / 1295 Awake large bee – Move away from (the) *pinuñán* (cf. 917) / I almost cannot climb – (The) house of the *nabinábi* insects – Facing Pamplona (cf. 946) / I almost cannot climb – (The) house of the *bunanāyo* insects – Facing the Lako river (cf. 946) / Who is it that carries a light – You lit (the) snake – At the edge (of the) wood / Who is it that looks down – Wearing a *saxapáw* ornament of *puxáw* beads / 1300 Who is it that looks inside – With his pale face / Who is the man – Who is it if not Dumnay / Knew (the) woman who slept with her lover (cf. 276) – Why is she sad ?

1278 It: the rattan of 1277.

1280 They choose the best boy.

*dumnây / Nēmâd babây a na-lây – Turân naladalâdây / Luwâo sumaxarbây –
 Damdâmko adi babbây / Matatañlân na baggi – Tañaraáp na báxi / 1305
 Nānnâ daggât niđ udân – Iddé tañadaddanân / Āwánta ebañyân – Ta ummabây
 karâyân* / Múñaw to pumalúñaw – Buwâya na buwagkâw / Tānin to maxamiy-
 ân – Ta nanúluñ dató tarónan / Ugtá na maxatúboñ – Magsára no magdaxiñ /
 1310 Tān da tólây ka xannâd – Narbāñ námin na tañnâd / Tān tólây na adaddú –
 Wa dila maggiyân ka mandâya / Náxan nâyá lumam-âw – Nanamparâw a
 bu-lâw / Tānda magpaninsiduñ – Naburbûri- a ixón / Díyâ- taggé pumirúd –
 No díyâ- kâyât di búud / 1315 Dita makarobāñ – Tappāñ nagnumanúman / Dita
 makaxanár* – Kadíd adú wa bañhān /*

(cf. 1480 ; 922) / My tears trickle down – My thought of the women (cf. 120) /
 A small body – One armful of penes (cf. 1033) / 1305 What can be done with
 (the) heaviness of the rain – Now lasting very long (cf. 15) / We are of no use –
 As swollen (the) river / A wild cat that shouts – A crocodile that is a *buwagkâw*
 bird (cf. 887) / Here is now the north wind – As went upstream the *tarónan*
 fishes / A deer whose horns are like a tube – It will have horns in the dry
 season / 1310 There are men at Gannad – Pierced all necks / There is a man
 who is tall – With a tongue staying upstream / What is it that looks down –
 Having a long throat (cf. 1177 ; 1062) / Here they are going to the upper side –
 With a speckled nose* / I do not nearly insist – If I do not like the widow /
 1315 We cannot try – Precipices are on all sides (cf. 76) / We cannot win (with
 money) – The many women (cf. 76) /

Texts obtained from LAMPA, a Dangla man (O dialect, Main branch).

*1317 Āyo-ăyóy da babbây / Dita umas-asidây – Ka mina-nâd di babbây –
 E do ây ây / Máñko mañân agótô – Lallâa nô ulilô – Díyâ- paám din annô –
 Damdâmko wed amammô – Máñô- maxib-ibaggâ – Nasilbaxâñko sipât – Sipât
 ned amammâ – Baxallâc sinumpâd – Nagtartardâ- to luwâ- / 1320 Máñko
 mañân agótô – Lallâa nô ulila – Díyâ- paám din annô – Damdâmko wed amammâ –
 Intáb dâya ibólo – Sidadamdámâmâ- pikám kitô búlan – Na napán baraabâ-
 buláwan / Dita dumañdanádañ – Xidam to padaldallán / Xabí káwwin to napán –*

1317 Are to be pitied the women / Let us not approach – In front of the
 women – . . (cf. 76) / Come to eat our boy – You are to be pitied being an orphan –
 I do not like yet grandmother – I think about my father – I come to look
 for bees – I saw (the) cutting of reeds (cf. 130) – (The) cutting of reeds of my
 father – I was in a hurry to walk along the stream – Trickled down my tears
 (cf. 120 ; 211) / 1320 Come to eat our boy – You are to be pitied being an orphan –
 I do not like yet grandmother – I think about my father – Cut him the Bolo
 people – I am thinking still of the moon – That went dropping *buláwan* beads
 (cf. 211) / Let us not approach – Evening is expected (cf. 1322 ; 76) / Night

1306 *Karâyân* is an Iloko term.

1313 This refers to boys.

1316 *Ganar* is a Spanish term.

*Algáw to palbétan** / (BG) *Summadút maxabút – Lummindt maxilid* / *Algáwin to nalinây – Xannéyin xaní babáy* / 1325 *Rándā- addi taglamán – Ma- kó inapplāg ga ikamán** / *Rixat agká- de babáy* / *Díta bumanannây – Addáweda maisipây* / *Dimâyus sadimallén – Gottérm ne gottâyáman** / *Algáwin to nalinây – Xaní dópon balabáy* / 1330 *Díta bumanannây – Bitté- a ippapatáy** / *Buwéya ná buwagkáu – Inumráw dammáñ apáyaw* / *Atānin to pagmaattān – Nāñko magnaandām* / *Takít sallág* nid turáy* / *Nagwadá nid turáy – Ki algáw kiddi** *sây* / 1335 *Díta bumanannây – Algáwin to nalinây* / (BG) *Umáññó- makidây- ds – Ó dáy-ás* dakké lawág – Ogáyam ne ogáyam – Parpáris dakké búlan* / (B) *Díta dumiñdiniñiñ – Oy oy ya dinu laiñ* / (B) *Díta dumaññanánan – Totó wa dinu rabbán – Kaudéd adú balásan* / (B) *Díta addáw rumamán – Ka bini- tāt did banán – Totó addína piyán* / 1340 *Bainta addáw rumamán – Ka bolidaw ikamán – Totó addínu rabbán* / (B) *Bainta addáw rumamán – Pudnó addínu rabbán – Kaudéd adú balásan* / (B) *Díta mepaxad-adoññoñ – Kandéd adú naxikó – Totó addínu xústo** / (B) *Babbáy babbáy dakéd babaláy – Totó addída batáy* / (B) *Díta dumandandán – Totó waddída piyán* / 1345 (B) *Didā- dumán*

“you” now went – Day is expected (cf. 1602) / He was lazy fencing – He was greedy eating vegetables (cf. 520) / Day already is gone – Is it not now, is it not, woman? (cf. 105) / 1325 Why do you not share with me – The spread mat? / Is difficult the woman / Let us not approach – They say to go the other way (cf. 70, 76) / . . . / Day already is gone – Is it not, friend woman? (cf. 1324) / 1330 Let us not approach – A small . . . / A crocodile that is a *buwagkáu* bird – It called (at the) other side (of the) Apayaw river (cf. 887) / Here is already the early morning – I say to have sense (cf. 43) / Painful (the) light of the sun (cf. 83) / Appears the sun – On the day here indeed (cf. 60) / 1335 Let us not approach (cf. 76) – Day already is gone (cf. 1324) / I come to assist at the feast – The feast at Lawag – Similar to the moon / Let us not approach – what is not your skill* (cf. 76) / Let us not approach – Truly what is not your due – Among these many girls (cf. 76) / Let us not say we shall taste – At the side of the women (cf. 76) – Truly she does not like it (cf. 45) / 1340 We are ashamed to say we shall taste – On the black-edged mat – Truly not your due (cf. 103) / We are ashamed to say we shall taste – Truly not your due – Among the many girls (cf. 103) / Let us not be facing – The many women – Truly not your liking (cf. 76) / Women women of the towns – Truly he is not worthy of them (cf. 20 ; 64) / Let us not approach (cf. 76) – Truly they do not like it

1322 *Palbétan* : literally, “to let come”.

1325 *Ikamán* : from the Iloko *ikamén*.

1328 The pronunciation of *gottérm* is that of the two English words “got” “term”.

1330 In Iloko *ippapatáy* means “death”.

1333 *Sallág* : literally, “moonlight”.

1334 *Ki algáw kiddi* : “this day”.

1336 *Dáy-ás*, in the *pakkáu* (when the men recount their brave deeds), means “rushing at” ; hence : gathering of people.

1337 (Girls) who are not your equals in kindness, cleverness, beauty ; or : what is not good for you, which might show your lack of wisdom.

1342 *Xústo* : from the Spanish *gusto*, “taste, liking”.

dalááy – *Ki aláxum ned baláy babbáy* / (B) *Sirsirámmo yó tálañ* – *Dililāgla nō mapán* – *Idálēm kitó talpād* – *Patáyám kitó lapāt* / (B) *Dinā- apparaídan* – *Ka bolidaw ligmamán* / *Dita dumandandán* – *Ka bolidaw nab-ān* – *Totó waddína piyān* – *Xabi* ki daddán* / *Dita mepaxadoñdónó* – *Totó waddína xusto* / 1350 (B) *Suy-ágda- ug ka bēbáy* – *Sēno napiyā nīd uráy* / (BG) *Tān de pákañ se di-iyum* – *Managlōd da manūluñ* – *Naglāwat* nagpotón** – *Naxawwát nagrāpon* – *Nanag-kēd namgóon* / (BG) *Tān de pákañ se di-iyum* – *Maxutōgda ka lóton* – *Nagtak-kánda ka túboñ* – *Xaróda di nakadón* – *Ŋam se idón to palón* / (B) *Pálad dāyá bañán* – *Mepakāyāñ ña dapán* – *Kiyá námin abunhān* / (B) *Dita mepagdagdaxiri** – *Kadéd adú nagsili** – *Kaw ed xabi* ka idi* / 1355 *Dita gumāygyāyūgāy babáy* – *Ta bálañā- naggassáy* / (B) *Dita pumadapáda* – *Ta sa-dāñā- a salása* / *Rāndā- dumán dalááy* – *Kaudéd adú wa babbáy* – *Ye do āy āy* / *Rāndā- addáw isipáy* – *Kaudéd adú wa babbáy* / *Dita addáw rumamán* – *Oy oy ya dinu piyān* / 1360 *Rāndā- addáw isiblón* – *Kaudéd adú nagladdón* / (B) *Āy sañā- maparubarān** – *Uggāyam ne ginnāyam* / (B) *Bainta bauñénan* – *Uggāyam ne gāyáman* / (BG) *Danum ka maxabubún* / *Masénut ka manúboñ* – *Īben* pēnūmda oóm* / (BG)

(cf. 45) / 1345 Do not use me for *dalááy* – In the center of the house, women (cf. 886) / Split the pitch pine – Our light to go – Walk with it on the bank of the river – Put it out in tabooed places (cf. 907) / Do not screen yourself from me – With a black-rimmed *ligmamán* basket (cf. 1068) / Let us not approach – The black-edged mat (cf. 76) – Truly she does not like it – Night presently (cf. 45) / Let us not face (cf. 76) – Truly not her liking (cf. 1342 ; 45) / 1350 Push me into the sea – So that good this mind (cf. 979) / Here are Pakang and Knock-kneed – Walking downstream while walking upstream – Having an internode of bamboo (while) carrying a section of bamboo – Catching nothing (while) getting much (fish) – Preparing fermented vegetables (while) preparing fermented fish / Here are Pakang and Knock-kneed – They ride downstream in a trough – They use for pole a bamboo tube – They nearly could not land – But and landed them the wave (cf. 1351 ; 1114 ; 924 ; 951) / Fate of the women – A turned-over mat – In all (the) thickets of young trees / Let us not approach – The many women – “You” the night now (cf. 76) / 1355 Let us not be companions woman – As I am a useless man (cf. 20 ; 89) / Let us not compare ourselves – As I am remnants only (cf. 20 ; 230) / Why do they use me for *dalááy* – Among the many women (cf. 1345 ; 886) / Why do they say they will separate me – From the many women (cf. 70) / Let us not say we shall taste – what you do not like (cf. 45) / 1360 Why do they say they will remove me – From the many women / Ah I am not approved – We are ashamed full of shame – (cf. 103) / Water at Magabubung – It decreases gradually through drawing with a bamboo tube – Even they let drink (the)

1348 *Xabi ki daddán* ; “to-night”.

1351 Cf. 1114 ; 924.

Lāwat : for storing fish ; *potón* : for storing honey.

1354 Elsewhere, 1280, *daxiri* is said to be the name of a plant.

Nagsili for *nagsinali* ; *ed xabi ka idi* : to-night.

1361 *Saán*, “not”, is an Iloko term. *Maparubarān* : from the Spanish “aprobar”.

1363 *Īten* : from the English “even”.

Nekuranēt kolalanēt – Kō mañalintatápēt – Nekuranēt anito – Kō mañalintotóxo / 1365 Awđyan kō binuwán – Nāmmín nadu-liyáwán – Piyā pagbāybāyúxān – Ka ólo balbalásan / (G) Āy bagó ka abaguyúsān – Ugđyam ne ugđyam / (B) Adĩnko ña nasilēñ – Nasilēñ ñam* ti bittuwén / Āy babđy ya nasúdi – Ugđyam ne gāyamanín / Neulimbán ka untó- lahíxān – Ogđyam ne ugđyam / 1370 Umális untópasínan – Ogđyam ne ugđyam / (BG) Sigsigída kō ixáw – Balbálonda mōñđyaw – Mōñđyaw ka mali-gáw / (BG) Lā-mo to lapiná- – Yo-yó-ta yo lina-nāt – Bakkáñko wó nudamdám – Ne unni ya napán – Atán kiyó al-allōd / Ō babđy ka binuwán – Paspásig ga naba-nāñ – Ogđyam ne ugđyam / Dita naxippípili – Marasagbá-mawini / 1375 Dita naxippápáda – Marasagbá- apáya / (B) Dita naxiggagalá- – Marasagbá- bāyábat / (G) Dinā- ipadapáda – Allđymo wo napiyá / Dinā- iparipáris – Allđymo very wite – Kiyá- ma- ó nanísit / Babbđy babbđy dakéd babalđy – Totó addidā- batđy / 1380 (B) Mānā- manindinidin – Ma- kō duwá ña sarmin – Kandé duwá nagbísín / (BG) Danníyin to parbáñon* – Taxittarákut ded ditálon / Taxđy to danní láwa – Ta inumká- did añká / (B) Rānnā- magpaninsiduñ – Ka siniduñ tamúyon – Agippāyāñ ka xorón / Dita dumandandán – Adandani to xídám – Xannéyin xani dinsān / 1385 Dita gumāyúgāy – Ka bini-tāñ di*

wild animals (cf. 1202 ; 905) / Tumbles (the spirit) Kolalanet - In the morning - Tumbles (the) spirit - At midday / 1365 A bamboo at the Binuan river - Entirely ripe - It is good for a *bayug* - For the head (of a) girl (cf. 927) / Ah young man at Abaguyusan / My younger sister who is shining - More shining than a star (cf. 354) / Ah woman who is brilliant / It is hoisted on top (of an) ylang-ylang tree - / 1370 It moves (to the) top (of a) *pasínan* bamboo - / They winnow it with the winnow - Their provisions (for) head- hunting - Head-hunting at Malikgaw (cf. 634 ; 909) / Take the *lapiná*-basket - Let us pour in the vegetables cooked in water - I did not think of - Unni who went away - He is downstream (cf. 912) / Ho woman at Binuan - Entirely rich - / (cf. 717) / We did not select - (The) young fruit (of the) *mawini* vine / 1375 We did not compare ourselves to - (The) young fruit (of the) papaya / We did not laugh at - (The) young fruit (of the) guava / Do not compare me with - (The) beloved with whom you sleep who is beautiful / Do not compare me with - (The) beloved with whom you sleep very white* - With me who am black / Women women of the town - Truly I am not worthy of them (cf. 20 ; 64) / 1380 I am like approaching - Two glasses - The two wearing a necklace / Near already the early morning (cf. 40) - Crow the jungle fowls (cf. 923) / Near the near to-morrow (cf. 40) - As cackled the *añká** (cf. 923) / Why am I at the upper side - Above (the) *tamúyon* platform - Where is placed the scattered furniture (cf. 75) / Let us not approach - Near the evening - Is it not now is it not, cousin ? (cf. 76) / 1385 Let us not be companions - At the side of the women (cf. 76) / Let us not mix with (them) -

1367 Except for *ñam* (*ñem* in Iloko), everything is pure Iloko ; however, the second *nasilēñ*, to be correct, should be *nasilsilēñ*.

1378 *Very wite* : English pronunciation.

1381 *Parbáñon* is an Iloko term.

1382 *Añká* is the name of a spirit and of an insect.

babáy / *Dita mepagsilsilásil* – *Totó waddínu latín* / *Dixat dáyá babbáy* – *Di móláw mañandáy* / *Pandá* luxúddín babáy* – *Úráyā- la mammatáy* / *Dumáy-áy yó dumáy-áy* / 1390 *Luwáko sumaxarbáy* – *Kánko damdám ka matáy* – *Damdámko kandí babbáy* / *Kánko damdám to sannóy* – *No di magsalsaloysóy* / *Taxáy to danní láwa* – *Ta newárit to matá* / *Atánin to danní xidam* / *Nā pē aggóy ne babáy* – *Taxan-aláb salapáy* / 1395 *Úráy luxúd dalá kam* – *Xannéyin xanni isán* / *Dita taggé dumoñó* – *Nóráy ya dínu xústo* / *Tádydā- kud ka barañáy* – *Ta isuy-ágdā- ka báybáy* / *Rándā- addáw ibottó* – *Kaudéd adú naxikó* / *Dita addáw gumúddý* – *Ki aláxum babaláy* / 1400 *Dita mēpaxas-asimbán* – *Magda-daída- amómān* – *Matáy ya pagbalinān* / *Dita mēpaxas-asimbán* – *Ka ur-úráy ba-ba-nān* / *Dita bumaxébáy** – *Totó addída batáy* / *Ni-guyóg bisi- xiwi* – *Sidsiduñ maggoxísi* / *Ni-guyóg adón bugbúg* – *Sidsiduñ maggoadúg* / 1405 *Ni-guyóg adón wúáy* – *Sidsiduñ dáyó babbáy* / *Atánin ne kaláyó* – *Tagtaglōd ka xoñó* – *Magru-ru-rút sissitó* – *Turó maglamlamoló* – *Paxobobatánko kanó* / *Algáw totówin ballás* – *Ta dinumtág* to sínāg* / *Dita bumanbanannáy* – *Ta bálanā- maggassáy* / *Dita bumaxébáy* – *Kanní balabáy* / 1410 *Dita dumoñódoñ* – *Kané iddí yalánin* / *Ópoñko no magdaxún* – *Mabládin manúboñ* / *Xáyyámko*

Truly not your skill (cf. 1337) / Are difficult the women – Not getting dizzy procrastinating / Never mind thus now woman – Even though I die / . . . / 1390 My tears trickle down – Not my thought about dying – My thought about the women (cf. 120) / Not my thought about sadness – If there is no breeze blowing (cf. 72) / Near the near to-morrow (cf. 39-40) – As is scattered the sun (cf. 644) / Here is now the near evening / What can be done with (the) sign of the woman – Like the smell (of the) *salapáy* vine (cf. 27) / 1395 Never mind* – Is it not now is it not, girl ? / Let us not nearly face – Even though it be not your liking (cf. 1342) / Let me ride on the canoe – So that you push me into the sea (cf. 979) / Why do they say they shall throw me away – From the many women ? / Let us not say we shall try to reach – The center (of the) town / 1400 Let us not approach – Is finished (the) contract* – Dying at the end (cf. 76) / Let us not approach – The useless talking (cf. 76) / Let us not approach (cf. 76) – Truly we are not worthy of them (cf. 20 ; 64) / Fell down (a) fruit (of the) *xiwi* rattan – Over (the) man (cf. 920) / Fell down (a) leaf (of the) *búbug* rattan – Over (the) one who sleeps with his betrothed (cf. 920) / 1405 Fell down (a) leaf (of the) rattan – Over the women (cf. 920) / Here is now Kalayo – He walks downstream at Gongo – He pulls (a) little dog – Always is the weather overcast – To be used by me in the *obóbāt** they say / It is day truly now girl – As appeared the sunshine (cf. 39, 43) / Let us not approach (cf. 76) – As I am a useless man (cf. 20 ; 89) / Let us not approach – The woman (cf. 76) / 1410 Let us not approach – This one at all now (cf. 76) /

1388 *Pandá* : end, limit ; here : let there be an end to it, never mind.

1395 The first sentence : literally, "even so" – "thus" – "still" – "also".

1400 The marriage contract (with another one) is finished, now we are ready to die.

1402 Elsewhere, 686, *baxébáy* is said to mean "guitar".

1406 A dog to be killed at the *obóbāt*, when people doff their mourning apparel.

1407 *Dinumtág* : literally, came down.

no amiŷān – Āwānnin no manablāñ / O babđy di kaliñgá – Paspásigda napiŷá – Ogāyám ne ogāyám / O babđy da ibāyāg – Paspásigda napusá- – Ogāyám ne ogāyám / 1415 O babđy da ibólo – Paspásigda nalisto – Ogāyám ne ogāyám / O babđy da maxaptá – Paspásig ga napiŷá – Ogāyám ne ogāyám / Pissukát ta pissukát – Nedu-lāp pa nagsa-dó – Nagsa-dó ka amotó – Enumán da ilóo / Nā pē matá ni babđy – Ummān lannáw ned turđy* / Ādiñ ádiñko wa balásiñ – Ādiñko wa nasiléñ / 1420 Dita umat-atútud – Da napúrid a kattút – Nagtan-tappút – Tappút sinuút – Nagtan-āyúd da túput – Namalidañ ka dapúg /*

My friend in the dry season – It is done for already (when) the *túboñ* reeds blow (cf. 98) / My friend when the north wind blows – No more when the coral tree blows (cf. 98) / Ho women of the Kalingga – They are all beautiful – (cf. 717) / Ho women of the Bayag people – They are all light-colored – (cf. 717) / 1415 Ho women of the Bolo people – They are all clever – (cf. 717) / Ho woman of the Magapta (people) – Entirely beautiful – (cf. 717) / *Pissukát* bird *pissukát* bird – It stumbled fetching water – It fetched water with an *amotó* jar – Drink of the Iloko / What can be done with (the) eye of the woman – It is like temperate sunshine (cf. 69) / Younger sister my younger sister girl – My younger sister who is shining (cf. 354) / 1420 Let us not argue (cf. 76) – Stinking wind (from the bowels) – It is like a bamboo tube* (used for drawing *bási*) – A bamboo tube a cigar – Resembling a suspended shelf a pouch – Sleeping near the hearth (cf. 1085; 1204; 1569) /

Texts obtained from KIMAT, a Baliwanan man (O dialect, Main branch).

1421 Díyā- mēpaxaddaaddá – Túdog dāyá sidoniyá – Sa-dánā- a salása / (B) Marádap to kassáp – Tānā- pikám pumádas – Andéd nagbabbaxáat / Tam-lágtá dín a duwá – No máñka a dadúma / Dita bumalbaliát – Ka túdog dāyá ballás – Baxó balaxóbag / 1425 Nā dató nagsili – Rāndā- addáw iwa-sí / Nā-lāmā- ka dokkasí – Lasiyā- ka damdami / Sanina nam banási – Balā-na nam balansí / Tānin to magdinaxún – Nillód to paronápon – Āwán addát mamudón / Dita dumonódoñ – Axó a dinu annón / 1430 Madnáta to panii – Manan-alxáw

1421 I do not want to be present at (cf. 76) – (The) sleep of the women – I am a remnant only (cf. 20; 230) / She practises scoffing – Here I am still trying – With the women (cf. 924) / We share (the mat) (optative) (we) two – If you are like the others / Let us not talk (cf. 76) – To the sleep of the girls – Young men not handsome (?) (cf. 299) / 1425 What can be done with the women – Why do they say they will throw me away? / I caught a *dokkasí* banana – I am outside of the conversation / It is tougher than *banási* wood – It is easier to cleave than *balansí* wood / Here is now the dry season – Is carried by the current the *paronápon* herb – There is no herb for the *pudón** /

1415 *Listo*: a Spanish term, "quick, alert".

1418 *Lannáw ned turđy*: literally, temperateness of the ruler.

1420 A cigar like a bamboo tube; a pouch like a suspended shelf.

1428 The *pinudón* are the bundles of rice that are harvested first and to which herb amulets are attached.

ka xabí / Madnáta to daxóon – Managlód da manúluñ – Ka rumibbó wa daním / Dópoñko id abbulón – Úrăy manó wa daxún – Tănā- pikám maximbón / Mănā- manab-abábon – Ka pippiyá- ditálon – Kandéd naxasiladdón / Mănā- naxinaná- ma – Ka binu-gá- ni saxába – Kandéd naxasidoniya / 1435 Tănin to pagmaatán – Numká- to pañgiwiyan / Totó yánin madinsán – Díta pumalpalagmán / Naggát to darăyádăy – Díta maasăyăsăy / Úrăy ubbín to ubbín – Piyá nalá panindín – Panindín ka lammin /*

Let us not approach (cf. 76) – Boys who are not sufficient for you (cf. 20) / 1430 Can we be compared to the fruit bat – Making like day the night (cf. 1137) / Can we be compared to the *daxóon* bird – It walks downstream going upstream – In the swollen water (cf. 1163) / My friend the companion – For ever so many years – I am here still abstaining from evil / I am like one who causes to roost – The chicks (of the) jungle fowl – Among the women (cf. 1195) / I am like one who hoped – In the flower of a *saxába* vine – Among the women (cf. 1196) / 1435 Here is now the early morning (cf. 43) – Cackled the fowl (cf. 923) / Truly there now cousin – Let us not transgress / Strong the heavy rain (cf. 15) – Let us not approach (cf. 76) / Even though a child the child – Good though for a (protecting) wall – A wall against the cold /

Texts obtained from YADAN, a Nagbabalayan man (O dialect, K branch).

Mostly sung by a boy.

1439 *Díta bumanbanannđy – Ka bikat di babăy – Da-tá bakkánda na batăy / 1440 Díta xumăyxăyúxăy – Ka bikat dăyá babăy – Da-tá bakkánda batăy / Díta mepagdararixi – Ka bikat di nagsinali – Da-tá bakkán makapadarí / Díta dumardarixi – Ka bikat dăyá nagsinali – Da-tá bittí- na úni / Atăn sarpítko* wa adamăy – Kiyá babalantăy* – Matăy addi mapítăy – No awád da manigďđy / Díta dumardaripón – Ka bikat diyá nagladdón – Da-tá nagniwénen na sipún / 1445 To la adú amăy – Di tutumbón na babbăy – Ta neperpérda naxikăy – Kitó uwăyá- to balăy / Díta dumañdahanádañ – Ka bikat dăyá*

1439 Let us not approach – The side of the women (cf. 76) – We are not worthy of them (cf. 20 ; 64) / 1440 Let us not be companions – At the side of the women (cf. 76) – We are not worthy of them (cf. 20 ; 64) / Let us not approach – The side of the women – We cannot emulate (them) (cf. 76) / Let us not approach – The side of the women – We (who have) a small voice (cf. 76) / I have a mark of *adamăy* wood – On the small mountain – He dies without softening – If someone steps over it / Let us not approach – The side of the women – We with flowing down nasal mucus (cf. 76) / 1445 That is much talking – Of the gathered women – As they shattered destroying –

1438 *Ubbín* is an Iloko term: *abbín* in Isneg.

1443 *Sarpít*: a crosslike device stuck in the ground to warn off trespassers. *Balantdy*: probably a synonym of *bantăy* (mountain), similar to *balabăy* (woman) and *babăy*, *balaxóbag* (young man) and *baxó*, etc.

Whoever does not heed it dies instantly.

balbalásan – *Da-tá bakkánda kaddán** / *To la adú un-úni* – *Dǎyá nagsinali* – *Ta naperpérda ná nabádi* – *Kitó túlad nitó xabi* / *Díta magkōnakoná* – *Sa-dáta ná dadúma** – *Kitó danní ya láwa* / *Díta makapasukát* – *Kitó nōnná xumañdás* – *Kadiddé tumbón na bēlas* / 1450 *Díta magkōkkoná* – *Da-tá āwán subrá* – *To danní ya láwa* / *Díta umad-adanni* – *Ka bíkat dǎyá nagsinali* – *Mañsinta ná madobli* / *Luppú luppáy* – *Ammó- kam* pǎy* babáy* / *Bakkánda kid da uráy* – *To amáy dató tóláy* / *Díta xumǎyxǎyúxǎy* – *Kitó danní babaláy* / 1455 *Nā amáyta ná ur-uráy* – *Sinumpáy* – *Kitó uwáyá- a baláy* / *Nā pē dató nagbañán* – *Bolidaw inagkán** – *Da-tá bakkánda piyán* / *Di- ammó to lamlamtán* – *Diddé tumbón la-bésan* / *La-gát ma-din taggáy* – *Tittó maddi mapudáy* / *Díta isañkáy* – *Lappóta ná natáy* / 1460 *Díta maxub-ubébáy* – *Da-tá ná ur-uráy tóláy* / (G) *Nā pē diyá naggaǎyomán** – *Didata ná piippiyán* / *Nā pē diyá babbáy* – *Maxamirisda* ka tóláy* / (G) *Nā pē diyá naggassáy* – *Maxamirisda ka babáy* / *Díta palpalútán ya magba-ba-nán* – *Ta umáñta kid da madaxán* / 1465 *Díta pumarparamán* – *Ka bíkat dǎyá nagbañán* – *Mañsinta maalitán* / *Sa-dáta ná dadúma* – *Máy bakkánta ná piyán* – *Ya magba-ba-nán* / *Díta maxag-agiyán* – *Ta wariwádanta*

The inside of the house / Let us not approach – The side of the girls – We whom they do not choose (cf. 76) / That is much speaking – Of the women – As they shattered ruining – The middle of the night / Let us not speak (cf. 76) – Remnants we others – At the approach of to-morrow (cf. 20 ; 230) / Let us not take the place – Of the one who first had a liking – For these gathered girls (cf. 76) / 1450 Let us not speak – We who have no remnants* – At the approach of to-morrow (cf. 76) / Let us not approach – The side of the women – We are afraid of making a mistake (cf. 76) / – I know it also woman / It is not their mind* – The talk of the men / Let us not accompany (them) – Near (the) town (cf. 76) / 1455 Our talk that is useless – He (or : she) spoke kindly – Inside the house / What can be done with the women – (On the) black-edged mat – We whom they do not like (cf. 45) / I do not know what think – These gathered girls / Duramen (optative) (of) *molave* – That is what cannot be removed / Let us not put over their legs – Our thighs that died / 1460 Let us not approach (cf. 76) – We useless men (cf. 20) / What can be done with the men – They do not like us (cf. 45) / What can be done with the women – They make a selection among the men / What can be done with the men – They make a selection among the women / Let us not overdo the talking – As we might come to get a fever (cf. 76) / 1465 Let us not taste – At the side of the women – We are afraid (of) being moved (cf. 76) / Remnants we

1446 *Kaddán*: literally, "deciding".

1448 ... *ta ná dadúma*, "we others": the Isneg expression corresponds exactly to the French "nous autres"; both expressions (French and Isneg) oppose one group of persons to another.

1450 The second sentence may also be translated : we (who) are nothing, remnants.

1452 The Isneg *kam* (for *pikám*) and the Iloko *páy* have the same meaning.

1453 The parents do not give their consent.

1456 *Inagkán* for *inabkán*.

1461 *Naggaǎyomán*: wearing an *ǎyomán*, the fore end of a G string.

1462 *Amiris* is an Iloko term.

ya *sinañkáy* / *Anná pē ded wawáxi* – *Ta umánda kid da maxuniúni* – *Kitó túlad da xabí* / *Díta matáy ittó din to bilin* – *Diya tumbón nagbísín* / 1470 *Díta magdardarógas* – *Da-tá bakkánda ná xandás* / *Măy itamtamádanta pikám* – *To kagkaxiyán* / *Díta matáy maxuniúni* – *Ke bikat di nagsinalí* / *Díta magsarsaríta** – *Sa-dáta ná dadúma* / *To ka pinagdupadúpăy* – *To ammaḃăy* – *Di tutumbón na tólăy* / 1475 *Umánnā- a balikatán* – *Ya nagrăpon di isán* / *Tān da kókañ* – *Se da dubbliyán* – *Nam áy umánda ná pakina-mán* / *To ka pinadopadón** – *To naxalúnos* ka rabón* / *Naxiddánā- kiyá láyyóñ* – *Dínā-idón ki palón* / *Magkóponta kiyá magdaxún* – *Áwánin no manúboñ* / 1480 *Ta-owán pē matá ye babbăy ya na-lăy* – *Turá maddi matulăy** / *Tānin to parbáñon* – *Na bakkánda ná magtólăy* / *Tānin to amiyán* – *Ta maddita ná makapuñán* / *Ta medandandán* – *To anininán ditó nagbañán* / *Turóna pē di piyán diya nagbañán* – *Kiyá túlad xagiyánñan* / 1485 *Dupín ma-dín sinublăn* – *Tittó maddi mapúlañ* / *Didā- kid* piyán di babbăy* – *Xapó kiyá nípanko wa natokkól* / *Dupín ma-dín bakóba-* – *Tittó maddi ya mippă-* / *Luwáko sumaxarbăy* – *Bakkánko damdám ka matáy* – *Măy damdámko kadiya babbăy* / *Anná pē diya nagladdón* – *Ummánā-*

others – But we do not like – To talk (cf. 20 ; 230) / Let us not stay (cf. 76) – So that we separate the legs that lie over each other (cf. 962) / What can be done with the sisters – As they come to speak – In the middle of the night / Let us not die even though it were the order – Of the gathered ones who wear a necklace / 1470 Let us not cheat (cf. 76) – We whom they do not like (cf. 45) / But let us remember still – What (we) say / Let us not die speaking – At the side of the women (cf. 76) / Let us not talk (cf. 76) – Remnants we others (cf. 20 ; 230) / That is what was said – At the courting – Of the gathered men / 1475 I come to speak – To the large number of girls / Here are Kokang – And Dubblian – But they come with a purpose / That is what was caused to land – The one who ate a bamboo shoot / I lay down in the shade – Do not land me on a wave (cf. 294) / We are friends in the dry season – No more when the *túboñ* reeds blow (cf. 98) / 1480 Is different (the) eye of the woman who slept with her lover – Why does she not want to be looked at thoroughly ? (cf. 1302 ; 922) / Here is now the early morning – When we do not live (cf. 43) / Here is now the north wind – As we do not want to do the *pinuñán* (cf. 917) / As is near – The place where cook rice the women / Always they do not like the women – In the middle (of the) door / 1485 Soot (optative) (of a) *sinublăn* iron pot – That is what is not returned* / They do not seem to like me the women – For my tooth that is broken / Dirt (optative) (of a) calabash – That is what is not thrown away (cf. 1485) / My tears trickle down (cf. 120) – Not my thought of dying – But my thought of the women (cf. 1042) / What can be

1473 *Saríta* is an Iloko term.

1477 *Padón* : to cause to land ; hence : to persuade.

Alúnos : an Iloko term, "eating without rice".

1480 In 212, the singer uses a similar term, *matólăy*, but with an entirely different meaning. *Takkuán* ist an Ibanag term.

1485 Is not returned : is not sent away, adheres.

1486 *Kid* : perhaps. *Natokkól* is an Iloko term.

mañap-ápon – *Ka pippiyá-* / 1490 *Annā pē diyá babbáy* – *Kināykāykāy burikāy* to *sinđy* / *Atān de daxókon* – *Managlódda manúluñ* – *Māy bakkánnā- natáy* *nañap-ápon* / *To atānin dató ipon* – *Nam āy bakkánda makataglóda da manúluñ* / *Ūrāy adú to dagdaxó* – *Ippāyta pikám ya saó* / *Dita ña ituroturón* – *Xet no magbabáwi ya púsom* / 1495 *Umáññā- manatálon* – *Ka kómān diyá nagladdóñ* / *Buwagkáv to kumráw* – *Balañóbāñ to pumalúñhaw* – *Múñhaw to maxamaráw* / *Tānnáāyin to dawdawat* – *Ta nagbuní ye daláwat* / *Tānin dumrán to udán* – *Kiddé bikat di nagbaññán* / *Tānin dumrán to daráyádāy* – *Nam awán kid da bañáy* – *Diddé tumbón na babbáy* / 1500 *Di- ammó to maxúni* – *Xapó kadiddé nagsinalí* / *Dita ña ipunopúno* – *Ya naknákamta ña adú* / *Didata piyāñ di naxikó* – *Ta nabódowā- ñam anabó* / *Didata piyāñ di nagsinalí* – *Ta nabódota ñam mawini* / *Maxibabbáyā- din no di passit rusúdko* – *Se pē nagkappét apélko* / 1505 *Atānin danní ya xídām* – *Māy bakkánta wāyyá paannān* /

done with the women – I am like one who causes to roost – The chicks* (cf. 1195; 1433) / 1490 What can be done with the women – Scratched (the) *burikay* the abdomen (cf. 1125; 68) / There are the *daxókon* birds – They walk downstream going upstream – But I did not die making (them) roost (cf. 1163, 1195) / There are now the *ipon* fishes – But they cannot go downstream going upstream (cf. 1163) / Even though there be much singing – Let us apply still the speech / Let us not do it continually – Lest repent your heart / 1495 I come to begin a rice field – At the rice field of the women / A *buwagkáv* bird calls – A revived corpse shouts – A wild cat forms the audience (cf. 887) / Halfway already the time of resting (after weeding) – As got tetter *Dalawat** / Here now increases the rain – At this side of the women (cf. 15) / Here now increases the heavy rain – But it seems not to be of use – To these gathered women (cf. 15) / 1500 I do not know how to speak – On account of these women / Let us not mix – The minds of us many / They do not like us the women – As I am more bristly than an *anabó* tree (cf. 45) / They do not like us the women – As we are more bristly than a *mawini* vine (cf. 45) / I look for women (optative) if it did not burst my *rusúd* pot – And shrank the side of my thigh / 1505 Here now is near the evening – But we have no liberty to do anything /

Texts obtained from UMILA, an Abbil man (O dialect, Abbil branch).

Series *a*

1506 *Buláwā- ma-dín kulambág* / *Ta umáññā- magkap-apáap* / *Ka bikat ded nagbaxáat* – *Kiyá túlad na kalláp* / *Allá- agká- ni dasí-* – *Áwánna wagt*

1506 I wish I were a bat / So that I come creeping stealthily / To the side of the women – In the middle of the dark* / Is to be pitied Dasik – She

1489 The last sentence is probably truncated, and the term *ditálon* (jungle fowl) should be added.

1497 Cf. 1140, where the second sentence has an entirely different meaning, although its sound is similar to the above.

1508 For the above three verses, cf. 1137.

ña bitti- / 1510 Ta nāminānā- ka assit / Āy nagláwa óki ni idit / Ūrāy tawán
se tawán – Atānā- pikám magdamdám – Kitó dóponko napán / Babáy nanali-
babbán / Āy naglilédiñ ki tubán / 1515 Ña nadam-ág a liwānān / Mēluggā-
makigāyyém / Kitó babáy ña ab-ababbán – Ñam āy diyā- makadatán /
Ūrāy no diyā- manān – Ki sinabuólāmmo ña ikán / Magpuppuñānā- ímam –
Lalañadánko matám / 1520 Ūrāy diyā- uminúm – Sina-dowāmmo danúm /
Magpuppuñānā- uppóm – Lalañadánko sósom / Matúdogkañin babáy to /*
Magiddánā- ka bikatmo / Murtánko to gútatmo / 1525 Agñánko no di maíyād* /*
To ba-ba-nān ña nabalinnin / Néyam āy turá umnáy ta nāwanān / Ūrāy-a din
matáy ibbí- sáy / No atān din pamatáli- kiáw sáy / 1530 Ñam āy diyā- káw maka-
baláy ka tóláy / Ta alúttā- ña la-lakáy / Ñannāda nagsinalí / Uwád aginsusúdi /
Ittó ma- am no uwád napáti / 1535 Dita makibumakkán isán / Kitó nabāyág ña
damdamdammán / Amnáyta ña uritáy / Nabgát agtañawaáy / Lappit agtañ-
lénáy / 1540 Allá- uwád magla-lakáy – No bakkánna a babáy / Dínā- iublís ka
tóláy – Ta iublísñā- kammin ked babaláy / Buláwā- ma- bagbaggá- – Ta
umánñā- magkalapáap – Bikat di nagbagákat / Dita gumāygyáugáy – Kadéd
adú a babáy – Ma- kídé babaláy / Dita umudoudón – Kadá nagasiladdón –
Ma- a adída annón /

has no brother who is small / 1510 As I exhausted all my semen / Ah large
 (the) vulva of Idit / Even though year and year – I am here still thinking –
 Of my friend (who) went away (cf. 96) / A woman short / Who leaned against
 a young coco palm / 1515 Who is good to pass by* / I love to make friends /
 To a woman who is short – But I cannot reach her / Even though I do not
 eat – What you caught with a casting net (the) fish / I use for a pillow your
 arm – I look up at your eyes / 1520 Even though I do not drink – What you
 fetched (the) water / I use for a pillow your thigh – I look up at your breasts /
 Sleep now woman (cf. 1570 ; 252) / I lie down at your side / I press your breasts /
 1525 I ask if does not open / The talk that is concluded / See why he (or : she)
 desired as she (or : he) does not have it any more / Even though you die small
 child indeed / If there is someone replacing you indeed / 1530 But I cannot
 “you” form a man / As I am too much an old man / What can they do with
 (the) women / There are who simulate unwillingness / That is it if somebody
 insists / 1535 Let us not act as if we refused girl / With a protracted thinking /
 Our palay *uritáy* rice / Full of grain one ear / Empty one bundle* / 1540 He
 is to be pitied (if) someone is an old man – If she is not his woman / Do not
 send me to the men – So that you send me rather to the town / I wish I were
 a young pig – So that I come creeping stealthily – (To the) side of the women
 (cf. 1137) / Let us not accompany – The many women – In this town (cf. 76) /
 Let us not approach – The woman (cf. 76) – We are not sufficient to them
 (cf. 20) /

1515 For these three verses, cf. 919.

1521 *Sóso* is an Iloko term. Isneg jackets barely reach the waist and are not tucked in the girdle.

1525 *Agñán*: from the stem *adán*; *maíyād*: said of flowers, here: of conversation.

1539 For these three verses, cf. 1123.

Series *b*

1545 *Kaasiyānnā- dīnsān - Ōa apīnsānko no taṇaalgawān / Dīyā-māyāt* kalabsāt** - No umānnā- ṇa idūyog - Séno āwān ṇa taṇabgāt ṇa būnot / Ūrāy no pasukatāṅka - Iyā piyā ni būlan - Isukatmo kiyā ampāān - Séno sinnānko no gidam / Pasukatāṅnā- mādin ka taram - Ta umānnā- magur-wīram - Ka bikatmo isān / Pasukatān man nad ka napiyā to sillāg - Ta umāntada maganrād / 1550 (B) *Kaasiyānnāk ōpon - Ta dīnā- paṇlanolānoṅ** - No atān adoṅom / (G) *Dīyā- umad-adanni - Kadéd adū naggisi - Ta nagdammanṇaṇ ned sinālī / Bāyāg natō anū- - Magittarákut - Ta sinimto- balitō- - To nagritowān sio- / Dīta magullīyān - I lansādān na agdān - No uwād maūram / Lu-sāw-o to adāyyō - Alūt adū masaō - Piyānko to adanni - Āwān adū sanai / 1555 Pōli-nanab-abāba- - Ka inobbōn paga-pā- - Dálīnko ta magrāya- - Sa pāy no di mag-rútap / Dīta magulliulli - Ka lansādān na dabbī - Gaṇāyta am a magwawāgi /*

1545 Have mercy on me fourth cousin - Be my first cousin day after to-morrow / I do not like it sister - If you come to marry me in a distant place - So that there is not one *būnot* bead / Even though you be changed - Into the beauty of the moon - Stick it over the *ampāān* beam - So that I see it this evening / I am changed (optative) into beauty - So that I come to talk - At your side girl / Be changed into the beauty of the moonlight - So that we come to romp / 1550 Have mercy on me friend - So that you do not join me - If there is someone facing you / I do not approach - The many men - As are on both sides *sinālī* bracelets* / (The) tardiness of the fowl - In crowing - As pecked (the) *balitō*- snake - The double-boned elbow of mine / Let us not come back to - The base of the ladder - If something is burned / I loathe what is far - Too much talking - I like what is near - Not much bad speech / 1555 I repent causing to roost - The young *paga-pā*- bird* - I thought it would grow - But it did not double (cf. 1195) / Let us not return - To the base of the board - It is our custom (we) brothers /

Series *c*

1557 *Dēdē babbāy - Nānko sāy - Namīt tagdān na sindy / Taggēyā- dī maadatān - Kiyā giyān ni babāy - Gapó ki nasulīt ya umānda agguraurāy / Nannā datō nagambusāw - Ōa umān magkamarāw - Kandató adū ṇa tulpāw /*

1557 These women - I say indeed - Sweet (the) place below the abdomen / I almost cannot reach - The place of the women - Because difficult their coming to think (cf. 93) / What can be done with the women - Coming

1546 *Kalabsāt*: from the Iloko *kabsāt*; similar to *balabāy* from *babbāy*, *turāyāy* from *turdy*, etc. *Mayāt* is an Iloko term.

1550 Elsewhere, 943, *paṇlanolānoṅ* is said to mean "insult".

My informant explained this verse as follows: Do not show the other girls that you love me.

1551 Bracelets on both arms, according to my informant. I rather think the meaning is: They are surrounded by women; *sinālī* are not worn by men

1555 The bird, the young man, did not increase his love.

1560 *Ñannā dató babbáy – Alút abáy ña aggurauráy / Diyā- makas-asidáy – Kadéd adú wa babbáy / Diyā- makagáwáy – Ka añuwá dató babbáy / Ñannā dató nagsinalí – Alút adallám ña aguniúni / Ñannā dató nagladdón – Nagkab-buyó- a mótoñ / 1565 Dinā- idón ka pádoñ – Ta idóññā- ka andýon* / Ñannā dató nagambusáw – Abáy a bu-bu-láw / Ñannā dató babbáy – Abáy aggurauráy / Babbáy kitó babaláy – Adallám agnaanám / Bíud namalidañ ka dapúg – Nabañúg ña akkattút / 1570 Matúdogkañin – Ta umáññā- a magibabbáy / Úráy no diyā-maññā – Sinabuólāmmo ikán – Magpuppuññā- uppóm – Lalañadánko sósom / Úráy no diyā- umínúm – Sina-dowám a danúm – Magpuppuññā- imam – Lalañadánko matám / Ópon ópon – Dinā- ipa-paúyon* – Allá-ta pē dadúma – Ña annón naúyon / Diyā- makaturáráy – Ka nañuwá dató babbáy – Babbáy kiddé babaláy / 1575 Kaasiyáññā- babáy – Dinā- ipatpatab-áy – Kadéd adú wa tóláy* / Allá-ta pē no magáñáy – Ka añuwá dató babáy / Dinā- pa-paög-ógan babáy – Allá- pē ya tóláy – Ababbáw aggurauráy / Diyā- maatab-áy – Kadéd adú wa babbáy – Babbáy kiddé babaláy – Alút adallám ña aggurauráy / Úráy sumiliñsiliñ – Ya sapátosmo a pandiliñ – Diyā- umáñ mabañ – Ta inimmáñkowin – Nammin ya baggim / 1580 Puligúsammo* man ya bató – Ta*

to form an audience – To the many men / 1560 What can be done with the women – Too great their thinking (cf. 93) / I cannot approach – The many women (cf. 76) / I cannot rule – The action of the women (cf. 1574) / What can be done with the women – Too deep their speech (cf. 93) / What can be done with the women – With a stinking mouth (cf. 1085) / 1565 Do not land me at Padong* – So that you land me at Anayon (cf. 294) / What can be done with the women – (With) a large throat (cf. 1062) / What can be done with the women – (With) great thinking (cf. 93) / A woman in the town – (With) a deep sense (cf. 93) / A widow sleeping against the hearth – (With) a fragrant wind (from the bowels) (cf. 1085 ; 1204 ; 1420) / 1570 Sleep now – As I come to look for women (cf. 1522 ; 252) / Even though I do not eat – What you caught with a casting net (the) fish – I use for a pillow your thigh – I look up at your breasts (cf. 1518, 1521) / Even though I do not drink – What you fetched the water – I use for a pillow your arm – I look up at your eyes (cf. 1519, 1520) / Friend friend – Do not make me foolish – Are to be pitied we others – Who are sufficiently foolish (cf. 20) / I cannot overrule – The action of the women – Women in this town (cf. 1562) / 1575 Have mercy on me woman – Do not make me the talk of – The many men / We are to be pitied if it becomes habitual – The action of the women (cf. 1) / Do not make me foolish woman – Is to be pitied the man – (With) a shallow thinking power (cf. 1573 ; 93) / I cannot overpower – The many women – Women in this town – (With) too deep a thinking (cf. 93) / Even though shine – Your shoes skirt (cf. 354) – I do not come to be ashamed – As I fingered already – Your

1565 *Andyon* may also mean "the same place"; *pádoñ* : another place.

1573 *Úyon* is an Iloko term, *óg-óg* in Isneg (cf. 1577).

1575 *Tab-áy* : literally, "overpowering".

1580 *Pulígus* is an Iloko term. *Kangadór* : from the Spanish "cargador".
Don : a Spanish title.

umánnā- painumán ni gäyyémko – Nā kangadór ne don* pédro / Puspúsammo ya bató* – Ta taro-tóganho ya paraskó* – Ta umánnā- itāya to báso / Nagmúlañā- ka bowá – Kiyá nagpad-ánān – Nāyá duwá ña bató – Nagbúña ñam äy bordádo – Nagsábuñ äy buláwan – Nagagidāñ äy bidañ / Nagmúlañā- ka isá ña káyo – Kiyá nagpad-ánān – Nāyá duwá ña bató – Áwáñko ammó – Naalā-no di ma- iyá- /*

whole body (cf. 103) / 1580 Turn please the stone – As I come to give a drink to my friend – The carrier Mr. Peter (cf. 839) / Turn the stone – As I knock the flask – As I come to catch dropping liquid in a glass (cf. 1580) / I planted a betel nut – Between – Two stones – It bore fruits but (they were) embroidered clothes – It blew *buláwan* beads – It bore old leaves *bidañ* jackets (cf. 731) / I planted one tree – Between – Two stones – Nothing I know – (That) was taken if not I (cf. 731) /

Series d

1584 *Kurimāt no pagmaāt – Inál no magbaliwág – Idáw no gumniāt – Talmón no magbali-nāt / 1585 Ummānā- mebaladáy – Tañaputá ña uwáy – Ka póton sináy – Dató babbáy / Píppiyá- no mañalintotógo – Aw-awitān no gídām – Úpa no dumilāñ – Tólāy ed tañadaddanāñ – Bakkán kiddín no tañapaglañlañāñ / Umánnā- mañtaltaláyťy – Kiyá póton nāyá bantáy – Nakasiñánnā- a babáy – Daké- lugúd to uráy – Dinnuwáy ni dumný* / Umánnā- magda-da-dá – Kitó giyān dató tuká- – Ñam äy umánnā- id naalitān – Taraḫáyān ya dapán – Kitó atu-tuká-da / Babáy no magbali-nāt – Anú- no magbaliwág – Bagbagó no pagmaāt – Ábuy no magbali-nāt – Gúbāt no meluluḫtág – Bittuwán no managtág – Gané ma- gané bēlas /*

1584 Lightning early in the morning – *Inál* snake when it turns over – *Idáw* snake when it stands – *Talmón* snake when it turns around / 1585 I am like clothed in – A piece of rattan – On top (of the) abdomen – Of the women* / A chick at noon – A cock in the evening – A hen at early sunrise – A man soon – Not here now after once looking at it / I come to walk on a bridge – On top of the mountain – I saw a woman – Bad consequently the mind – . . . Dumný / I come to stroll around – At the place of the frogs – But I come to whither is moved – (The) print of the sole of the foot – At their frog's skin disease / Woman when it turns around – Fowl when it turns over – Young man early in the morning – Hog when it turns around – Log when it is laid down – Star when it runs – Is it not is it not, girl ? /

1581 *Paraskó* : from the Spanish *frasco*, "flagon, flask".

Báso : from the Spanish "vaso".

1585 My informant interpreted this as follows : I would be as light as rattan if I were having sexual intercourse.

1587 *Dumnáy* is the boy who sings.

Texts obtained from SALINEN, a Bayag man (O dialect, Bayag branch).

Series a

1590 *Bu-gá- dató salapáy - Tagdān dató babáy / Dita bumanbanannáy -- Ma- ka ingáp de babáy / Dita dumindinidin - Ma- ka bikat de nagbisin / Dita magam-ammigi - Ma- ka iddá de nagsili / Pa-dámno dupdupépem - Páyko mannalégum / 1595 Nañáy dató babbáy - Piyá to magaparparnáy / Pôli di neullí - Labágko ballusisi - Diñko ta di maussi / Nólawā- nagin-indág - Tanó-piyán a gawád - Sabáli ma- to nanáwat / Āwánko du-du-dút - Nahuwá nató dogódog / Āwánko de-de-dét - Gáyättā- nagar-arét / 1600 (BG) Dímó ikamnakamnát* - Ímammo kinolabát / (BG) Dímó idallalo-dó- - Ímammo binu-bú- / Aldáw to padanónan* - Gabí to palabásan / Pôli di nealnád - Labágko ná umulád - Diñko ta di maikkát* / Dika magkōnaoná - Ma- ka sáño de sidoniyá / 1605 Sin-námno to dagóon - Ná managlōd a manuluñ - Ná nagabróy a sipún / Danniyin to magdagún - Ta mamká- dató dagóon / Nabaliwág yid lúboñ - No sáño de nagladdón / Tabbón dató inagladdón - Allá- magasissidún / Alá-mo to súgud -*

1590 Flower of the *salapáy* vines - (The) place below the women (cf. 27) / Let us not approach - The sleep of the women (cf. 76) / Let us not approach - The side of those who wear a *bisin* necklace (cf. 76) / Let us not approach - The bed of the women (cf. 76) / Present your vulva - I apply sexual intercourse (cf. 1148 ; 1216) / 1595 What can be done with the women - It is good to overrule them (cf. 1167)* / Repenting not to have returned - My omen unfavorable - I thought that it would not be done again (cf. 933) / I was dizzy waiting - (With) one bundle of betel* pepper - Another one received it / I have no hair - Action of the wind (cf. 1158) / I have no hair - On account of my promenading / 1600 Do not touch (them) with - Your hand very dirty / Do not squeeze (them) with - Your hand worm-eaten / Day to expect - Night to leave (cf. 1322) / Repenting not to have gone back - My omen that is bad - I thought that it (she ?) would not be taken away (cf. 933) / Do not speak - In front of the women (cf. 76) / 1605 Look at the *dagóon* bird - That goes downstream going upstream - With running down nasal mucus (cf. 1163) / Is near now the dry season - As hatch the *dagóon* birds* / Is turned the world - If in front of the women (cf. 70 ; 93)* / A gathering of women - Is to be pitied the one whose tears trickle down (cf. 120) / Take the fine-toothed comb - Combing the hair (of the one who) sleeps with his betrothed / 1610 Evening

1595 My informant was unable to explain this verse ; according to him, *parndy* meant "singing".

1597 The bundle of betel pepper is the *luptág* or gift that is laid down (*meluptyág*) in a girl's basket ; if the girl returns it, this means a rebuttal ; if she keeps it, acceptance.

1600 *Ikamnakamnát* usually means "to touch the breasts".

1602 *Padanónan*, *palabásan* : literally, "to let reach", "to let pass".

1603 *Ikkát* is an Iloko term.

1606 When the weather is fine it is easy to find a girl.

1607 Girls change their minds when a boy is present.

Lúboñ is an Iloko term ; in Isnég, it means "pool".

Kumarabít magadúg / 1610 *Gídam manín to daddán* – *Ta mearbís ya udán* / *Diyā- magam-ammiḡi* – *Makatabbón inagsili* / *Allá-ta ná daddúma* – *Nekumbabá* ná kita* / *Iparpármo to baliín* – *Diláḡta ná magbílín* / *Iparpármo to oritán* – *Diláḡta a manálén* / 1615 *Apláḡmo to binintín* – *Abá-taaa magbibílín* / *Danníyin to gídam* – *Matúdogtadañín no daddán* / *Alá-mo to sagăysăy* – *Kumarabít magallăy* / *Bulăwă- ka paní* – *Pē ná makaw-awili* – *Kiyá túlad na gabí* / *Sinnámmo to kulambág* – *Magkallapáap* – *Itó danní a kalláp* / 1620 *Arámídta ná namissán* – *Díta paminduwaán* / *Allá- magmallamallá* – *Ma- ka sáño de sidoniyá* / *Ippăytada kud to magahrăd* – *No danní pagmaăt* / *Allá- id biyăḡ* – *Marúnat a di magbaggăt* / *Allá- magul-ullelas** – *Ma- ka sáño de ballás* / 1625 *Sinnámmo to bittuwán* – *Ná maglikúd a mapán* – *Ná gumermă- magkésam* / (B) *Nalbág ma- ne kammă* – *Turănă- di linugá* – *Itó a malladága** / *Sinnámmo ne babăy* – *Idtăḡna a di pasidăy* – *Duwă rampád* a panăy** / *Newárit tid sínăḡ* – *Ta magrigrigat de ballás* / *Nearbís ya udán* – *Kitó danní a pagribhátán* / 1630 *Allá- magmallamallá* – *Kitó danní kulăwa* / *Ippăy magam-ammaḡăy* – *Iddé ma- ná babalăy* / *Měluggă- ná giyán ne babăy* – *Ma- no āwán ná tólăy* / *Aniyá ka-*

again soon – As is drizzling the rain / I do not approach – (The) gathering women (cf. 76) / Are to be pitied we others – (Of) a low kind (cf. 1180 ; 20) / Crush the nose flute – Our light to order (cf. 907) / Crush the guitar – Our light to walk (cf. 907) / 1615 Spread the large mat – Our mat to order* / Is near now the evening – Let us sleep now soon (cf. 1657) / Take the comb – Combing the hair (of the one who) sleeps with his betrothed (cf. 1609) / I wish I were a fruit bat – That goes and returns the same day – In the middle of the night (cf. 1137) / Look at the bat – It flies noiselessly – At the approach of the dark (cf. 1137) / 1620 Let us do it once – Let us not do it a second time* / He is to be pitied stuttering – In front of the women / Let us apply the romping – When is near (the) early morning (cf. 356) / Is to be pitied the life – It decays without bearing fruit / He is to be pitied being refused admission – In front of the girls / 1625 Look at the star – That goes backwards going – That exceedingly smiles / Cursed my father – Why did he not let me die – In babyhood ? Look at the woman – She brings down not letting them be approached – Two *panăy* jars (cf. 152) / Spread the sunshine – As suffer hardship the girls (cf. 39 ; 644) / Drizzled the rain – At the approach of darkness (cf. 1610) / 1630 He is to be pitied stuttering – At the approach of tomorrow (cf. 1621) / Applying courting the girls – To this town / I love (her) to stay the woman – If there are no men / What is the matter with the woman – She is clever in thinking (cf. 93) / Do not talk to two – Enough for you one /

1612 *Nekumbabá* : probably from the Iloko *napakumbabá*, “humble”.

1615 To order : to make a contract (cf. 1613).

1620 Let us have sexual intercourse once.

1624 Elsewhere, *makulkulléla-* (531) was said to mean “sorrowful”, and *kulkullis* (340), “to be pitied”.

1626 *Maladága*, “child”, is an Iloko term.

1627 *Rampád* : measure ; *duwă rampád a panăy* “two pieces of jar”, “two jars” ; the jars refer to the breasts.

ne babđy – Nasñát aguraurđy / Dika umdāw ka duwā – Annónmo am to isá /
 1635 (G) *Dímo damdām to matđy – Liwliwám adi babđy / Aniyá ka- ne wagí –*
Alút magmasmasúdi /

1635 Not your thought of dying – Your consolation with women (cf. 1042) /
 What is the matter with our sister – She is too recalcitrant /

Series b

1637 *Ó maddí ne babđy – Ņa agáwat iyá an-antāg ne tólāy / Dispín-*
sárammo balásañ – Ma- to nelaw-át ña agiyán / Allowāddāmmo balásañ –*
Ta dímo tartarimnán to magnakanákam / 1640 Díta dumoñdoñódoñ – No addí*
kāyāt de inagladdón / Balásañka addí mañitdán – Kitó urđymo a natalnám /
Ūrāy la maussi – To nimbāg a urđymo wagí / Paniknikám to am-ammowán –*
No napiyā ya agnanám / Lagipámmo to óras – Ņa mēmo a nañipánad /*
 1645 *Sinnámmo la ya baggím – Adāyyó ña rugár* ña naggāyatāmmo / Balásañka*
a nadénañ – Umēmo ña awátan – Pandá ña mēyā- agiyán / Maladámān ne*
bésañ – No kāyātña ña awátan / To yān ne madinsān – Nimbāg agam-amómān /
Bitté- agimpoñiyán – Balásañ a adíman / 1650 Laláki a naserbí – Babđy a
nasúdi / Piyā ne balallás – Lintaggánna to magan-antāg / Allá-ka ña neabát
kiyá balđy – Ņa aduwān di babđy / Panúnut ne búkud – Nimbāg añat-atátud /
Díta paat-atátud – Pádammo ña búkud /

1637 Ho refuses the woman – To receive the conversation of the man
 (cf. 130 ; 423) / Excuse girl – The profuse talking / Be careful girl – Lest you
 do not arrange the thinking (cf. 130) / 1640 Let us not approach (cf. 76) –
 If do not like it the women (cf. 45) / You are a girl (who) does not give –
 Your thought that is good / Even though it be repeated – Your good mind
 sister* / Prove the knowledge – If good the thinking / Remember the time –
 When you came to utter kind words / 1645 Look at your body – A distant
 place from where you came / You are a girl that is kind – Come to receive –
 (The) end that I come to tell* / Becomes old the girl – If she likes to receive
 it / There is my cousin – Good to talk to / A small mind – (The) girl who is
 pretty (cf. 93) / 1650 A man (male) who is useful – A woman who is brilliant /
 Is good the girl – She straightens the talking (cf. 130 ; 423) / You are to be
 pitied being late in the house – Where are many women / (The) mind of the
 widow – Good to answer / Let us not argue with – Your equal a widow (cf. 76) /

1638 *Dispínsáran* : from the Spanish *dispensar*, “to dispense”, much used in Iloko
 for “excuse”.

1639 *Tarimnán* : from the Iloko *tarimnén*.

1642 Repeated : changed.

1643 *Paniknikám* : from the Iloko *paneknekhám*.

Prove it so that I know it.

1644 *Mē* : from the Iloko *umáy* ; *ña mēmo a* : in correct Iloko, *ña immáyka* or
ti yádyo a.

1645 *Rugár* : from the Spanish “lugar”.

1646 All I come to tell.

Umē and *mēy* : from the Iloko *umáy*.

Series c

1655 *Baliwagántada to iddâ – Kitó danní láwa / Saläysäyammo dumnây – Ma- to maguraurésây / Aplägmo to inab-ân – Ta matúdogtadannín daddân / Pandâ* uräy mo bahñân – No dita magsúpañ / Diyâ- makagáwây – No ram-sañánnâ- ne babây / 1660 (G) Sumínaka* no madamá* – Taggétta la mataplá / Diyâ- umad-adanni – Iddâ de nagsili / (G) Úrây diyâ- makadanni – Nakto-nibân iddâ ní laldki / Dimo e-dáw isína - Baggímo ná is-issá / Dínâ- ipainanáma- Allâ-ta la ná dadúma / 1665 Bitti- uräyko iddé – Ta diyâ- makapili – Ka iddâ de nagsinali / (B) Wagío ná is-issá – To ya méyâ- ná ipadpadúma / (B) Sinnámmo no danní laldwa – Ta uméyyâ- ná gumar-in iyá iddâ / Káñko rigat di tólây – Rigatko ané babây / Lalâi a masisínân – Dína ammó to magnákam / 1670 (G) Magbusbusid ne bésañ – Dína ammó to mearpáñ / Sinnámmo no maussi – Túlâgta a napili / Ixaládáñmo sag-út – Paggapútánta ná umé magtúdog / Nólawâ-nín isáñ – Pē ya magpinpinákam / Babbâyka la ka iyân – Áwánmo servi no umétaa ná da-nân / 1675 Rigat ne bésañ – Rânâ- addi awátan / Parobaránnâ-bittán – Ta métaa tuñpálân /*

1655 Let us turn over the bed – At the approach (of) to-morrow* / Follow Dumnay – The singing / Spread the mat – As let us sleep now soon (cf. 1616) / Whatever your thought woman – If we do not conclude the marriage / I cannot help it – If offends me the woman / 1660 Separate presently – Lest we fall / I do not approach – (The) bed of the women (cf. 76) / Even though I cannot come near – (The) side (of the) bed of the man (male) (cf. 76) / Do not talk (of) separating – Your body which is only one / Do not give me hope – Are to be pitied we others / 1665 Is little my mind here – As I cannot choose – The bed of the woman (cf. 93) / My sister who is only one – She it is whom I come to prefer / See if is near to-morrow – So that I come to leave the bed (cf. 40) / Are not my difficulty the men – My difficulty with the women / A man (male) who is seen – He does not know how to think (cf. 93) / 1670 Tells a lie the girl – She does not know how to love / See if it is repeated – Our contract that is chosen (cf. 1642) / Stretch (the) string – For us to hold when coming to sleep / I am dizzy already girl – Thinking / You are a woman there – You are of no use if we come to reach you / 1675 Is difficult the girl – Why does she not receive me ? / Try me a little – So that we come to conclude (the marriage) with you /

Now, in order to give an idea of the proper setting of many of these *ag-axí*, I submit a few sentences that are said, not sung, by boys who go to court the girls. More of these, together with a few *ag-axí* that were inserted where they belonged, have been published in my paper on Marriage ¹.

1655 Let us roll up the mat.

1658 *Pandâ*: literally, "end", "limit"; *pandâ náld*: "never mind".

1660 *Sumína* and *madamá* are Iloko terms.

¹ M. VANOVERBERGH, *The Isnég Life Cycle. II. Marriage, Death, and Burial*. Publ. of the Cath. Anthropol. Conference, Vol. 3, No. 3, pp. 187-280. Washington 1938.

The following texts were obtained from YADAN, a Nagbabalayan man (O dialect, K branch).

1676 *Paannāna dató walá ya ur-uráynu wa kabbulón no bakkánnu wattó walá na tunpálan ya kagkaxiyánta na dadúma máy pandá nalá no áwánnu wattó walá na kallá- kada-tá na dadúma. Turákāyo kid kammalá na xumurxúra kada-tá na kabbulónnu. Áy wáyáta la na paannán no ittó to ipaxasátánta na dadúma. Wáyáta la na paannán no ummán kiyán ya lammátna kada-tá na ur-uráy pinañkabiyağ. Áy paannāna dató walá ya ur-uráyna no kappiyānānta nattó walá ya maxurauráy na duwá ta adú walá ya kagkaxiyán dató tóláy ya daké-mepapán kadakāyó.*

1676 How are the thoughts of you, companions, if you do not comply with what we talked about (we) others, but never mind if you have no mercy on us others. Why do you nevertheless hate us your companions? We are free to act (court) if that is what is the fate of us others. We are free to act if like that the mind of her toward us useless in life. How are the thoughts of her if we like to think both of us, as many say the men bad things about you (plural).

6. Palpaliwá

Texts obtained from KIMAT, a Baliwanan man (O dialect, Main branch).

1677 *Luágka tattarákáy – Wariwádam sinañkáy / Luágka abubúyog – Wariwádam sinúdog / Luágka tattabówān – Wariwádam pinuñán / 1680 Luágka taripañgát – Wariwádam inap-áp / Xadduannó- – To linná-ko baláy árol / Ammóko to magaddú- – Linná-ko baláy aró- / Awáyan ko binuwán – Nāmmín a du-liyáwān – Piyá pagbáybáyuxān – Ólo balbalásan / Gan-ánup átoda na laplapúg – Nanándó kó bagbaggó- – Bulbulíxānda kó urúd – Xalxalútānda kó*

1677 Awake ant – Separate (the) legs that lie over each other (cf. 917) / Awake bumblebee – Stop sleeping (cf. 917) / Awake large bee – Move away from (the) *pinuñán* (cf. 917) / 1680 Awake small bee – Move away from (the) *inap-áp* (cf. 917) / Help me – As I entered (the) house (of the giant) Arol / (How do) I know how to help – I entered (the) house (of the) brown owl / A bamboo at the Binuan river – Entirely ripe – It is good for a *báyug* – (For the) head (of a) girl (cf. 927) / Hunts their dog a *laplapúg* – They got a young pig – They carry it on a bamboo tube (used for drawing water) – They tie it with the core of rattan – They look down below – Fly in swarms the flies –

After 1676 Some of these *ag-axí* are often sung by boys who *mamabáy* (court the girls), as has been stated in the introduction to this paper.

Attó, "very", and *alá*, "only", are used profusely in these texts, without essentially changing the meaning of the sentences: they seem to be mere ornaments.

Last sentence: What do you think about it (the thoughts of her) if I want to court you (to think both of us); that is important, because I do not want you to think that I am slandering you behind your back, as other boys do who say many (many say the men) bad things about the girls (you).

bánó- - Tahtańpáwda kó ambáw - Burarăyăw dató bańgáw - Sirsirbútda kó ambáw / 1685 Narbá narbá - Pinát a manukirát - Naniuwá di sibráw si kolás /

They pass below (cf. 911) / 1685 It broke down it broke down - (The) rock at Manukirat - Did it Sibraw and Nicholas /

7. A Children's dańdańăy

Text obtained from UWIL, a Bolo man (O dialect, Main branch).

1686 Magbílágka amă - To patăyándaka - Dăyó alíno /

1686 Be strong father - As they kill you - The wild boars /

8. Buybuyás

Texts obtained from BAYDAN, a Tawit man (O dialect, Main branch).

1687 Nibbliyóg bisi- puróg - Kó síduń agbabăyóg / Nibbliyóg bisi- iyúg - Kó síduń agbabăyug / Nibbloăy bisi- uwăy - Ka síduń agbabalăy / 1690 Nibbloăy bisi- talúxăy - Ka síduń banbantăy / Nibbloăy bisi- dităń - Kó síduń mabduwăń / Nibbliyóg bisi- púsi - Kó síduń agbabăwi / Nibbliyóg bisi- đyo - Kó síduń agbabăyo / Nibbliyóg bisi- anańgi - Kó síduń agtańėli / 1695 Nibbliyóg búna adamăy - Kó síduń dalăyódăy / Nibbliyóg búna anităp - Kó síduń agablăt /

1687 Is bent (the) fruit (of the) *puróg* vine - Over (the) *băyug* placing (cf. 927) / Is bent (the) fruit (of the) coco palm - Over (the) *băyug* placing (cf. 927) / Is bent (the) fruit (of the) rattan - Over (the) house making / 1690 Is bent (the) fruit (of the) *talúxăy* herb - Over (the) mountain / Is bent (the) fruit (of the) *dităń* rattan - Over Mabduang / Is bent (the) fruit (of the) *púsi* rattan - Over (the) repenting / Is bent (the) fruit (of the) tree - Over (the) rice pounding / Is bent (the) fruit (of the) *anańgi* tree - Over (the) strangers / 1695 Is bent (the) fruit (of the) *adamăy* tree - Over (the) *dalăyódăy* tree / Is bent (the) fruit (of the) *anităp* tree - Over (the) weeding /

1686 "Wild boars" stands for "enemies".

1687 For this and the following verses, cf. 920.

Education and Career Specialization in a West Pakistan Village of Renown

By JOHN J. HONIGMANN

Contents:

1. The Problem
2. Physical Layout
3. Location
4. History
5. Production
6. Social Organization
7. Bases of High Rank
- Conclusion

1. The Problem

In Pakistan I lived in a Muslim village, Pat, located about 200 miles north of Karachi in the former province of Sind ¹. The village is reputed to be an extraordinary source of teachers, scholars, civil servants, and administrators who work in various parts of Sind. Other villages of the Subcontinent send unskilled workers to cities and even provide occupants for educational and administrative positions but I have not heard of another that is as specifically identified with the latter specialization as Pat. Although Pakistan prides itself on the number of women who participate in local and national affairs, college-educated women from rural upper-class families constitute a rare phenomenon.

¹ Field work was carried out from October 7 to November 26, 1957 under a Fulbright Research Grant. Any man who has ever attempted to study a Muslim community in which women observe strict purdah will appreciate how valuable was the assistance provided by my wife and daughter, the latter then 14 years old. I also acknowledge the kind hospitality of my several gentry hosts and friends in Pat (Pāt) and in Dadu town. One of these, my chief informant, HABIBULLAH SIDDIQI, read an early version of the manuscript and offered many important corrections, one or two of which I did not heed. My thanks also go to others who read an early version and made suggestions: FRANCES FERGUSON, STANLEY FREED, JOHN GULICK, IRMA HONIGMANN, J. M. MAHAR, and LEWIS LEVINE. Where a choice existed I often did not accept their advice. The Institute for Research in Social Science provided facilities for completing this paper.

Yet in this village of 2,000 persons, high-ranking families, whose women observe the strictest purdah while in the village, often educate even daughters through college.

All social strata in the village are far from equally represented among the scholars, teachers, and other civil servants who belong to Pat. Nevertheless the culture of the community as a whole must be considered to understand how, synchronically speaking, this specialization occurs. The village gentry families have the best opportunity to prepare members for administrative and professional careers. The services of the unlettered folk in turn provide the gentry with their opportunity.

Shortly after my arrival in Pat I decided that my major problem would be to discover cultural and related noncultural facts (geographic and demographic, for example) that could plausibly be related to the orientation for which the village was noted. My guiding postulate is the central thesis of cultural anthropology, namely that any cultural fact is dynamically connected with other facts in the total cultural and noncultural context. In other words, we can understand this village as it is a source of scholars, administrators, and government servants by seeing how this specialization, together with the closely related value placed on education, is related to other parts of the cultural and noncultural system. But I must warn that at no time do I mean to imply one-way causality between any facts which I state antecedently and the orientation toward education and administrative or professional careers. This paper is also not directly concerned with culture change. Apart from a historical survey my approach is mainly synchronic. The matter of proof is no more of a problem as far as the substance of this essay is concerned than it is when one tries to explain anything in a single space-time context. I think A. L. KROEBER once said that in ventures of this kind proof necessarily remains evidential, based on reason and plausibility, rather than experimental. As I have already indicated, Pat is not unique. The community exaggerates tendencies that can be observed in any fairly prosperous village of India or Pakistan. Therefore, my conclusions may gain in validity to the extent that they also apply in other, similar contexts within this culture area. In my field work I was obviously limited by the relatively brief time (seven weeks) I allotted. Longer and more intensive research will undoubtedly yield many additional and refined insights into the events which are to be explained.

2. Physical Layout

Coming upon Pat while traveling on the road leading from Piarogoth, a railroad station five miles west, one's eyes are first pleasantly alerted by an almost straight line of luxuriant tall trees. They mark the course of Dadu Canal, an irrigation waterway that originates over 100 miles north at Sukkur Barrage. Most of the surrounding landscape shows little sign of cultivation but is interspersed with tough bushes, *kabhar* and others, well acclimated to the dry conditions. The road seems to disappear once the horse-drawn cart (tonga) has crossed the canal bridge. Now the mudbrick houses come into view. Some are

built quite tall in order to catch each cool breeze through high, small windows. A surprising amount of green stands out in the village ; tall, full trees, watered from courtyard wells. Before entering the settlement proper, we pass some reed houses, their courtyards enclosed by a circle of piled up, thorny branches. In these live two kinds of people : sweepers, who also buy and clean animal skins for resale, and Jatts, a camel-raising community, whose animals are collectively driven to pasture every morning and returned at night.

Several openings lead into the block of houses constituting the heart of the settlement. As it rocks from rut to rut the cart twists its way between eight-foot high mud walls and firmly closed wooden gateways, some more conspicuously than securely fastened with imposing padlocks. If one enters through the bazar, the impression is different. Then we pass 20 or so shops offering a modest selection of cloth, vegetables, fruits, stationery, cigarettes, confections, Unani medicines, spices, and food grains. Activity in the bazar is light. In the shaded, open-front, high stalls turbaned men dressed in loosely fitting shirts which reach to the knees and *shakwar* drawn tight at the ankle stop their talk to stare at the tonga. The men tend to be tall, dark skinned, handsome, and slender with thick handlebar mustaches, although some people are lighter skinned.

In time we discover a distinction between two kinds of gateways. One, forbidden to men who are unrelated to the family, constitutes an entrance to the family dwelling. In contrast, the gateway to the *otak*, or men's house, stands open in hospitable welcome. Chairs and small tables are brought from the building's dark interior and placed on the shaded veranda where servants bring tea. As the evening grows cooler the group moves into the courtyard under the *ber* trees which are seemingly packed with birds shrilly preparing to settle for the night. There are other buildings in the village apart from 360 dwellings and several *otaks* : a number of mosques ; an imposing and recently rebuilt Id *gaah*, the walled place used for collective prayer on the big Muslim holy days ; a sugar-ration depot ; three primary schools, two reserved exclusively for girls ; a privately established high school with a hostel to accommodate students not from Pat, and a dispensary. None of these structures, except the newly refurnished Id *gaah*, look particularly impressive. Some of the *otaks* which now show broken borders of blue glazed tile must have been extremely sumptuous when new. One is said to have cost Rs. 20,000 when it was built in 1933 (equivalent to \$ 5,000 at the time). But money is not readily spent to maintain the appearance of buildings. Furthermore, several of the larger dwellings are vacant.

Landlords, tenants, artisans, and tradesmen are among the population that lives in Pat. Near the village, amid the cultivated fields, lie what I call satellite villages. These hamlets correspond better than does Pat to the typical peasant settlements of Pakistan and India. In them live mainly tenants (*haris*) who farm for the village landlords. One of these hamlets is occupied by hereditary fishermen who provide farm labor during some seasons of the year. About a mile from Pat are the ruins of Old Pat and not far off is the thickly wooded, sacred grove surrounding the very holy tomb of a saint.

How do some of the people we have met feel about their environment? The attitudes of gentry informants furnish a clue to the meaning of some of the vacant houses. A landlord assures us that people on his social level find the village a very unsatisfactory place in which to live. His remarks are amplified by other informants whose economic position has allowed them to visit cities. Pat is a poor place, they say, lacking in amenities. Not even a "proper" (i. e., paved) road links it to the outside world. Train service is so inadequate that one cannot in a single day go and return from district headquarters located only 14 miles away. Physical safety is wanting. Dacoits (armed robbers) menace the village so that one dare not go abroad at night. The *haris* are a ferocious class of people, much given to theft. The village lanes stand in a deplorable condition, rutted in dry weather, impassable in wet. Educational facilities are substandard. Of what value is a local dispensary without medicines? Hence, our informants conclude, people of means who know that another way of life is possible forsake Pat. If they are "educated" they can do no work here. They move to the city, alone or with families. Several of the vacant dwellings and closed *otaks* belong to families who have moved from Pat, although they still own land in the village and return almost every year for the high holy days of the Muslim calendar.

3. Location

The former province of Sind represents by a distinctive phase of Pak-Indo culture, one ethnographically little known². Sindhi people are not inclined to migrate elsewhere in Pakistan except to Karachi Federal District, formerly part of Sind. Their language inhibits contacts with people speaking Punjabi or Urdu. The existence of a fair volume of Sindhi literature promotes resistance to Urdu, the official language of West Pakistan Province. Sind, in contrast to much of former Punjab and North-West Frontier provinces, is characterized by a high proportion of wealthy and locally powerful landlords who farm with the aid of large numbers of tenants. Prior to the land reforms of 1959, 30 percent of "occupied" land was owned by one percent of the occupants. By contrast in former North-West Frontier Province, one percent of occupants owned only 13 percent of such land³. More than half the total of land resumed under the West Pakistan land reforms legislation was resumed in Sind, 831,774 acres⁴. Sind is an arid region and therefore possesses the second lowest density of any former province in West Pakistan⁵. Only excellent possibilities of irrigation prevent the country from being as desolate as much of Baluchistan.

Pat is in Dadu District, an administrative subdivision stretching from the mountainous border of Baluchistan east to the Indus River. The village

² For a brief sketch of another Sind community, Chiho, in Nawabshah District see HONIGMANN, 1958, pp. 1-25.

³ Dawn (Karachi), February 15, 1959.

⁴ Dawn (Karachi), May 9, 1959.

⁵ Density is 91 per square mile according to the Census of Pakistan, 1951. Dadu District in which Pat is situated has 56 persons p.s.m. Census of Pakistan, 1951, p. 30.

lies in Sind's well-populated agricultural plain at the foot of the *kohistan*, or mountain country. Four miles east of the settlement beyond a double circle of earthen bunds flows the vagrant Indus. Before reaching it one passes over land that has been cleared of jungle for floodwater farming. One also marches through uncleared, brush-covered floodlands and past lakes (*dhands*) left behind with a heavy stock of fish after the last seasonal flood subsided. At one time the Indus probably ran closer to Pat, just as it must have flowed nearer to Mohenjodaro, the urban ruins located about 40 miles north of the village. As already suggested, the low annual rainfall (4 or 5 inches) seriously limits cultivation. Blistering summer heat, particularly in May and June, makes living difficult but the short cool season beginning in November is delightful. Although the prosperity of the district was boosted by construction of Sukkur Barrage in 1932, Dadu remains a relatively poor district. The headquarters town of the same name 14 miles south of Pat is visited by villagers who have official business to transact and by those who want to buy fruit, vegetables, and other goods at wholesale prices. Some young men with means live in Pat but also own apartments in the town and others simply travel there to see films. An unknown number of Pattais live there permanently: they practice law, serve in government offices, and teach at New Era College. Such wealth as Pat produces, and which supports education for careers in scholarship and government service, is favored by the district's semi-tropical environment even as it is hampered by the scarcity of water, the factor responsible for much of the land that remains uncultivable around Pat. But considerable tracts of floodwater jungle that could be planted still remain uncleared. Rewards from farming on such land are said to be unsatisfactory. Canal-irrigated land, naturally the most desirable, is truly scarce. Here, then, we have another factor, one in addition to the gentry's disdain for village life, that is related to the outflow of young men from Pat. Agriculture cannot support all the landowners and their descendants at the standard of living to which they aspire. Furthermore, with tenant labor one man can easily manage cultivation of his own and brothers' or other relatives' land. For reasons we have yet to consider, manual farm work is out of the question for the sons of the gentry. Hence upper-level families prepare their sons to follow other, remunerative, and prestigious careers, returns from which supplement shrinking local income. These men who leave Pat to work elsewhere in Sind bring Pat renown.

4. History

Gentry informants readily cite history when they are asked to account for the reputation which their village has acquired as a source of scholars and administrators. They point out that Pat once was a famous center of learning and the capital of a "province" bearing the same name. We cannot defensibly credit the past itself with ability to motivate living people's careers. Yet the *conception* people have of their past may well support current values. Traditions, of course, do stem out of the past and history may tell us something about their origin.

In part the renown of the village derives from its former importance. Formerly Pat or, more correctly, Old Pat, stood about a mile southeast of the present village, that is, in the direction of the Indus. Today the scene of Old Pat is a sandy *daro* (mound or tell) covered with stunted trees. Traces of burnt-brick walls remain and the slopes of the mound are literally sprinkled with pottery sherds. Not far off is the damp, cool grove containing the previously mentioned tomb covering the grave of a saint or *pir*, Pir Haji Ismail. The old town's history has been written more than once. A Pattai set it down in Persian and on that account is based a slim, paper-bound Sindhi volume, parts of which the deceased author's son translated for us⁶. According to this source, in 1224 A. D. Old Pat represented a flourishing center of trade and religious learning. Prominent *maulvis* (religious scholars, perhaps also sufis?) made it their home or came here to visit. Such a visit occurred in 1225 by Sheikh Usman Merwandi (locally known as Qalander Lal Shahbaz), original *pir* of Sehwan and one of the most illustrious saints of Sind⁷. He lived for a time with Pir Haji Ismail who was a permanent resident of Old Pat.

Commercial advantages accrued from the position of Pat astride the route that in a southerly direction led to Sehwan and Tatta and north to Multan, Bolan Pass, and Qandahar (on the route to Central Asia). In 1533 the ruler of Qandahar, Mirza Hindal, brother of Humayun, married the daughter of the "ruler" of Old Pat. The bride is said to have taken as her dowry the whole "province" of Pat. Most often cited is the visit of Humayun (b. 1508, d. 1556), second ruler of the Mughul dynasty. In Old Pat he is believed to have married the daughter of Sheikh Ali Akbar Jamee. This may have occurred in 1541, while Humayun was in exile. His child, the future Emperor Akbar, was born in 1542 at Umarkot, which is almost 200 miles southeast of Pat⁸.

Inundation canals brought Indus water to the fields around the old town and Persian wheels apparently lifted it from lakes. Crops included grain, pomegranates, mangos, and other fruits. In the eighteenth century Old Pat became involved in the wars of the Kalhoras who, in wresting power from the then weakened, Delhi-based Mughul empire, succeeded in expanding their realm from Bahawalpur. In Sind the following years saw a florescence of Persian literature and Sufi thought. In 1783 another local dynasty followed, the Baluch Talpurs. Under their rule Old Pat became one of the realm's six centers where government clerks came for training. Sindhi and Persian constituted the vehicles of instruction⁹. The old town may only have been abandoned early in the nineteenth century.

We could not through genealogies or otherwise discover when the present-day leading families of the village arrived in Pat. Very likely they came after Old Pat had been abandoned. Yet members of these families often talk of the glory of Old Pat and obviously identify with the earlier epoch. At any rate their ancestors were here long enough for individual land holdings to be well

⁶ SIDDIQI PATTAI, 1937.

⁷ MAYNE, 1956, p. 43; Gazetteer, 1927, p. 36.

⁸ Pakistan History Board, 1955, p. 205.

⁹ SADARANGANI, 1956, pp. 151, 152.

below the ceilings set in 1959 by the Pakistan Government (500 acres of irrigated land and 1,000 of unirrigated). With the Muslim principle of equal shares to sons and part shares to daughters governing inheritance, fragmentation of land inevitably occurred. The reduced product consequently available to any owner is offset when educated youths succeed in winning suitable jobs whose income can supplement earnings from farming. But it is unwise and theoretically unwarranted to try to explain the specialization of the village solely in terms of economic motives. Constant fragmentation of landholdings no doubt is related to the drift of gentry sons into scholarly and administrative careers but economics cannot explain why such jobs should themselves be valued and why even educated women win professional positions.

The cultural history of former Sind Province is more pertinent than the political for understanding the career choices of Pattai gentry families. Sind is a land where the Great Tradition of Muslim culture acquired its earliest and, perhaps, firmest foothold in India. The initial Arab conquest came in 711 A. D. During the following thousand years an intellectual life of considerable intensity grew up in Sind with the fusion of Arabic, Persian, and Hindu currents of thought. During the eighteenth century, called the "Golden Age" of Persian poetry, and no doubt even earlier, rulers generously patronized artists. With British rule (1843) Sindhi (not Urdu it should be noted) became the main language of literary expression. Much in the current heritage of Sindhi literature dates from this time. Pat, we saw, participated actively in Sind's intellectual tradition and it continues to do so. Poetry, history, and other works are written in the village. Many *otaks* possess small libraries and reverence is shown to books in any language. One informant, for example, removed a pair of shoes from a cot on which my books were also lying. The shoes, he explained, were an insult to the books.

In British times new opportunities opened for government service and a premium came to be placed on formal education, particularly on learning English. True, Hindus took most advantage of the newly provided educational facilities but Muslims did not totally neglect them. In 1951, after most Hindus had quit the country, Dadu district still stood first among all the districts of Sind in number of rural and urban literates¹⁰. In early British times Pat continued as a small administrative center. It was also a prosperous commercial depot as well as the residence of a living saint.

Hindus controlled business in the village and the departure of these 300 or 400 people following Partition brought a sharp drop in prosperity and a reduction in the size of the bazar. No influx of Muslim *muhajirs* (displaced persons) from India accompanied Partition for the Hindus had not been landowners and therefore left no property that could be acquired by displaced peasants.

One thread reappears continually through the history of Pat. It remained a center of scholarship for at least 700 years. Although new people came and old names disappeared during this interval, Pat remained a noteworthy place.

¹⁰ Census of Pakistan, 1951, pp. 86-87.

The value which the gentry today place on education, partly in order to prepare their sons and daughters for scholarly careers and government service, is traditional. The position of Sind astride India and the Middle East promoted a blending of cultures that, especially when it was accompanied by the patronage of rulers, favored intellectual pursuits in Pat and in other centers of learning. I have explained how the growing fragmentation of land added its push to the choice of nonfarm careers for the sons of gentry. But historical and economic factors are insufficient to account for the values placed on education and professional careers or for how those values are maintained in the contemporary culture. For that understanding we shall have to look into social organization. But first I will describe briefly the economic system of Pat and discuss its relevance to the renown of the village.

5. Production

Wealth is required to prepare children for jobs as teachers, civil servants, and higher level administrators. In Pat those families owning relatively large areas of irrigated land (sometimes in other villages as well as locally) nearly invariably send sons and sometimes daughters to college. It is their members who are represented in important government jobs and in the ranks of scholars. Small landowners ¹¹, artisans, and even tenant farmers who live in the village are beginning to send sons to primary school for at least four years and some are even sent on to high school.

The village derives above-subsistence income primarily through the production of exportable surpluses of rice, wheat, and, to a lesser degree, pulses. Secondly, some ghee (clarified butter), oil, eggs, cordage, camels, and fish leave Pat or its satellite villages. The big zamindars, landlords, are not involved directly in the production of these secondary products. However landlords, whose influence helps fishermen to secure government contracts that permit them to exploit particular lakes, in return regularly receive part of the fish catch and use it for household consumption. The organization and planning of agricultural operations rest in the landlord's hands. He also pays the whole land revenue. Labor is provided by the *hari* who lives in Pat or in satellite villages located near the land which he farms. The *hari* works on *batai*; that is, he receives half of the crop that he helped to produce and two-thirds of the straw that remains after threshing. Straw constitutes valuable fodder for the dairy cattle and work oxen. Landlords do not engage in routine supervision of farm work. For this task they employ overseers (*kamdars*) and clerks. These employees also operate shops that sell goods to *haris* on credit.

As in practically all South Asian villages, a part of the agricultural product also goes to support local nonfarming families. The carpenter, house barber, blacksmith, cobbler, and drummer provide services which are primarily

¹¹ In the speech of the village, large landholders who do not cultivate with their own hands are "zamindars" and those men who own only small acreage are *khatedars*. Formerly seats in the Sind legislature are reported to have been reserved for zamindars who paid at least Rs. 1,000 annually in land revenue.

reciprocated with fixed amounts of grain at each harvest. The watchman, mullah, butcher, washerman, maid and boy house servants, barnyard servant, tailor, oil presser, sweeper, donkey and camel transport workers, bazar barber, herdsman, tonga driver, seeress, and midwife are paid wholly or largely in cash for services rendered. Cash is earned through marketing grain, ghee, fish, or live animals. The government-appointed pharmacist and primary teachers are remunerated in cash that originates outside of Pat. Instructors in the private high school, too, are partly paid by government stipends. Practically all specialists keep dairy animals and therefore are able to provide their own milk, butter, and ghee. Several landlords who are also kinsmen have cooperated to capitalize each of three power-driven (diesel) mills that husk and polish rice and grind wheat for clients who come from satellite villages as well as from Pat.

6. Social Organization

While wealth derived from land permits formal education that in due course opens scholarly, clerical, and administrative careers, it does not in itself explain why people choose these occupational goals. The key to such choice lies in the local social system. Education, academic and religious occupations, and government service constitute very significant bases for claiming or validating rank in the village and in the nearby area. The gentry of Pat feel convinced that they cannot abandon the pursuit of these goals (for example, by neglecting the formal education of their children) without seriously weakening their claim to prestige. Position in the social structure and its associated imperatives, therefore, have much to do with keeping Pat a fertile source of professional and administrative persons.

In trying to describe the social structure and its operation, a troublesome question immediately confronts us. The leading families of Pat refer to themselves as constituting four or five "castes" (English-speaking villagers and public records use the words "tribe", *zat*, and "community" interchangeably with "caste"). Anyone familiar with Islam will understand at once that Muslims do not employ the term "caste" with the meaning it possesses for Hindus. The caste concept applied to Pat¹² refers to a mechanical (in DURKHEIM's meaning of the word) social bond linking people who bear the same surname and enjoy a relatively common rank. Names like Sayyid, Soomro, Naj, Ansari, Rajpar (i. e., Rajput), and Baluch are in this category. Such castes are ideally endogamous, marriage into a *known* family bearing the same surname being preferred. When people of different surnames marry, the surname is transmitted patrilineally¹³.

¹² Some further qualifications may be required in applying the term more widely in Pakistan.

¹³ My colleague, JOHN GULICK, suggests that in terms of MURDOCK's system we are dealing here with endogamous patrisibs each, as will be seen, further subdivided into lineages. Some of the sib names are of Arabic origin (Sayyid, Ansari, and others) and some are of local derivation (Naj, the word for barber, for example). I think that designating

According to the column headed *zat* in the high school register Pat contains at least 27 castes. Some are represented only by one or two families. Our interest is primarily in those families that have done most to bring renown to Pat. These belong to four castes: Ansari, Junejo, Siddiqi, and Channah. They are, informants agreed, the highest ranking strata in the village.

Twelve households with the surname Ansari live in Pat. Some men bearing this name designate themselves with the title Qazi, an Arabic word that refers to their ancestors' roles as Islamic judges in Muslim Sind. The origin of the Ansari caste is said to be Arabia (Medina), *al-Ansar*, meaning "the helpers", a title of those believers who received and assisted the prophet after his flight from Mecca ¹⁴. Some Ansaris from Pat live in Lahore and Karachi, where the men hold fairly high government positions. Known living or deceased Ansaris of Pat include two *mukhtiarkhars* (a taluka official); a retired university vice chancellor; an America-returned lecturer in animal husbandry; a retired director of health; a retired director of public instruction; a deputy superintendent of police, C. I. D.; a sub-inspector of police; an inspector of weights and measures; a police prosecutor; a woman physician; several school teachers; a sub-judge; a city magistrate, and an additional sessions judge. Many sons and several daughters of these men are studying in college. One Ansari man is married to a Junejo woman and the caste has also given a woman to the Junejos. The Ansaris of Pat own land in the village and in other west-bank villages as well as across the Indus in Nawabshah District.

Men bearing the surname Junejo affirm their relationship to people known as Rajpars. The living Junejos of Pat include a retired administrator who served in various provincial departments, one physician, two advocates, the vice-principal of a college, a lecturer in politics at the same college, and a man serving as an administrator in the Public Works Department.

The Siddiqi caste includes at least thirteen households some men of which designate themselves as "Qureshi" rather than Siddiqi. Others also use the title, Qazi. *Al-Siddiqi*, "the eminently veracious", refers to the first caliph of Islam, Abu Bakr Siddiqi, and the caste is said to have originated in Arabia ¹⁵. Living and deceased Siddiqis include a number of *maulvis* (religious scholars); a *mukhtiarkhar*; an assistant *mukhtiarkhar*; two deputy collectors (executive-judicial officer in charge of an administrative subdivision of a district); two university professors; a retired member of the Provincial Public Service Commission; a sub-inspector of police; a government contractor; at least nine school teachers, including headmasters, and several clerks in government offices. One Siddiqi is a *pīr* (living saint) with a fair-sized following and considerable reputation in Sind. Several daughters of these men and numerous sons are attending college. One precocious young Siddiqi who is matriculating as a

these noncorporate groups as sibs avoids a matter that sometimes brings resentment, namely, identifying castes with Islam. On the other hand, English-speaking people in Pat and elsewhere in Pakistan translate *zat* (*jati*) as "caste". Therefore we are permitted to use the latter word provided that its connotation is indicated.

¹⁴ Encyclopaedia of Islam, 1913, I, p. 357.

¹⁵ Ibid., IV, p. 402.

maulvi reported having published a book of "fairy tales" at age 9 (cost reportedly Rs. 80 ; profit, Rs. 8). In 1957 he wrote a summary of human evolution and the Stone Age which his very orthodox father angrily destroyed while it was yet in manuscript form.

The Channahs of Pat "are in, but not quite"¹⁶. One non-Channah informant assured us that some years ago the Channahs would hardly have rated inclusion in the leading castes of Pat for they had no members in government service. We heard that Channahs "did not receive as much respect as they would like to receive" and that the relative "liberty" enjoyed by Channah women was held against the caste by the other leading families. Known Channahs of Pat include two retired collectors (head officer in a district) ; a sessions judge ; an engineer in the Karachi Port Trust ; a *mukhtiarkhar* ; two agricultural officers ; a retired sub-inspector of police ; a physician ; a tax inspector ; a jailer ; five *tapedars* (subordinate revenue post in a district) ; two advocates ; several teachers, including headmasters ; a high school principal, and a college principal. The caste has several women holding degrees, two of whom teach girls in the village.

Other evidence in addition to the case of the Channahs indicates that a caste's position in the prestige hierarchy may change. Two Bhatti brothers in Pat are described as survivors of a once leading caste the members of which sold their lands to Junejos and Ansaris after the latter arrived. The leading castes do not include the Sayyids, although in Muslim South Asia Sayyids, possessing a status roughly comparable to that of Hindu Brahmins, often become koranic teachers and qazis. An informant seeking to account for this omission declared that Sayyids are automatically respected and accorded high rank simply because they trace descent from the Prophet. But respect is given them "from the religious not the social point of view". That is to say, by one criterion, namely, putative descent, the four Sayyid households in Pat outrank all other castes. But in terms of manifestly effective claims to rank, such as remain to be examined in detail, they stand below even the Channahs. One Sayyid in Pat is a retired sub-inspector of police and the four households include a large number of school teachers.

Before proceeding to examine the effective criteria of high social rank in Pat we will describe briefly how the four leading castes of the village are internally organized. Although each of the four surnames also occurs outside of Pat, the men of the village recognize only weak and socially insignificant bonds linking them to persons with the same name who are not at the same time known consanguineal or affinal kin. Marriage with any distant persons of the same surname is unthinkable. "Only those Siddiqis count with whom we have direct contact and whom we know", said a young man. In the village, persons bearing the same surname are regarded as kin even though actual

¹⁶ A Channah school teacher who saw this paper in manuscript described his caste's position differently. "There are about forty houses of this community", he wrote, "having equal status and footing along with the other main communities in the Village of Pat". He also identified the Channahs as Suraj Vansi Rajputs, a major division of a high ranking Hindu *varna* that has produced many leaders in government.

genealogical or affinal links cannot always be traced between them. Endogamy in the localized caste is preferred. Since marriage took place between the Junejo and Ansari castes it is not surprising that a Junejo man should refer to both these groups collectively as constituting a single *biradari* (literally, "brotherhood" but used in West Pakistan to designate kindred and patrilineage)¹⁷. Yet this Junejo informant inexplicably also tended to include the Siddiqis as members of his *biradari* while specifically excluding the Channahs.

A definite tendency exists for each leading caste to be localized in a specific part of the village. Such a localized group constitutes a *mohalla* (the word is also applied to the houses of the caste). Neither lanes nor other explicit boundaries demarcate *mohallas*. Contiguous houses in the area may be connected by doors that open into adjacent courtyards. *Mohalla* women visit one another somewhat more readily than women of one *mohalla* visit another. The fact that the *mohalla* (or caste) constitutes a kin group makes it logical that these people will assemble periodically to celebrate passage rites and other ceremonies.

Just as overall village solidarity is reduced by people's close identification with caste or *mohalla* so the *mohalla* is segmented into component lineages and households. Judging from the genealogies collected, more than four ascending generations in a lineage can rarely be specified. Marriage between brothers' children is very desirable but interlineage unions occur too. A lineage is a noncorporate group whose members do not all live in Pat. Relatively speaking, it possesses limited social significance. But within lineages smaller, more corporate bodies arise when a group of brothers and sisters who, in accordance with Muslim personal law, have inherited land individually pool it under the management of one man. From 500 to 2000 acres are known to be cultivated under this arrangement. Some of the actual landowners frequently reside and work outside of Pat but annually receive the share of the proceeds due to them from their portion of land. Finally we come to the household, a face-to-face group whose members prepare food in common. Household and nuclear family often coincide and a household may also correspond to a patrilocal

¹⁷ Another informant formally defined *biradari* to mean "the people belonging to the same caste and dealing with one another in matters of marriage and death. By tradition they are the people who have to maintain unity among themselves and have to be sympathetic to one another. Blood relation[ship] plays [an] important role. *Biradari* members must be somehow or other blood related otherwise their *biradari* is a weak one". Under preferred marriage with a patrilineal parallel cousin the *biradari*, caste, and kindred will coincide. There may also be a tendency to extend the term to affinal kin in those cases where caste endogamous marriage fails to occur. But this hypothesis is not supported. The same informant also wrote that people cannot be included in a *biradari* "on the mere pretext" of giving their daughter in marriage to a husband in another caste. On the other hand, the husband can in some cases join their *biradari* if they have no objection, indicating that *biradari* membership is to some extent flexible. This discussion is not given in lieu of an operational description of *biradari* organization but to indicate what MCKIM MARRIOTT called the "slippery" nature of the concept (personal communication). In another context ULLAH (1959, p. 37) uses "*baradari*" to refer to "all the families in the village which descend from an immediate common ancestor" in the case of landowning families. Among nonagriculturalists the group includes "all the families in the village that belong to the same profession" (i. e., occupation).

extended family. Although I have no direct evidence of this point, it is likely that polygynous family households would be avoided, a husband setting up separate households for his wives.

7. Bases of High Rank

We can now answer the questions : what bases of rank set these four leading castes off from other castes in the village and how do the bases of high rank explain the high value placed on education and the career specialization for which Pat is renowned ? At the outset it should be noted that although a high-ranking family tries to follow an appropriate standard of living, the display of prestige goods in everyday life definitely is not important in achieving or validating high rank. Things like walls around houses, seclusion of women, and the relative lack of visiting between *mohallas* circumscribe opportunity for conspicuous consumption. No doubt some people eat more rice, ghee, or meat than others. Some men possess large *otaks* and have put up commodious houses. They wear cleaner and finer clothes. But these points do not constitute the major public symbols of rank.

Six main criteria serve in allocating a caste to high social rank : "noble birth", wealth, formal education, strictness of purdah, correct marriage, and coercive power. We will pay most attention to criteria directly related to the central problem of this paper.

1. Perhaps the vaguest basis of rank is so-called "noble birth". Defined operationally the concept refers to the length of time over which the caste has been comprised of persons economically well off who never did unskilled manual labor. Servants and tenants are present to take over menial tasks and hence protect the dignity of upper-level employees. Noble birth also means that a "man's forefathers were well-to-do and respected in their time". Referring to his caste, SIDDIQI, an informant affirmed that "never" was one of them an artisan. On the other hand, the Channahs had been *haris* and some still are today. Their claim to upper-level standing is thus relatively weak. "With the high-ranking families it is common that they dislike and discourage as far as possible any new family coming to repute and power", notes an informant. All members of a caste living in a specific locality would lose prestige should one of their number be forced to take a low-ranking job involving unskilled manual labor. Hence kinsmen in their own interest help one another economically. High rank would also be threatened if a man arranged for his daughter to marry a laborer. This initial criteria presents one value that explains the choice of even low-grade clerical positions by the sons of the gentry. Such jobs involve no manual labor and hence don't threaten caste rank.

2. Wealth or economic power based on land has been shown to exert strong influence on rank, although it never operates alone. "Channah *mohalla* has nobody of noble birth but some Channahs have become wealthy and intelligent (i. e., formally educated) and are big zamindars. They must be respected as equal to us." Despite the last sentence, data previously presented indicate clearly that Channahs are not regarded as equals by the other leading castes.

The importance attached to wealth motivates people who see their financial return from agriculture shrinking through inheritance to prepare their sons through schooling for prestigious and well-paying jobs. It leads parents to educate even daughters so that they may be in a position to marry men of wealth and good position. Everybody in a caste can't qualify to hold top, high-paying positions. However, a few people earning high salaries do much to help the whole category attain or maintain high rank, a point exemplified by the Channahs.

3. Formal education in itself acts as a badge of rank. The value which gentry families place on schooling is so strong that it offsets somewhat the emphasis placed on *purdah*. Yet, there is conflict here. The Channahs whose highly trained women teach in local girls' schools are nevertheless condemned for the liberty which the sex takes. In 1959 a Siddiqi correspondent wrote that as part of community development in Pat a girls' high school had opened and some landlords' wives were attending to catch up on missed educational opportunities. Considering the value placed on formal education it is quite understandable that people of rank should actively seek to develop village educational facilities. A Channah is president of the Educational Society of Pat, a group that operates the local, boys' high school. The renown of Pat depends directly on the number of men possessing advanced formal education who were reared in its boundaries and later accepted positions of importance in the larger society.

4. A gentry family secludes its women carefully. Unrelated and even distantly related men are forbidden to enter the house while wife, grown daughters, or a mother is present. Boy and maid house servants who shop, fetch water, and take food to the *otak* facilitate *purdah*. The custom of a child or related man preceding *burqa*-covered (i. e., hooded) women in public to shout the warning *pāse* is another device assuring gentry women that their modesty will be respected¹⁸. Men obey the command and move to one side facing the wall as the veiled women and their escort hurriedly pass. Once a woman is away from Pat, several families assured us, the *burqa* is quickly lifted and strict *purdah* forgotten. But in Pat a family and kinsmen would be disgraced should a woman expose her face in public. The younger gentry, men as well as women, deplore *purdah* and deny any basis for it in Islam. But "we can't give it up", they say earnestly and refer to the moral disapproval that would be voiced should it become known that a woman had been indecent in this respect. *Purdah* is a value that contributes to high rank but we cannot directly relate *purdah* to the renown of Pat. Elsewhere in the Muslim world the custom *restricts* the participation of girls in education and the professions and even in Pat it is an obstacle that gentry families diligently overcome with private girls' schools and even by risking esteem in placing their women in professional roles.

5. Caste endogamy, another criteria of high rank, is preferred on grounds that it will keep the "line" pure. Hypergamy, though, is permitted. One reason

¹⁸ *Pāse* denotes "side". In Urdu the command would ordinarily be given as *pāse ho jā*, "get to one side".

for it occurs because an eligible woman from the same or an equally high-placed caste may not always be available for marriage. Actually, in the case of an upper-level girl the social rank of the prospective husband is a more important consideration than endogamy. Formal education of a daughter is counted on to assure her a well-placed husband rather than to fit her for a career in the *purdah*-conscious upper strata. However, a few career women are known. The size of the dowry (*daj*) with which a family endows a girl also serves to attract the interest of highly placed people whose sons have been groomed for prestigious careers. At the same time only such a family could afford the dower (*meher*) proper for a gentry bride. (Dowry is wealth given by the family of the bride; dower refers to the settlement which a groom makes on, or promises to his wife.)

6. The final criterion of high rank again does not pertain directly to the renown which Pat enjoys as a place that produces educated people for administrative and professional positions. Some men of rank in Pat seek to enhance their standing by acquiring coercive power over people, including other big landlords, in the area. Such power is wielded through *haris* and serves to protect various interests of the man's kin group and its *haris*. The use of coercive power may be devious: stealing a rival's cattle or placing a stolen animal in another man's herd to incriminate the latter are examples. By such acts as well as by destruction of property or beatings a zamindar (or, as a powerful landlord is called, *wadero*) becomes influential¹⁹. The armed robbers (dacoits) who, informants complain, menace the village may in some cases be henchmen of a powerful zamindar. He uses them for wreaking vengeance on the party of his enemies. Voting *haris* who were controlled by an influential man could formerly be used to acquire political power in the wider social system and several rich landlords formerly sat in the provincial legislature.

Conclusion

We set out to study the renown that this small Muslim village enjoys as a source of teachers, scholars, administrators, and government servants. We approached the problem by focussing those high-ranking social strata which are specialized, as it were, in providing occupants for such positions. This involved looking at the gentry's attitudes toward the village's physical facilities; examining Pat's history and environment, and, finally, studying three interrelated sectors of culture: production, social organization, and the value system, especially as that system is concerned with achieving and maintaining high rank. We saw how concern with rank acting in concert with limited cultivatable land and adequate but shrinking wealth derived from agricultural activities motivates the gentry to educate sons and sometimes even daughters for roles as scholars, administrators, and government servants.

¹⁹ Open rivalry between men of economic power and high prestige is not uncommon in northern India and Pakistan. It is, for example, a theme in PREM CHAND's novel, "Gödän", and is institutionalized in the so-called "party system" of Swat with its ambitious khans (author's field notes; see also BARTH, 1959, Ch. 9). -

Employment in these fields is rarely available in Pat itself ; hence educated men migrate to other places. Formal education enables women to maintain family honor by marrying men who occupy distinguished positions, in that way affiliating the Pattai gentry with other renowned Sindhi families.

From the standpoint of the theory with which I started we see how several parts of a cultural configuration (including the way strata in the community define high rank and the criteria by which rank is validated) in association with given environmental and demographic facts maintain a given cultural orientation. For an anthropologist neither increasing population, limited land in an arid milieu, wealth from agriculture, tenants to carry on farming, or the value placed on high rank by itself satisfactorily accounts for the orientation of the Pattai gentry toward education and administrative or professional careers. It is also unsatisfactory to look for the explanation solely in the past ; for example, in the increasing fragmentation of land encouraged by the Muslim law of inheritance. The orientation of Pat can be understood synchronically in the context of the total culture taking relevant noncultural facts also into account.

References cited

- BARTH FREDRIK, *Political Leadership Among Swat Pathans* (London School of Economics. Monographs on Social Anthropology 19). London 1959.
- Census of Pakistan, 1951. Vol. 6 : Sind and Khairpur State, Report and Tables. Karachi (n. d.).
- Encyclopaedia of Islam. 4 vols. Leyden 1913 ss.
- Gazetteer of the Province of Sind, B, Vol. 4 : Larkana District. Bombay 1927.
- HONIGMANN JOHN J., *Three Pakistan Villages* (Institute for Research in Social Science, University of North Carolina). Chapel Hill 1958. [Mimeographed.]
- MAYNE PETER, *Saints of Sind*. London 1956.
- Pakistan History Board, *A Short History of Hind-Pakistan*. Karachi 1955.
- SADARANGANI H. I., *Persian Poets of Sind*. Karachi 1956.
- SIDDIQI PATTAI, MOHAMMED ROSHAN, MAKHDUM, *History of Old Pat (in Sindhi)*. Sonno Jatoi, District Larkana, 1937.
- ULLAH INAYAT, *Democracy in Rural Communities in Pakistan*. Sociologus, N. S., 9, 1959, pp. 36-47.

Rezitationen von der Osterinsel

Von THOMAS S. BARTHEL

Die Erforschung der Osterinselnkultur – spät begonnen und von manchem Mißgeschick begleitet – verlangt eine sorgfältige Vertiefung, die nur abschnittsweise geleistet werden kann, sollen tragfähige Fundamente gelegt werden. Ohne die Schaffung verlässlicherer Grundlagen bleiben allzuleicht allgemeine Thesen stehen, deren Stichhaltigkeit erst noch zu erweisen wäre. Angesichts eines starken Traditionsverlustes und eines ständigen Zurückweichens des Rapanui-Idioms gilt es, an inseltümlichen Quellen aufzuzeichnen und auszuwerten, was nur irgend greifbar wird. Einer solchen Bestandsaufnahme gilt unsere Studie, wobei weiterreichende Aussagen zunächst nicht voll ausgeschöpft werden können. Von Nachbarinseln (Tahiti, Tuamotu) übernommene Texte blieben unberücksichtigt.

Die Rezitationen der Osterinsulaner sind im allgemeinen als Begleitverse zu bestimmten Fadenspiel-Figuren gegeben. Sie können aber auch als dramatische Momente in gewisse Erzählungen oder als Textgrundlage zu Gesängen eingeschoben werden. Einige Osterinsulaner fassen solche Rezitationen auch als „Poesie“ (*manu*) auf; die Übergänge scheinen hier gleitend gewesen zu sein. Die zu den Fadenspielen gehörenden Rezitationen führen den Namen *pata'uta'u*. Dieser Ausdruck ist von den Marquesas-Inseln in einer etwas anderen Färbung bekannt: Dort wird unter *patantau* ein Gesangstypus, ein unzüchtiger Tanz oder ein Mann verstanden, der durch lautes Rufen oder Gesang die Ankunft einer Gruppe zu einem Fest anzeigt¹.

Das Material zu den Fadenspielen der Osterinsulaner bestand früher aus Schnüren des *mahute* (Papiermaulbeerbaum) oder des *hau* (Triumphetta semitriloba), heute aus schmalen Streifen Bananenbast oder aus von Chile importierten Fäden. Sie werden als *kaikai* bezeichnet und mit beiden Händen von einer Person gespielt. Das Aufnehmen eines Fadenspiels (*he uru te kaikai*) und sein Ende, bei dem die Schlußfigur vorgezeigt wird (*he hakahiti te kaikai*) werden terminologisch klar getrennt. In der jetzigen Kultur ist die Kenntnis der Spielfiguren weiter verbreitet als die der Begleittexte. Nur ganz wenige Erwachsene

¹ HANDY 1923, pp. 207, 307, 339. Gleicher Ausdruck heute auf Tahiti für „Gesangstext“.

beherrschen noch längere Rezitationen, während kurze Verse – zumal wenn sie eine spöttische Note haben – in den meisten Familien bekannt sind. Das gilt auch für die Kinder, die durch Partizipation rasch Formen und Worte erlernen können. BAEZA, ein im Jahre 1955 auf der Osterinsel verunglückter chilenischer Lehrer, hatte eine große Sammlung von Fadenspielfiguren angelegt, in der die Endfigur auf Papptäfelchen montiert war und eine Spielanweisung die einzelnen Abwandlungsformen erläuterte. Das wertvolle Material befindet sich gegenwärtig im Besitz seiner Witwe in Santiago; eine spätere Veröffentlichung von chilenischer Seite ist geplant. Die von BAEZA erkundeten Begleittexte genügen wissenschaftlichen Anforderungen allerdings nicht. Anders ist die Situation bei Rezitationen, welche MÉTRAUX im Jahre 1934 auf der Osterinsel aufnahm. Von diesem Material ist fast nichts publiziert worden². Dankenswerterweise überließ uns MÉTRAUX seine Feldtagebücher, die zum Verständnis gewisser Passagen nicht unerheblich beigetragen haben.

Bei meinem Aufenthalt auf der Osterinsel von Juli 1957 bis Februar 1958 halfen mir besonders zwei Informanten, LEONARDO PAKARATI und MARIANA ATAN, alle noch bekannten Rezitationen aufzunehmen und versuchsweise zu übersetzen. Die Schwierigkeiten zum Verständnis von *pata'uta'u* dürfen nicht unterschätzt werden – darauf hat schon ein so guter Kenner des Rapanui wie ENGLERT aufmerksam gemacht. Bildhafte und verkürzende Redeweisen, Mehrdeutigkeiten und das Vorkommen archaischer Ausdrücke, zum Teil aber auch eine allmähliche Sinnentleerung, wirken sich hemmend auf eine wirklich befriedigende Übersetzung aus. Wenn es uns auch nicht gelungen ist, an allen Stellen Klarheit zu schaffen, und wenn auch manche Zeilen abweichende Lesarten gestatten, so darf doch betont werden, daß die hier nun vorgelegten Versionen beim gegebenen Forschungsstand die Grenze des Vertretbaren darstellen.

An anderer Stelle ist die Zuordnung von Fadenspielfigur und Begleittext niedergelegt worden³. In dem hier gestellten Rahmen bleiben zwei Gruppen unberücksichtigt. Das sind zunächst einmal solche Fadenspiele, die nur einen deskriptiven Namen, nicht aber einen echten Begleittext besitzen. Zum anderen stellen wir den Bestand an Fadenspielen mit erotischen Rezitationen zurück. Dann bleiben drei Typen der *pata'uta'u* übrig: Erstens die Kurz-Rezitationen, deren Mindestgröße ein Vierzeiler ist, zweitens die aus der Folklore zitierten Texte, und drittens die umfangreicheren Rezitationen, die sich als besonders aufschlußreich erweisen. Jede Rezitation ist durch einen Buchstaben (*a*, *b*, *c* ...) gekennzeichnet, jede fünfte Zeile als solche markiert. Die Textumschrift des Rapanui entspricht etwa der Wiedergabe in der Monographie von MÉTRAUX.

1. Kurz-Rezitationen

a) *kiakia kiakia*
tari rau kumara
i te ehuehu
i te kapuapua

a) Die weißen Seeschwalben
 tragen Blätter der Süßkartoffel im Schnabel
 (und verschwinden) im grauen Rauch
 (und werden unsichtbar) im Nebel

² MÉTRAUX 1940, p. 354 und Anm. 18.

³ BARTHEL, Spiele der Osterinsulaner.

- | | |
|--|---|
| b) <i>tata tata</i>
<i>te vaka</i>
<i>po ihu meamea</i>
<i>o ou e oho kero e</i> | b) Es fährt dahin
das Boot
Dein Bug ist rot
o Oho-Kero ! |
| c) <i>erua nga uka</i>
<i>tetere po</i>
<i>ko tuhia</i>
<i>romi renga</i> | c) Zwei Mädchen
lustwandeln in der Nacht
Das sind Tuhia
und Romi-Renga |
| d) <i>mataa nui</i>
<i>a raka e</i>
<i>mataa iti</i>
<i>a roro piapia e</i> | d) Die große Obsidianspitze
gehört Raka
Die kleine Obsidianspitze
gehört Roro-Piapia ⁴ |
| e) <i>kia tika korua</i>
<i>i taaku tangata</i>
<i>amo moenga roaroa</i>
<i>ia ia te ahi tunu</i>
<i>5 kiakia ta veavea</i>
<i>hiringa te manu</i> | e) Gebt acht
auf meinen Mann
der eine große Binsenmatte trägt
ihm gehört die Feuerstelle
5 Die Seeschwalbe ruft
wo die Vögel in der Luft kreisen ⁵ |
| f) <i>kainga moko ririva</i>
<i>toou e tonga e</i>
<i>akahanga ure a vau e</i>
<i>huareva opo toto</i> | f) Das Gebiet mit den wohlgeformten Landzungen
gehört Dir, o Tonga !
In Akahanga ist Ure-A-Vau
In Huareva wird Blut geschlürft ⁶ |
| g) <i>ka tere te vaka</i>
<i>i akahanga</i>
<i>ka mimiro te vaka</i>
<i>i huareva</i>
<i>5 ka tere te tere</i>
<i>ko ure roverove</i>
<i>a hare o ava e</i>
<i>puti puta</i>
<i>havahava e</i> | g) Das Boot fährt einher
in Akahanga
Das Boot wendet
in Huareva
5 So zieht seine Bahn
der Ure-Roverove
auf Hare-O-Ava zu
Umsonst !
Nichts gelingt ihm ! ⁷ |
| h) <i>ko akuru ko akuru</i>
<i>tataki e roe ti e roe ta</i>
<i>tuu hangaroa tuu apina</i>
<i>au uau ue te uka</i>
<i>5 hakaake ngaru</i>
<i>o hangaroa o apina</i> | h) Das ist Akuru, das (Mädchen) Akuru
mit ihrer wie Ameisen brennenden Scham
erreicht sie Hangaroa und Apina
O weh ! Das Mädchen
5 reitet auf der Welle
von Hangaroa und Apina |

⁴ Zu den Namen vgl. *e te raki e te roro e* im Apai-Gesang (THOMSON, Te Pito Te Henua, 1891) sowie *matanui a raki* in der Geschichte von den sechs Maori von Mahatua (BARTHEL 1959a, p. 169).

⁵ Alternative Übersetzung der beiden Schlußzeilen : „Die Meerschwalbe wird im Feuer zubereitet, und der Geruch des angesengten Vogels steigt in die Luft“.

⁶ Bei dieser Rezitation handelt es sich um ein Fragment, das TIMOTEO PAKARATI im Jahre 1936 dem Pater ENGLERT diktierter, mit der Erläuterung „canto de una bruja en la pelea“. Damit dürfte aber nach unserer Auffassung die Rezitation *u* gemeint sein. – Die Redewendung *opo toto* „Blut schlürfen“ ist in der Rezitation *t 30* bei entsprechender Thematik belegt.

⁷ Es handelt sich um die Verspottung eines erfolglosen Fischers. Wie bei der vorangehenden Rezitation wird die Handlung an jenen Abschnitt der Südküste verlegt, der den Nga-Ure gehörte. Das *hare o ava* soll eine zeitweilige Residenz des Einwandererkönigs Hotu-Matu'a gewesen sein.

*o heke makau mai hako
o tangi karanga mai uta
tomotómo ki hanga riorio*

während Heke-Makau von draußen naht
während lautes Geschrei sich am Ufer erhebt
landet sie (glücklich) in der Bucht Riorio ⁸

Dieser Spottvers auf eine Wellenreiterin ist bereits an anderer Stelle besprochen worden ⁸.

i) *moko pingei
tomaua tuhahine
hakapara ia maua
ko au ko mahaki
5 ka para nui maangiangi
ka roke nui i vaero mea
ai ara
ka herehere ka paipai
ka piri te mahore tuaniu
10 ihea rua roto
i papa aro takeo
i tomaua kainga*

i) Moko-Pingei
unsere Schwester
vernachlässigt uns
mich und meinen Gefährten
5 — — —
— — —
— — —
Binde fest und ziehe an der Leine!
Beiß an, Mahore-Tuanu-Fisch!
10 Wo? Im flachen Küstenwasser
auf der kalten Front des Felsens
in unserem Heimatland ⁹

Zur Entstehung des Verses *i* wird berichtet, daß Moko-Pingei und ihre beiden Brüder aus der Familie Pakomio stammten. Die Geschwister wuchsen zusammen auf, und auch nach der Heirat des Mädchens lebten die Brüder noch bei ihr im gleichen Hause. Sie aber gab ihnen nichts zu essen, und so erkannten die Brüder, wie böse ihre Schwester doch war. Eines Tages gingen die Brüder zum Fischfang und angelten den Mahorefisch in den flachen Küstengewässern von Vinapu. Um ihren Hunger zu stillen, trockneten sie den Fang an der Sonne; nur diese rohe Nahrung stand ihnen zur Verfügung. Danach zogen die Brüder zu einem Fest, das in Akahanga gefeiert wurde, und dort verfaßten sie zu einem Fadenspiel die hier veröffentlichte Rezitation als Schmäherei gegen ihre böse Schwester Moko-Pingei.

j) *ka tatangi no
nga heva rikiriki
i runga i te opata
i tatangi ai
5 heaha korua e tatangi ena
mo tomaua haana
a pare kivakiva
a hau marumaru
hakaturu hai kupenga
10 mata patapata
mo rarau mai
o te ika timo ena*

j) Wie sehr weinen doch
die kleinen Trauernden
oben in der Schlucht
haben sie geweint
5 Weshalb weint ihr so?
Um unsere Schwäger
Pare-Kivakiva
und Hau-Marumaru
die herabgelassen wurden mit dem Netz
10 aus weiten Maschen
um dann gefangen zu werden
durch die Opfer der Blutrache ¹⁰

k) *i hiva oti
nga uka a torio a hoiata
eaha ana
e uruuru pukao atarangi ana*

k) In Hiva enden
die Mädchen Torio und Hoiata
Was tun sie?
Sie kämten sich einen rötlichen Haarschopf

⁸ Wie Anm. 3.

⁹ Wir lassen die Übersetzung der Zeilen 5-7 offen (angeblich wird darin Moko Pingei eine Geschlechtskrankheit vorgeworfen).

¹⁰ Es dürfte sich um jenes Motiv aus einem Krieg zwischen Miru und Tupahotu handeln, demzufolge man an der Steilküste Krieger in Netzen hinunterließ, um die Gegner in deren schwer zugänglichen Höhlenverstecken anzugreifen (vgl. etwa MÉTRAUX 1940, p. 77 und p. 81 betr. Ana-te-ava-nui, ROUTLEDGE 1920, p. 286; ENGLERT 1948, p. 144).

- 5 *e tomotomo pukao*
veri hiva ana
i te motu oti au
kaukau oti au
hopuhopu oti au
i tua oti au
 10 *i ahu rikiriki e*
e hakahingahinga ana
i te moai e
e ko hanga e ko vohu
e titoke kere matapea
 15 *ka ngaro ki hiva*
- und legen eine prächtige Haartracht
 fremden Stils an
 Auf der Insel bin ich angelangt
 Ich beende das Schwimmen
 Ich beende die Bewegung im Wasser
 Auf der rückwärtigen Seite bin ich angelangt
- 10 in Ahu Rikiriki –
 Hinabgestürzt werden
 die Steinfiguren –
 O Hanga! O Vohu!
 O Titoke Kere Matapea!
 15 Verschwindet nach Hiva! ¹¹
- 1) *ka mea era te renga i maio*
ka paringi era
te hunga o te kiata
i hanga tuu tavake
 5 *he oho he vere he ranga ia*
uka itiiti a tino vere
ka oho ka vere ka ranga
ka kamo ka hiohio
- 1) Wie farbig ist die Gelbwurz in Maio (?)
 Ausgeschüttet wird
 Pulver der bunten Erde
 in Hanga Tuu Tavake
 5 Sie geht, springt, treibt dahin
 Das kleine Mädchen Tino-Rere
 Geh! Spring! Treib dahin!
 Blinzel mit den Augen! Werde kräftig! ¹²

2. Rezitationen aus der Folklore

- m) e pua*
e pua te oheohe
e pua te nanaia
e tama te ra
 5 *hiro rangi*
pakupaku
ruahie
e hati mai
e hati pu
- m) O Blume
 O Blume, die spitz zuläuft
 O Blume, an der sich die Welle bricht
 O Sonnenkind
 5 Himmlischer *Hiro*
 Bei Niedrigwasser
 am Orte Ruahie
 möge sich (die Welle vorzeitig) brechen
 möge (die Welle) ganz in sich zusammenfallen!

Diese Formel (Vers *m*), mit der die Gegner beim Wellenreiten zum Absturz gebracht werden sollten, habe ich in anderem Zusammenhang erläutert ¹³.

¹¹ ENGLERT 1948, p. 136 bringt eine Teilversion (*k 9-13*) und faßt *Tua Oti* als Ortsnamen am Fuße einer Schlucht am Außenhang des Rano Kau, *Hana* und *Vohu* als Namen von zwei Männern auf, welche die Steinfiguren vom Ahu Rikiriki hinabstürzten. Demgegenüber werden die entsprechenden Namen von MÉTRAUX 1940, p. 306 Anm. 15 ausdrücklich auf Moai bezogen, fälschlich jedoch die Schlußzeile hinzugefügt. Interesse verdient der Name *k 14*, dessen wörtliche Übersetzung lautet „Beschmutzt von der Schwärze der Augentatauierung“. – Die Zeilen 3-5 sind in einem Lied vom Typus *ate atua* enthalten, welches 1938 anlässlich der 50-Jahr-Feier der chilenischen Besitzergreifung in Hangaroa komponiert wurde. Allerdings erscheint die traditionelle Formulierung dort in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich auf die Einwandererkönigin Ava Rei Pua bezogen.

¹² Eine andere Lesart der ersten drei Zeilen ergäbe, daß die Last des ebenfalls *kiata* genannten Vogels in das Meer fällt, mit der entsprechenden Pointe, daß sich daraus der „springende Körper“ des Mädchens bildet. Nach der hier vorgezogenen Version entsteht sie offenbar aus der für die Schmuckbemalung benutzten Erde. – Zu den Ortsangaben: Maio ist der Name für den großen umgestürzten Moai Nr. 502 (in der Nähe des Maunga Toatoa), während Hanga Tuu Tavake in der Nachbarschaft von Tahai, also an der Westküste, liegen soll.

¹³ Wie Anm. 3.

n) *ka haro au i vai a repa*
ka kokoni au i te paina
tuhirenga i vai mataa

n) Wie habe ich mich verschönt in Vai-A-Repa!
 Wie werde ich teilnehmen am Paina-Feste
 Durch Schönheit auffallen in Vai-Mataa!

Es handelt sich bei dieser Rezitation um das Wechselgespräch eines Brüderpaares in der „Geschichte von den eifersüchtigen Schwestern“¹⁴. Zwei häßliche Brüder verwandeln sich durch ein Bad in der zauberkräftigen Wasserstelle Vai A-Repa in sehr schöne Jünglinge. Die erste Zeile gibt die Worte des Älteren wieder, die folgenden Zeilen stellen die Antwort des Jüngeren dar.

o) *e kuha e rati*
te manu i hakaau e
kua eu kua taria
tomaua kuhane
 5 *ko au ko mahaki*
ki hiva ki ovakevake

o) O Kuha! O Rati!
 Der Vogel hat sich elegant aufgeputzt
 Er ist geschmückt und fortgetragen worden (?)
 von unseren Traumseelen
 5 von meiner und der meiner Gefährtin
 nach Hiva, nach Ovakevake

Das Motiv stammt aus dem sogen. „Ersten Ure-Zyklus“: Die beiden weiblichen Geister *Kuha* und *Rati* wollen den schönen Jüngling (d. h. *Ure-A-Vai-A-Nuhe*) in ihre Heimat entführen. *Ure* jedoch versteht ihren nächtlichen Gesang und wird dadurch rechtzeitig gewarnt.

p) *e ure a vai a nuhe*
kua aha kua tikea
te rakutia
maikuku meamea
 5 *o ou e ure e te repa e*

p) O Ure-A-Vai-A-Nuhe!
 Was geschah? Gesehen wurde
 das scheußliche Gerippe (?)
 mit den rotgefärbten Nägeln
 5 von Dir, o Ure, o Jüngling!

Auch diese Zeilen sind dem „Ersten Ure-Zyklus“ entnommen¹⁵.

q) *ka hao e*
ka hao hanuanna mea
avai i to ua kura
ka vere a ure a oho vehi
 5 *ki haho e*
na oho vehi nui
na oti tooku matua
e roa marengo
e kai tangata
 10 *mo hatu o ou*
e ure e te repa e

q) Forme einen Bogen
 Richte Dich auf, Regenbogen
 Spende Sprühregen bei Sonnenlicht
 Spring, Ure-A-Oho-Vehi
 5 nach draußen!
 Dort fährt Vehi-Nui
 Dort ist mein Vater am Ende.
 O langer Kahlkopf!
 O Menschenfresser
 10 der für Dich weiße Magie begeht¹⁶
 O Ure, o Jüngling!

Der Text gehört zum sogen. „Zweiten Ure-Zyklus“: Der Held wird von zwei weiblichen Geistern, *Kava-Aro* und *Kava-Tua*, in einer Höhle der Steilküste von Poike gefangen gehalten, und macht sich durch seine Rezitation einem Fischerboot vor der Küste verständlich¹⁷.

r) *ka hau e*
ka hau ngahe
ka hau te nukunuku
ka kava aro ka kava tua
 5 *kakokako*

r) Blase Wind
 Rausche Wind
 Gleite dahin Wind!
Kava-Aro und *Kava-Tua*
 5 sind auf der Suche

¹⁴ MÉTRAUX 1940, p. 388.

¹⁵ Vgl. auch die Variante MÉTRAUX 1940, p. 364.

¹⁶ Zur Erläuterung des vielfältigen Begriffes *hatu* vgl. BARTHEL, Hatu und Tapairu.

¹⁷ Unvollständige Variante MÉTRAUX 1940, p. 365.

- | | |
|-----------------------------------|--|
| <i>ure a oho vehi</i> | Ure-A-Oho-Vehi |
| <i>hiku ka hakihia a</i> | ist geraubt worden (?) |
| <i>e nga ihu more</i> | O plattnäsige Frauen |
| <i>a puakatiki e</i> | vom Berge Puakatiki! |
| 10 <i>e hiahia pua mauku uta</i> | 10 Es tönen die Grasblüten des Landes |
| <i>e tangitangi pua mauku tai</i> | Es wehklagen die Grasblüten des Strandes ¹⁸ |
- Die mythische Alte *Pikea-Uri* rezitiert diese Zeilen auf die Befreiung des Helden.

3. Umfangreichere Rezitationen

- | | |
|---------------------------------------|---|
| s) <i>i anakena au i mate ai</i> | s) In Anakena bin ich gestorben |
| <i>ko te kopiti</i> | — — — |
| <i>kau henua hea hua</i> | Die Erde bringt viele Früchte hervor |
| <i>hea keakea</i> | junge Sprossen in großer Zahl |
| 5 <i>he pua tamahahine</i> | 5 eine Fülle blumengleicher Töchter |
| <i>tere momo tere momo</i> | Es schaukelt und schwankt |
| <i>te vaka ko hina</i> | das Boot Hina |
| <i>i hakakeri a ia maua</i> | Ausgegraben für uns beide |
| <i>ko au ko mahaki</i> | für mich und meinen Begleiter |
| 10 <i>hai uhi kanekane</i> | 10 ist ein Bündel kranker Yamsknollen |
| <i>momomomo</i> | zu Pulver zerfallen |
| <i>te kere mea te kere mea</i> | wie dunkle Erde |
| <i>ko piti ko pata</i> | — — — |
| <i>ko houhou parera ai ai</i> | Das ist <i>Houhou-Parera</i> mit |
| 15 <i>mata puku mata revareva</i> | 15 triefenden und hervorquellenden Augen |
| <i>ko tonga ko tongariki</i> | Tonga und Tongariki |
| <i>i ngaro ro ai</i> | waren verschwunden |
| <i>ahu roa ahu tengatenga</i> | Der lange Ahu, der einstürzende Ahu |
| <i>runga vae</i> | Runga-Vae |
| 20 <i>he hanga toromiro</i> | 20 wo die Bucht der Toromiroebäume liegt |
| <i>tataki marama</i> | Wie die schmale Sichel des neuen Mondes |
| <i>ko rokeaua iri</i> | so steigt Rokeaua auf |
| <i>e ure iriiri e</i> | O starker Mann, der immer in die Höhe steigt! |
| <i>e ure araara e</i> | O starker Mann, der erwacht und sich erhebt! |
| 25 <i>e ki ana</i> | 25 So spricht er |
| <i>kia honu mata taiko</i> | zu Honu-Mata-Taiko: |
| <i>e hara e hara e</i> | O Schuld! O Verbrechen! |
| <i>e vero e vero e</i> | O Speer! O Lanzenwurf! |
| <i>etahi no oti</i> | Ganz allein bleibt übrig |
| 30 <i>aaku hahine</i> | 30 meine Frau |
| <i>kai maika para</i> | die reife Bananen verzehrt |
| <i>o raro o te rano</i> | vom Grunde des Kraters |
| <i>o tuu te nei</i> | — — — |
| <i>omaoma te nei</i> | — — — |
| 35 <i>reperepe te nei</i> | 35 — — — |
| <i>e te herehua</i> | O Früchte-Binder! |
| <i>e te manu vae ha</i> ¹⁹ | O vierfüßiger Vogel! ²⁰ |

¹⁸ Mitunter werden noch als Refrain die Worte: *ka tahi a pokopoko rupe koe rupe koe, ka rua a pokopoko rupe koe rupe koe* (usw. bis zu einer acht- oder zehnfachen Wiederholung) angehängt.

¹⁹ Varianten: s 1 = *i te anakena korua i mate ai ia matou* (d. h.: In Anakena habt Ihr uns getötet) und s 16 = *ko komo ko tongariki*.

²⁰ Vorsichtshalber sind einige Zeilen nicht übersetzt worden. Zu s 2 wäre zu

Ein Schlüssel zur Datierung bzw. zum Einbau der Rezitation in einen weiteren Rahmen ist durch den Personennamen *s* 22 „Rokeaua“ gegeben. Nach einer wohlbekannten Inseltradition lösten Rokeaua und Makita, beide vom Stamme der Marama, einen blutigen Krieg zwischen den östlichen und westlichen Stammesbünden aus, weil sie dem Kainga Schmach zufügten. Die Ortsangabe *s* 16 „Tongariki“ dürfte dem Wohnsitz des Kainga gelten²¹. Die Zeilen *s* 27-28 müssen folglich als Hinweis auf die schuldhafte Auslösung des Krieges und dessen Schrecken verstanden werden, während schließlich *s* 29-32 wohl die Witwe des später von Kainga erschlagenen Rokeaua meinen.

- | | |
|----------------------------------|---|
| f) <i>e poie nuinui a tuki e</i> | t) O gewaltiger Poie, Sohn des Tuki |
| <i>imua ia koe taau taau</i> | Vor Dir angelangt sind Deine Gegner |
| <i>kai toe kai toe</i> | Ganz und gar nichts bleibt übrig |
| <i>verevero verevero</i> | Unzählige Lanzenwerfer (?) |
| 5 <i>hatupaki hatupaki</i> | 5 Zahllose flinke Kämpfer (?) |
| <i>mana nia tuu tapu</i> | Das Mana ist auf dem Gipfel des Tuu-Tapu |
| <i>tohu iti</i> | Kleiner Zauberspruch |
| <i>tohu nui</i> | Großer Zauberspruch |
| <i>mara iti</i> | Kleines Mißgeschick (?) |
| 10 <i>mara nui</i> | 10 Großes Mißgeschick (?) |
| <i>vai tureme iti</i> | Wasser mit kleinem Gras |
| <i>vai tureme nui</i> | Wasser mit großem Gras |
| <i>he taau o taau</i> | Dein Feind ist er – |
| <i>e maikuku rakerake e</i> | O böser Maikuku ! |
| 15 <i>mo toou hunonga</i> | 15 (Schlecht bist Du) zu Deinem Schwiegersohn |
| <i>mo poie nuinui a tuki</i> | zu dem gewaltigen Poie, Sohn des Tuki |
| <i>ika nui</i> | Großer Fisch |
| <i>pei nui</i> | Großer Pei-Fisch |
| <i>o te hakataha</i> | des Ausweichens |
| 20 <i>e kahi e</i> ²² | 20 O Thunfisch ! ²³ |

sagen, daß ältere Informanten darunter einen „Tapastreifen“ verstanden, während vom Marquesanischen her die Bedeutung „Treffen“ besser in den Zusammenhang passen würde. Der Name *s* 14 ist ein weiblicher Geist, in der Folklore nach MÉTRAUX 1940, p. 388 als die Schwester von *Kai-A-Takatore*, nach eigenem Material in Verbindung mit dem ersten Ure-Zyklus genannt. Der Ortsname *s* 19 entspricht einer wohlbekannten Grabterrasse an der Südküste. – Zum Verständnis der kranken Yamsknollen und des Bootes sei angedeutet, daß früher die Tätigkeiten in der Yampflanzung und beim Fischfang auf bestimmte Weise zu trennen waren. Betrat nämlich ein Fischer, der sich nicht sorgfältig von allen Spuren seiner Tätigkeit gesäubert hatte, eine Yampflanzung, so nahm man an, daß dadurch die Yamsknollen erkranken müßten. – Einen Exkurs verdienen schließlich die altertümlichen Schlußzeilen : Nach ENGLERT 1939, p. 202, wurden dem Inselkönig Gaben dargebracht, während man folgende Worte sang : *E tuu te omaoma e!* Nun hat HIROA 1938, p. 442, das Wort *omaoma* in den mangarevanischen Rezitationen versuchsweise mit „offering“ übersetzt, was für den Vorgang der Darbringungen auf der Osterinsel vorzüglich passen würde. Die beiden Schlußzeilen enthalten Titel, wie wir sie aus der Rezitation *he timo te akoako* kennen (vgl. BARTHEL 1959 a, p. 168 und Anm. 51) und die im Falle des „Früchte-Binders“ einfach als „Reicher“ verstanden werden dürfen. Das Wort *s* 35 *reperepe* könnte u. U. auf lang herabhängende, erweiterte Ohrläppchen bezogen werden. Weniger wahrscheinlich ist eine Lesart als „Hahnenkamm“, von dem in der alten Kunst der Osterinsel Darstellungen fehlen. (Zu der merkwürdigen Rolle dieses Elementes in der Kunst Ozeaniens vgl. man DAMM 1932, p. 323 und DAMM 1952, p. 74.)

²¹ Vgl. hierzu ROUTLEDGE 1920, p. 282.

²² Der mir von SANTIAGO PAKARATI vorgetragene Text ist eine Variante zu MÉTRAUX 1940, pp. 82-83 (dort *t* 6 als *matangi a tuu tapu*).

²³ An mehreren Stellen bleibt die Übersetzung provisorisch. Die Folge *iti* „klein“ – *nui* „groß“ widerspricht dem in Polynesien sonst üblichen Kompositionsschema. Wäh-

In den Überlieferungen vom großen Krieg der beiden Stammeskonföderationen, auf dessen Urheber die vorige Rezitation anspielt, ist auch dieser Text enthalten. Die Tochter des Maikuku rief die Worte vom Ahu Rangi Uka aus ihrem Manne Poie, einem berühmten Fischer, zu, und warnte ihn so vor dem Verrat durch den bösen Schwiegervater an die feindlichen Krieger.

- | | |
|---|--|
| u) <i>he ika uru atua ra tena</i>
<i>ko eho ko mahorangi</i>
<i>ko rangi heturu ko puku pati</i>
<i>ko te mahine</i> | u) Die Opfer, in welche die Gottheit eingeht,
Das sind Eho und Mahorangi
Rangi-Heturu und Puku-Pati
Das ist die alte Frau |
| 5 <i>huri taua a taereka</i>
<i>ka vira ka huria</i>
<i>te huka o te taua</i>
<i>e renga mitimiti a vai e</i>
<i>mai varavara</i> | 5 die die Schlacht zugunsten Taerekas wendet
Schnell wie der Blitz, so kehrt um
die Nachhut der Kriegerschar
O Renga-Mitimiti-A-Vai!
Her, Versprengte! |
| 10 <i>mai takitaki</i>
<i>mai takauve tua</i>
<i>te huka o te taua</i>
<i>he hopu mai koe</i>
<i>he nanaia mai koe</i> | 10 Her, Verstreute!
Her wie Fliegen auf der Rückseite
die Nachhut der Kriegerschar
Du hast Dich gebadet (?)
Du kommst flink herbei (?) |
| 15 <i>taku rima horo pia</i>
<i>kope a rei tanga</i>
<i>te horo kai tangata popohanga</i>
<i>ka iri ka ngau</i>
<i>ka hakaheheu</i> | 15 Meine Hände sind schlüpfrig von klebrigem Saft
Der Bursche Reitanga
hat Gelüste nach Menschenfressen schon am Morgen
Steig hinauf! Beiß zu!
Mache zittern |
| 20 <i>i toona vae haamore</i>
<i>he vae ngaaha</i>
<i>ma aana ana toona toto</i>
<i>e amo roa</i>
<i>e tupa roa</i> | 20 seine aufgeschnittenen Beine
und zerschundenen Füße
Er selbst hat sein Blut
weit fort zu tragen
weithin zu befördern |
| 25 <i>e hoa roa</i>
<i>ki roto ki te pakahera</i>
<i>mai tae hakainu hia</i>
<i>e maua oפו toto</i>
<i>maharu te uka</i> | 25 weit fort zu werfen
in die große Kalebasse
ehe zu trinken gegeben wird
Er und ich sind Blutschlürfen
Bewundernswert ist das Mädchen |
| 30 <i>maharu te ava</i>
<i>maharu te koura</i>
<i>koura tere henua</i>
<i>ahara ka topa</i>
<i>ki raro toraua</i> | 30 Bewundernswert ist der Graben
Bewundernswert ist der Floh
Der Floh, der über die Erde läuft,
bis er dereinst fällt
nach unten auf ihren |
| 35 <i>one hekaheka</i>
<i>ngao varivari</i>
<i>one anakena</i>
<i>ka iri e mati e</i>
<i>ki te puku</i> | 35 weichen Sand
beim Halsumdrehen
(im) Sand (von) Anakena
Steig empor, o Mati,
auf den Hügel |
| 40 <i>huenga taua</i>
<i>mata ui a tai</i>
<i>a te manu iri hokotahi</i> | 40 wo die Kriegerschar rastet
Die Augen schauen zum Meer
zum Vogel, der alleine aufsteigt, ' |

rend t 17 noch doppeldeutig als „großes Opfer“ aufgefaßt werden könnte, erhellt aus dem weiteren Gebrauch der Fischnamen Pei und Kahi, daß damit der berühmte Fischer und Netzmacher Poie besondere Ehrentitel führte. Gerade diese beiden großen Fische sind als Nahrung auf der Osterinsel besonders geschätzt und immer wieder in Petroglyphen dargestellt worden.

a rua tuvi
te atua hakake
 45 *o uta o vai tea* ²⁴

zum Nistplatz des Tuvi-Vogels
 Die zornige Gottheit
 45 vom Inland her, von Vai-tea ²⁵

Variante 1 :

ko mati ko te matua
e rava rangi aaku e
ka amo taau kahi
mo te atua
 50 *ma punua e toi e*

Mati und der Vater
 rufen mich unablässig :
 Trage Deinen Thunfisch
 für die Gottheit
 50 für *Punua*, o Toi !

Variante 2 :

ka amo taau kahi
ka iri e rava rangi aaku e
mo toitoi
ma motunui
 50 *ma makemake*
ka iri e mati e
ki te vai uutu
papa hirohiro

Trage Deinen Thunfisch !
 Steig hinauf und rufe mich dabei ständig :
 Für Toitoi
 Für (das Inselchen) Motunui
 50 Für (den obersten Gott) *Makemake*
 Steig hinauf, o Mati,
 zum Wasser, das hervorquillt
 aus dem geborstenen Fels

Variante 3 :

ka iri e mati e
ki te ahu titiro korenga
i vai nga hue
i tua te puakatiki
 50 *ka amo taau kahi*
e renga mitimiti a vai e
mo te hare
mo te atua
ma punua e toi e

Steig hinauf, o Mati,
 zum Ahu Titiro Korenga
 in Vai Nga Hue
 auf der Rückseite des Berges Puakatiki
 50 Trage Deinen Thunfisch,
 o Renga-Mitimiti-A-Vai,
 für das Haus
 für die Gottheit
 für *Punua*, o Toi ! ²⁶

Die vorstehende Rezitation wurde erstmals in Teilen von GEISELER ²⁷ unter dem Titel „Ein Kriegsgesang“ veröffentlicht. Meine Informanten bezeichneten den Text direkt als einen Gesang vom Typus des sogenannten *kapa* und belegen damit für die Osterinsel den gleichen Ausdruck, der auf Mangareva als „kind of song which recounted the exploits of a hero“ ²⁸ und bei den Marquesanern als „chant païen (esp. d'uta)“ ²⁹

²⁴ Geringfügige Varianten in den verschiedenen Fassungen, sowie Auszüge in den Eingeborenen-Manuskripten A und B blieben unberücksichtigt.

²⁵ Bei den Namen in der zweiten und dritten Zeile handelt es sich um Krieger, doch sind Eho und Puku Pati auch als Ortsnamen (im Raum von Pui) bekannt. Wenn FELBERMAYER 1948, p. 69, von Ko Eho, Mahu als „dos demonios“ spricht, so scheint eine Umdeutung seines Informanten vorzuliegen. — Taereka war der Anführer der Tupahotu-Krieger, Renga Mitimiti Avai soll einen Frauennamen bezeichnen, und der Name des Burschen, Rei Tanga, kann auch auf einen Stern bezogen werden.

²⁶ Ob die Schlußvarianten, ab u 46, tatsächlich noch mit zu dem Hauptteil der Rezitation gehören, ist nicht zu beweisen. MÉTRAUX 1940, p. 318 hat die zweite Version jedenfalls getrennt veröffentlicht. Während *Makemake* die Hauptgottheit der Osterinsulaner war, wissen wir über *Punua* sonst nichts. — Die dritte Version verlegt den Schauplatz der Opferhandlung zur Halbinsel Poike, also in den Osten.

²⁷ GEISELER 1883, p. 47 (mit Akzentnotierung).

²⁸ HIROA 1938, p. 340.

²⁹ DORDILLON 1931, p. 202. Vgl. auch HANDY 1923, p. 340.

bekannt ist. Spätere Versionen stammen von VIVES SOLAR³⁰ und MÉTRAUX³¹. Wir vermögen dem Pessimismus unseres berühmten Kollegen hinsichtlich einer brauchbaren Übersetzung gerade in diesem Falle nicht zu folgen. Nicht nur die wesentlichen Züge, sondern auch manche bildhafte Wendungen werden durchaus verständlich, soweit die Thematik einheitlich bleibt. Der Zeitpunkt der beschriebenen kriegerischen Vorgänge dürfte nach der Mitte des 18. und vor der Mitte des 19. Jahrhunderts anzusetzen sein.

- v) *i koro rupa te hare hakakatakata*
i kere mea te hare hakarururura
ka iri ange rano kau te ngaatu a hami rengarenga
ka oka ange hau koka te korotea a kava te ruruki
 5 *ka hopu ange a hiro moko te kovare a uka aiiai*

- v) In Koro Rupa ist das Haus, wo man zum Lachen gebracht wird³²
 In Kere Mea ist das Haus, wo man gefoppt wird
 Es mögen wachsen im Krater Rano Kau die Binsen des Hami-Rengarenga³³
 Es möge der Boden bestellt werden in Hau Koka für die Bananen
 des Kava-Te-Ruruki³⁴
 5 Es möge in Wasser getaucht werden in Hiro Moko die Fruchtblase der Uka-Aiai

³⁰ 1920, p. 299 (nach dem 1912 erhaltenen Text).

³¹ 1940, p. 379 Anm. 24 mit Hinweis auf beide Vorgänger und einem Text der nach Mangareva emigrierten Osterinsulaner, den die Congrégation des Sacrés Cœurs aufbewahrt.

³² Koro Rupa war das bedeutendste Festhaus in Mataveri, wo die neue Herrschaft des Vogelmannes gefeiert wurde. Dieser Name hat mehr als lokales Interesse, weil das ihm lautlich entsprechende *kororupo* im Weltbild der alten Bewohner des Tuamotu-Archipels eine bestimmte Rolle spielte. Nach STIMSON 1933, p. 27, p. 41 und p. 56, sowie STIMSON-MARSHALL 1957, p. 190, mit der Übersetzung „intense-desire-speeding-to-the-night“, handelte es sich dabei um den Eingang in die Unterwelt, der von zwei weiblichen Wächtern bewacht wurde. Die Texte setzen miteinander gleich „the dark gate of Kororupo“ und „the gate of Havaiki“. Nach dem 1869 auf dem Atoll Anaa aufgezeichneten Weltschema des Paiore galt Kororupo als die vierte Schicht der Erde oder der Unterwelt, vgl. EMORY 1940, Fig. 1 sowie pp. 76, 80 und 98. Für den Vergleich mit dem Namen auf der Osterinsel erscheint uns aber die Nachricht von MONTITON (WILLIAMSON 1933, 2, pp. 72, 74) aufschlußreicher: Diesem zufolge war Kororupo der Aufenthaltsort des gemeinen Volkes, das dort zufrieden und im Überfluß lebte. Die Bewohner des paradiesischen Kororupo kamen mit jenen von Paparangi zusammen, um gemeinsame Feste zu feiern. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der erste Bestandteil des Namens dem Rapanuiwort *koro* „Fest“ entspricht. Eine Erklärung für *rupa* vermag ich nicht zu geben, da kaum an einen Zusammenhang mit dem tahit. *rupa* im Sinne von „Korallenbusch“ gedacht werden kann.

³³ Im Rano Kau befindet sich der größte Kratersee der Osterinsel und damit die günstigste Wachstumsmöglichkeit für Binsen, die nach der Überlieferung von dem Kulturheros *Ure* eingeführt wurden. Der Personenname Hami Rengarenga (wörtlich „Ein schön mit Gelbwurz bemalter Lendenschurz“) erinnert an die Nachricht von BEECHEY (MÉTRAUX 1940, p. 217), daß „some maros were stained with turmeric“. Übrigens wurden auch Binsen als Rohstoff für einfache Lendenschurze benutzt, wie ebenfalls BEECHEY von der Bekleidung der Frauen beim Schwimmen berichtet: „a small triangular maro, made of grass and bulrushes“.

³⁴ Die Lage eines Ortes „Kopfputz der Schabe“ ist heute nicht mehr bekannt, ebensowenig der Männername. Interessant ist aber die Spezifizierung der Bananenart: *koro tea* gehört nämlich, ebenso wie die wichtige Sorte *pukapuka*, zu jenem spezifisch südostpolynesischen Wortschatz, wie er außerhalb der Osterinsel noch in Mangareva und in der Marquesas-Gruppe zu erkennen ist.

- ka hi ange papa maro i te mata mahore*
ka hi ange hatehate te kahi riva a tumu a hoi
ka umu ange puna rere hiva te vai hau a manu hururenga i tongariki ana
ka kake ange hanga piko te puke riva a ure haroharo i maea haro repa
 10 *ka tau ange ruhi pu te rei roa a tangi te ngaengae*
ka tangi ngaengae a iri ngaengae
ki taruturutu turu rekoreko
ki raro ki te rano mata ui a runga a te hihī e
rīma roturotu ki te hope ki te tumu
 15 *kai pahika i ana pahika*
kai tuu ange ra kai tuu ange ra
kioe rakerake a iri ngaengae
ki vai pikea uri

Angle in Papa Maro den Fisch namens Mata-Mahore ³⁵

Angle im Fischgrund Hatehate den trefflichen Thunfisch des Tumu-A-Hoi ³⁶

Leg den Erdofen an in Puna Rere Hiva mit der Feuchtigkeit des Taues
 von Manu-Hururenga in der Höhle von Tongariki ³⁷

Häufle die Erde gut auf in Hanga Piko (für die Yamspflanzung)
 des Ure-Haroharo in Maea Haro Repa ³⁸

- 10 Hänge in Ruhi Pu den langen Perlmuttschmuck auf des Tangi-Te-Ngaengae
 Wein Dich müde, wenn Du beim Hinaufsteigen ermüdest (?)

Nach Taruturutu steig gradeswegs hinab

Nach unten zum Kratersee, wo die Augen nach oben zum Kraterstand schauen
 Händeklatschen für das Nahrungsgeschenk und für den Brautspender

- 15 Zum Essen gibt es den Pahika-Fisch in der Höhle Pahika ³⁹

Aber ganz und gar nicht gelangt

Die böse Ratte, die beim Hinaufsteigen ermüdet (?)
 nach Vai Pikea Uri ⁴⁰

³⁵ Während sich ein Ort namens Papa Maro nicht lokalisieren ließ, kann Mahore als Kuhlia mutabunda (KENDALL und RADCLIFFE) identifiziert werden (WILHELM y HULOT 1957, p. 148). Mata Mahore war aber auch – und vielleicht ist darin die eigentliche Anspielung enthalten – der Name eines sehr berühmten Schriftkundigen (BARTHEL 1959 a, p. 168 und Anm. 53).

³⁶ Hatehate ist eine große Fischbank vor der Westküste in Höhe von Hanga Piko, wo häufig Thunfische gefangen werden. Zwar erklärte der Gewährsmann von MÉTRAUX, Tumu A Hoi sei ein alter König der Osterinsel gewesen, doch ist aus den uns überlieferten Genealogien keine Bestätigung dafür zu gewinnen (vgl. BARTHEL 1959 b).

³⁷ Bis auf die Erwähnung der Höhle von Tongariki, mit der vielleicht Ana Havea gemeint sein könnte, bleiben die Anspielungen auf Namen und Begebenheit dunkel für uns.

³⁸ Der Steinblock Maea Haro Repa liegt oberhalb von Apina-nui (an der Westküste) und erinnert an jenes Motiv in der Folklore, nach dem sich ein häßlicher junger Mann in einer zauberkräftigen Wasserstelle badete und dadurch in einen schönen Jüngling verwandelte (vgl. MÉTRAUX 1940, p. 388 und unsere Rezitation n).

³⁹ Die Zeilen 12 und 13 schildern den Abstieg in das Kraterinnere, denn Taruturutu wurde mir ausdrücklich als Ortsname im Rano Kau genannt. Wir wissen nicht, auf welche Überlieferung sich das „Essen für den Freund und Heiratspartner“ bezieht. In Zeile 15 ist ein Wortspiel möglich: Die Höhle Pahika (mit der heute Ana Tamakia genannten Höhle im Rano Kau identisch) führt den gleichen Namen wie der Fisch, der dort verspeist werden soll. Sie kann aber auch mit der gleichlautenden Tätigkeit des Feuerreibens verbunden werden.

⁴⁰ v 17 beruht auf der Korrektur *kioe* statt *kia e*. Wer sich hinter der Formulierung „Böse Ratte“ verbirgt, ist unklar. Die Wasserstelle Pikea Uri liegt im Raum von Hangaroa.

- ka hei para ange*
 20 *te hei para uhi*
 o ati puha
 o vaka tae mama
 o vai naa renga
 o renga rekoreko
 25 *erua moai o hiti kiokio*
 ko te tai ie a hua mahomea
 ko te koiro a mata tokitoki
 ko te koreha a viriviri ngao
 ka hati te vave i papa hirohiro
 30 *ka ngau niuhi i toka mitiake*
 ka uuri te vaka i te hakakainga
 ko nga kope a ninihi a pupukue a merumeru
 o te hoa rakau ⁴¹

Mache wieder weich (?)

- 20 die alten unbrauchbaren Yamsknollen
 von Ati-Puha
 von Vaka-Tae-Mama
 von Vai-Naa-Renga
 und von Renga-Rekoreko ⁴²
 25 Die zwei Steinfiguren des Hiti-Kiokio ⁴³
 Das ist die Fülle der steigenden Flut von Hua-Mahomea
 Das ist der Koiro-Aal von Mata-Tokitoki
 Das ist der Koreha-Aal von Viriviri-Ngao
 Es möge sich die Welle brechen in Papa Hirohiro
 30 Es möge der große Hai zubeißen in Toka Mitiake ⁴⁴
 Es mögen zahlreich werden (?) die Boote im Fischgrund
 Das sind die Burschen Ninihi, Pupukue und Merumeru
 vom Herrn der Reichtümer ⁴⁵

Abgesehen von kurzen Hinweisen auf Begebenheiten in Anakena und Tongariki konzentrieren sich die Ortsnamen um den Krater Rano Kau im Südwesten der Osterinsel.

⁴¹ Im Anschluß hieran folgen noch neun Zeilen eines sexuellen Themas, das hier zum Verständnis nicht erforderlich ist. – An Textvarianten seien erwähnt: v 2 *hakaruheruke* statt *hakarurururu*, v 4 *ka oho* statt *ka oka*, v 5 *ka ruku* statt *ka hopu*, v 32 *neru ange ra* statt *merumeru*.

⁴² Über die Namen in den Zeilen 21-24 war zu erfahren: *Ati Puha* „Auf-Überschwemmung-Warten“ (?) soll in der Nähe von Vai Toiri am Nordhang des Rano Kau liegen, *Vaka Tae Mama* „Das Boot, das nicht leck ist“ wurde MÉTRAUX als Personennamen bezeichnet, *Vai Naa Renga* „Die schöne Wasserstelle im Verborgenen“ erklärte mein Informant ebenso wie *Renga Rekoreko* einfach als Namen.

⁴³ Hier scheint eine Zäsur vorzuliegen. Auf die Frage nach den beiden Steinfiguren erzählte LEONARDO PAKARATI, er habe etwa im Jahre 1936 in Mataengo (eine Höhe östlich von Maunga Tuu Tapu) zwei kleinere Moai entdeckt und verborgen.

⁴⁴ Die Zeilen 26-30 weisen auf den Küstenabschnitt östlich des Rano Kau: Koreha-A-Viriviri-Ngao ist eine Lokalität in der Gegend von Hanga Paukura, während Papa-Hirohiro einen langgestreckten Felsen unterhalb von Vinapu und Toka-Mitiake die „salzigen Klippen“ in der gleichen Bucht bezeichnet. Das Fischermilieu ist unverkennbar. Beide erwähnten Aalarten gelten noch heute als außerordentlich geschätzte Speisen.

⁴⁵ Die junge Bootsmannschaft scheint besonders tüchtig beim Fischfang gewesen zu sein. Der „Herr der Reichtümer“ läßt sich in einer anderen Variante unmittelbar mit dem Auswerfen der Angelrute in Verbindung bringen.

Für die ersten zehn Zeilen ist ein bestimmter schematischer Aufbau kennzeichnend, dessen Parallelismus zum Textverständnis nicht wenig beiträgt. Worum es sich hier aber eigentlich handelt, läßt sich an zwei Stellen abschätzen:

In der 5. Zeile wird eine Geburtsphase mit dem Orte Hiro Moko verknüpft. Wer die Einzelheiten des Zyklus vom Einwandererkönig Hotu-Matua kennt, weiß aber, daß Hiro Moko jene Stelle an der Bucht von Anakena ist, an der die Landung erfolgte, und daß bei dieser Gelegenheit Vakai, die schwangere Frau des Hotu-Matua, mit dem Erstlingssohne niederkam. – Die 10. Zeile bringt einen Perlmuttschmuck mit dem Orte Ruhi Pu in Zusammenhang. Der Sinn wird auch hier erst aus der Kenntnis bestimmter Traditionen verständlich: Eine Gruppe junger Männer, die als Kundschafter vorausgeschickt worden waren, versteckten den aus dem Herkunftsland mitgebrachten Perlmuttschmuck an den Punkten Ruhi und Pu an der Westküste ⁴⁶.

In beiden Fällen enthält eine knappe Zeile den Extrakt bestimmter Episoden aus den Überlieferungen der Osterinsulaner. Anders ausgedrückt: Ohne den Hintergrund eines traditionellen Wissens lassen sich die Textangaben eigentlich gar nicht verstehen. Wir stoßen hier auf jenes Prinzip einer „Verdichtung“ in Rezitationen, das über die Merkmale mündlicher Rapanui-Poetik hinaus in Stilmerkmale der Inschriften auf den Schrifttafeln überleitet ⁴⁷.

w) <i>ka memea no</i> <i>to koro hami mea</i> <i>tavake i tua e</i> <i>ka uuri no</i>	w) Wie rot sind doch beim Fest die bemalten Lendenschurze der Tavake-Vogel auf der Rückseite Wie schwarz sind doch
5 <i>to koro tangata</i> <i>tuao i te ohiro</i> <i>ka rava tangi no</i> <i>mahaki te makohe</i> <i>ka riti te hupee</i>	5 beim Fest die Männer der Tuao-Vogel in Te Ohiro Wie sehr weint doch das jüngere Geschwister, der Fregatt-Vogel Wie strömt es beim Weinen aus der Nase
10 <i>o te kukuru toua</i> <i>eve pepepepe</i> <i>a ure motu nui</i> //: <i>etoru ange ra</i> :// //: <i>ka kai to koro pera</i> ://	10 des gelblichen Kuku-Vogels mit dem ganz kurzen Schwanz von Ure-Motu-Nui Welch Essen beim Totenfest (?)
15 <i>motu nui</i> <i>motu iti</i> <i>motu kaokao</i> <i>kai tuu mai koe</i> <i>e papa rona</i>	15 Motu-Nui Motu-Iti Motu-Kaokao Du kommst nicht an – o Felsen mit Relieffiguren,
20 <i>rakerake era e</i> <i>vae pau era e</i> <i>ki taaku papaku</i> <i>he uha uri</i> <i>ta papaku uri</i>	20 wo Böses ist und wo es Klumpfüße gibt – bis zu meinem Leichnam Eine schwarze Henne gehört zum dunklen Leichnam
25 <i>uha mea itiiti</i> <i>to te hatauma</i> <i>he naunau no</i> <i>ta puku naunau</i> <i>he orongo no</i>	25 Eine ganz kleine rote Henne gehört zur Aufbahrung (?) Ein einziger Sandelholzbaum gehört zu Puku Naunau – – – ⁴⁸

⁴⁶ Wertvoll zum Verständnis sind vor allem die Details im Manuskript E. Weitere Ausführungen über die Rolle des Perlmuttschmucks bei BARTHEL, Untersuchungen zur Kultur der Osterinsel.

⁴⁷ BARTHEL 1958.

⁴⁸ Die Übersetzung von MÉTRAUX 1940, p. 137 setzt eine Korrektur des Rapanui-textes voraus und ist daher nicht unbedingt stichhaltig.

- | | |
|--|---|
| 30 <i>ta orongorongo</i>
<i>he retu no</i>
<i>ta hu hatu retu</i>
<i>he tahonga no</i>
<i>ta puku tahonga</i> | 30 — — —
Eine einzige Stirntatauerung
gehört zur Schar der Tatauerungsmeister
Ein einziger hölzerner Anhänger
gehört zu Puku Tahonga |
| 35 <i>he kiakia no</i>
<i>ta puku kiakia</i>
<i>to koro vaka tere</i>
<i>ko haho ko vai vaka</i>
<i>ta koro paoa mau</i> | 35 Eine einzige weiße Seeschwalbe
gehört zu Puku Kiakia
Zum Vater, der im Boote fischt
gehört draußen Vai Vaka
Zum Vater, der die Keule ergreift |
| 40 <i>ko vai paoa oa</i>
<i>ta koro toa rei</i>
<i>ko te ngatu a hurivenga</i>
<i>ka huhuti</i>
<i>to koro hare moe</i> | 40 gehört Vai Paoa Oa
Zum Vater, der das Zuckerrohr bricht
gehören die Binsen des Huri Renga
Reiße sie aus!
Zum Vater, der im Hause schläft |
| 45 <i>ko raro ko te paenga</i>
<i>to koro papa hiki kaunga</i>
<i>ko runga ko papa rona</i>
<i>ta koro manu mau</i>
<i>ko te vai hopu manu</i> | 45 gehören unten die Fundamente
Zum Vater, der auf dem Felsen tanzt
gehört oben der skulptierte Felsen
Zum Vater, der den Vogel ergreift
gehört Vai Hopu Manu |
| 50 <i>ta nua heke too</i>
<i>ko haho ko koro heke</i>
<i>ta nua hetuke tunu</i>
<i>ko vai hetuke tunu</i>
<i>ta nua kumara keri</i> | 50 Zur Mutter, die den Tintenfisch packt
gehört draußen Koro Heke
Zur Mutter, die den Seeigel kocht
gehört Vai Hetuke Tunu
Zur Mutter, die Süßkartoffeln ausgräbt |
| 55 <i>ko te pua a hurivenga</i>
<i>ta nua umu ka</i>
<i>ko te ehuehu</i>
<i>ko te kapuapua</i> | 55 gehört die Gelbwurz des Huri Renga
Zur Mutter, die den Erdofen anzündet
gehört der graue Rauch
gehört das Neblige |

Man gewinnt bei näherer Prüfung den Eindruck, daß in diesem Text vier Abschnitte unterschieden werden müssen :

1. Die Zeilen *w 1-12* nennen eine Vierzahl von Seevögeln, nämlich den Tavake (Phaeton sp.), den Tuao (Anous stolidus unicolor), den Makohe (Fregata minor subsp.) und den Kukuru⁴⁹. Das Fest wird charakterisiert durch den Farbgegensatz zwischen roten Lendenschurzen und schwarzer Körperbemalung. Eine tiefere Deutung wäre aber verfrüht, solange uns die Farbsymbolik in der alten Osterinselkultur nur ganz spärlich vertraut ist, etwa hinsichtlich der rot-weißen Bemalung von Initianten oder der rot-schwarzen Gesichtsbemalung des Vogelmannes. Fregattvogel und Kukuru wehklagen. Der Anlaß dazu scheint in dem folgenden Abschnitt angegeben zu sein :
2. Schauplatz der Handlung ist mit den drei vorgelagerten Inselchen Motu-nui, Motu-iti und Motu-kaokao sowie den skulptierten Felsen der Kultstätte von Orongo die Südwestspitze der Osterinsel. Da *w 14* vom Tabu für einen Toten, *w 22* von einem Leichnam spricht, ist ein Todesmotiv unverkennbar. Wagt man eine kleine Korrektur⁵⁰, so werden auch die beiden anschließenden Zeilen verständlich. Interessant ist, daß bei den Farben der Hennen der Gegensatz zwischen Rot (*mea*) und Schwarz (*uri*) wiederkehrt. Die Verbindung zwischen Hühnern und einem Toten erinnert an den

⁴⁹ Vgl. jedoch im Maori „*kukuruatu*, the name of a bird, the sand plover (Thinornis novae-zelandiae)“ (TREGEAR 1891, p. 182).

⁵⁰ Die offensichtlich verballhornte Fassung *he uha kuri tapapa kuri* spricht von „Katzen“ (*kuri*), die ja erst in der Missionszeit eingeführt wurden. In großen Teilen Polynesiens bezeichnet *kuri* den „Hund“, der jedoch auf der Osterinsel ebenso fehlte wie auf Mangareva, Tubuai und (früher) der Marquesas-Gruppe. Vgl. hierzu LANG 1955.

Bericht über die Beisetzung des Vogelmannes in Ahu Orohie, wo dem Verstorbenen an jedes Bein fünf Hähne gebunden wurden.

Die letzten Zeilenpaare nehmen bereits den formalen Aufbau des dritten Abschnittes vorweg:

3. Für *w* 27-36 sind Wortspiele kennzeichnend, und zwar wird das in der ersten Zeile genannte Objekt durch einen Ortsnamen in der zweiten Zeile nochmals aufgegriffen. Soweit Lokalisierungen möglich sind, handelt es sich um Punkte im Raume des Kraters Rano Kau. Dabei scheint Orongo sowohl als Ort des Vogelmannes ⁵¹ wie der Initiationen ⁵² angesprochen zu sein.
4. Noch deutlicher tritt ein didaktischer Zug im Schlußabschnitt hervor. Wir haben hier aus den drei zur Verfügung stehenden Textvarianten die Zeilenpaare jeweils nach den Stichworten *koro* bzw. *nua* angeordnet. Obgleich beide Wörter doppeldeutig sind, ist hier weniger an den Kontrast von „Fest“ (*koro*) und „Tapa-Umhang“ (*nua*) zu denken als an den Geschlechtergegensatz von „Vater“ (*koro*) und „Mutter“ (*nua*). Ursprünglich scheint jeder männlichen Tätigkeit in einem Zeilenpaar ein anderes Zeilenpaar für weibliche Unternehmungen zugeordnet gewesen zu sein, denn solche sinnverwandten Koppelungen lassen sich noch jetzt an einigen Beispielen gut erkennen. Der Vater erscheint bei Bootsfischerei, Arbeit in der Zuckerrohrpflanzung, Vogeljagd, Hausbau, Krieg und Tanz. Demgegenüber werden als typisch weibliche Verrichtungen genannt: Strandfischerei, Arbeit in der Süßkartoffelpflanzung und Zubereitung der Nahrung im Erdofen. Soweit die Ortsangaben bestimmbar sind, weisen sie ebenfalls auf den Raum des Kraters Rano Kau. Das Thema Initiation wird deutlich in der Zeile *w* 46: *hiki kaunga* war jene Form des Tanzens in einer Reihe, mit der sich die bis dahin in Seklusion befindlichen Kinder vorstellten ⁵³.

Aus dem Gesamtmaterial lassen sich einige vorläufige Schlüsse ziehen. Um den Verlässlichkeitsgrad mündlicher Überlieferungen festzustellen, sind Aufnahmen von ganz verschiedenen Zeitpunkten unentbehrlich. Glücklicherweise besitzen wir in einem Falle, nämlich für die Rezitation *u* (mindestens) drei verschiedene Fassungen aus den Jahren 1882, 1934 und 1957, deren Vergleich gewisse Einsichten in das Wesen der zu erwartenden Fehler gestattet. Danach dürften Einzelheiten oder Textstücke, die ein Zeilenbündel umfassen, im allgemeinen treu tradiert worden sein. Die Abweichungen entstanden entweder durch das Auslassen ganzer Passagen oder durch Umstellung (oder leere Wiederholung) von einzelnen Rezitationsabschnitten, die in sich deshalb keineswegs fehlerhaft zu sein brauchen. Im Gedächtnis bewahrt wurden jeweils ganze „Blöcke“ und nicht bloße „Mosaiksteinchen“. Vergleicht man zeitlich enger zusammenfallende Varianten miteinander, dann bildet – neben der Gedächtnisleistung des jeweiligen Informanten – ein Ersatz durch Synonyma oder homophone Worte das wesentliche Differenzierungsmerkmal. Wir müssen hervorheben, daß der Wortschatz der hier veröffentlichten Rezitationen fast völlig frei geblieben ist von jenen Tahitismen, die heute das alte Rapanui-Idiom zu

⁵¹ Vgl. etwa den Brauch, dem siegreichen Vogelmann mit einem roten Band ein Stück Sandelholz um den Arm zu binden, mit der Erwähnung des Sandelholzbaumes in *w* 27.

⁵² Vgl. hierzu die Anbringung der Stirntatauierung (MÉTRAUX 1940, p. 241) und hölzerner Schmuckanhänger (MÉTRAUX 1940, p. 233).

⁵³ Zum *hikinga kaunga* vgl. ENGLERT 1939, p. 197. An dieser Stelle erscheint uns die Alternativübersetzung von *koro* als „Fest“ verlockend. Vgl. auch BARTHEL, Zu einigen polynesischen Verwandtschaftsnamen (im Druck).

überwuchern drohen. Altertümliche Ausdrücke und poetische oder doppel-sinnige Redewendungen kommen wiederholt vor. Bei den gegenwärtigen Kon-troversen über die Herkunft der Osterinselskultur ist es vielleicht nicht unnötig zu betonen, daß nichtpolynesisches Einsprengsel oder irgendwelche substrat-verdächtige Formen nirgendwo zu erkennen sind.

In den Kurzrezitationen sind u. a. Spottvers und Zauberformel vertreten. Historische Begebenheiten und Namen konkreter Persönlichkeiten nehmen einen breiten Umfang ein, auch wenn wir sie nur teilweise mit bereits bekannten Ereignissen in Verbindung bringen können, wie das etwa für gewisse inter-tribale Kämpfe möglich ist. In einigen Fällen wird auch neues Licht auf das Ritual der alten Osterinselskultur geworfen, während für Religion und Mythos leider fast nichts zu gewinnen ist. Eine deutliche Häufung von Ortsnamen zeichnet sich für den Südwesten der Insel ab, wo der Raum um den Rano Kau wiederholt und detailliert auftaucht. Abgesehen von der bequemen Nachbar-schaft zum Dorfe Hangaroa (dem seit drei Generationen einzigen Wohnort der Osterinselsbevölkerung) scheint hier eine Traditionslinie bis in die Kulthand-lungen von Orongo zu reichen, also bis zu jenem Platz, der noch vor weniger als 100 Jahren intakt und integrierend war. Für das Zentrum der Moai-Bild-hauer, den Krater Rano Raraku, fehlen Angaben ebenso wie für irgend-einen der Inselkönige.

Unter einem ganz anderen Gesichtspunkt scheinen uns gerade die um-fangreicheren Rezitationen *v* und *w* bedeutsam zu sein. Die Regeln in der Dichtkunst des alten Polynesiens sind noch immer recht ungenügend erforscht, und speziell für die Osterinsel fehlen fruchtbare Analysen und gültige Ein-sichten noch ganz. Ein Polaritätsprinzip, etwa in der Gegenüberstellung ver-schiedener Geschlechter oder Farben, und das Motiv der Aufreihung sind leicht zu erkennen. Eigenartiger ist ein bestimmter Schematismus im Aufbau ein-zelner Textzeilen, da nachgewiesen werden konnte, daß hier unter wenigen „überschriftartigen“ Daten reiche Überlieferungen verschlüsselt sind. Die Technik eines „Telegrammstils“, mit dem man eine ausführlichere Tradition auf wenige Kernpunkte zu reduzieren vermochte, ist nun aber nichts anderes als ein grundsätzliches Merkmal der klassischen Osterinselschrift ! Bei den In-schriften der *kohau rongorongo* gelten im Textaufbau entweder satzähnliche Konstruktionen von der Art „Handlung – Handlungsträger – Handlungsziel“ oder Aufzählungen nach Art von Listen und Anreihungen von Titeln ⁵⁴. Gerade die ersten Zeilenbündel der Rezitation *v* scheinen uns nun ein weiteres Anord-nungsprinzip zu liefern, das der Erprobung harret. In jenen bedeutsamen Ab-schnitten sind nämlich jeweils vier Aussagen als Merkhstützen miteinander ver-eint, d. h. der Extrakt einer als bekannt vorausgesetzten Überlieferung er-scheint mit der Handlung, dem Objekt der Handlung, dem Personennamen und der Ortsangabe. Wir können dieses Prinzip in einer einfachen Struktur-formel zusammenfassen :

Aktion	Objekt
Ort	Besitzer

⁵⁴ Vgl. BARTHEL 1958, passim.

Das Mitteilungsschema baut sich nun jeweils aus waagerecht oder senkrecht benachbarten Angaben zu Aussagepaaren auf, wobei für die Aktion in erster Linie das „Wo?“, für das „Was?“ hingegen der Besitzer nachdrücklich anzuschließen ist.

Während erfahrungsgemäß Handlung und Handlungsziel bei der Entzifferungsarbeit relativ leicht zu erkennen sind, müssen für das Verständnis von Namen erhebliche Schwierigkeiten überwunden werden. Der heuristische Wert möglicher Strukturparallelen zwischen mündlich überlieferten Traditionen der alten Zeit, von denen wir den noch greifbaren Bestand hier vorlegen, und teilentzifferten Zeichenfolgen in den Inschriften wird sich in der Praxis noch zu bewähren haben.

Literatur

BARTHEL T. S.

1958 : Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift. (Universität Hamburg, Abhdl. a. d. Gebiet d. Auslandskunde 64, Reihe B, Bd. 36). Hamburg.

1959a : Neues zur Osterinselschrift. *Zt. f. Ethnol.* 84, pp. 161-172.

1959b : Häuptlingsgenealogien von der Osterinsel. *Tribus* 8, pp. 67-82.

im Druck : Zu einigen polynesischen Verwandtschaftsnamen. *Zt. f. Ethnol.* 85.

im Druck : Spiele der Osterinsulaner. *Festschrift H. DAMM*. Leipzig.

Ms. : Hatu und Tapairu.

Ms. : Untersuchungen zur Kultur der Osterinsel.

DAMM H.

1932 : Cocks-comb Hooded Images. *Journ. of the Polynesian Society* 41, pp. 323-324.

1952 : Sakrale Holzfiguren von den nordwest-polynesischen Randinseln. *Jahrbuch d. Museums f. Völkerk. zu Leipzig* 10, pp. 74-87.

DORDILLON R. I.

1931 : Grammaire et Dictionnaire de la Langue des Iles Marquises. Université de Paris. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie* 17. Paris.

EMORY K.

1940 : Tuamotuan Concepts of Creation. *Journ. of the Polynes. Soc.* 49, pp. 69-136.

ENGLERT S.

1939 : He Huru o Rapanui. *Costumbres de la Isla de Pascua. Revista Chilena de Historia y Geografía* 86, pp. 184-215; 87, pp. 202-247.

1948 : La Tierra de Hotu Matu'a. Padre Las Casas.

FELBERMAYR F.

1948 : Historias y Leyendas de la Isla de Pascua. Valparaiso.

GEISELER

1883 : Die Osterinsel, eine Stätte prähistorischer Kultur in der Südsee. Beiheft zum *Marine-Verordnungsblatt* 44.

HANDY E. C.

1923 : The Native Culture in the Marquesas. *B. P. Bishop Museum Bull.* 9. Honolulu.

HIROA R.

1938 : Ethnology of Mangareva. *B. P. Bishop Museum Bull.* 157. Honolulu.

LANG W.

1955 : Der Hund als Haustier der Polynesier. *Festschrift H. PLISCHKE „Von fremden Völkern und Kulturen“*. Düsseldorf.

MÉTRAUX A.

1940 : Ethnology of Easter Island. *B. P. Bishop Museum, Bull.* 160. Honolulu.

ROUTLEDGE C. S.

1920 : The Mystery of Easter Island. London.

STIMSON F.

1933 : Tuamotuan Religion. B. P. Bishop Museum Bull. 103. Honolulu.

STIMSON F. (ED. MARSHALL D.).

1957 : Songs and Tales of the Sea Kings. Salem.

TREGEAR E.

1891 : The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington.

VIVES SOLAR J. I.

1920 : Rapa Nui : Cuentos Pascuenses. Santiago de Chile.

WILHELM O. y HULOT A.

1957 : Pesca y Peces de la Isla de Pascua. Boletín de la Sociedad de Biología 32,
pp. 139-152.

WILLIAMSON R.

1933 : Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Cambridge.

Einige Notizen über die Tangale von Biliri

VON RICHARD MOHR

Im östlichen Teil von Nord-Nigeria, etwas südlich des 10. Breitengrades und etwas östlich des 11. Längengrades liegt nördlich des Benue das Dorf Biliri. Die hier wohnenden Tangale sind wissenschaftlich nur wenig bekannt, deshalb dürften die folgenden Notizen vielleicht von einigem Wert sein. Ich konnte sie im Jahre 1957 während einer Woche mit Hilfe von guten Gewährsmännern und auf Grund eigener Beobachtungen sammeln.

Nach ihrer Tradition stammen die Tangale von Biliri aus Bornu. Die letzte Station auf ihrer Wanderung war Wadja. Durch eine Zwangsmaßnahme wurden die auf den Hügeln wohnenden Leute in das Flachland nördlich der Mouri Mountains zusammengezogen und in Biliri angesiedelt. Das erfolgte nach Angabe der Männer, mit denen ich darüber sprach, etwa vor 40-45 Jahren. Jedenfalls leben heute noch alte Tangale, die damals mitbetroffen waren und sich bis jetzt in die neuen Verhältnisse nicht einleben konnten.

Ganz offensichtlich hat die Umsiedlung aus den Hügeln die Anlage der Wohnungen verändert. In Verbindung damit ist es offenbar auch zu einer stärkeren Verselbständigung der Kleinfamilie (*lamamu*) gekommen. Dieser Prozeß, der wohl überall in Westafrika festzustellen ist, hängt aber auch mit dem Eindringen des Individualismus zusammen, der durch die Berührung mit der europäischen Zivilisation immer mehr um sich greift, namentlich unter der Jugend. Hier wirkt sich vor allen Dingen die gedankenlose Übertragung europäischer Ansichten von sozialem Zusammenleben und Wirtschaften auf diese Völker aus, die bisher von diesen Dingen meist die entgegengesetzten Vorstellungen hatten.

1. Wirtschaft

Wohnung. — Heutzutage bewohnt jede *lamamu* offenbar ein eigenes Haus, das man vielleicht passender als „Gehöft“ bezeichnen würde; stellt doch jeder Raum eine eigene, runde oder auch rechteckige, Lehmhütte dar. Die einzelnen Hütten ordnen sich um einen Hof, der nach außen mit einer Lehm-mauer oder einer Mattenwand abgeschlossen ist. Die rechteckige Hüttenform habe ich in der alten Siedlung nicht festgestellt.

Bei monogamer Ehe bewohnen Mann und Frau anscheinend gemeinschaftlich eine Hütte. Das ist aber nur dort der Fall, wo wir eine rein bilaterale Sozialstruktur haben, die in Biliri eine Folge der Umsiedlung sein dürfte. Das Bett ist eine Bambuspritsche. Davor befindet sich die Feuerstelle. Eine zweite Hütte dient zum Aufbewahren verschiedener Gegenstände. Dort stehen die Töpfe, die von den Frauen hergestellt werden. Sie sind in der Form verschieden, teilweise mit Henkeln versehen und mit schönen Ornamenten verziert. Auch die Schalen, die von den Männern aus Holz geschnitten werden, finden sich hier. Ferner der flache, etwa einen Meter lange Stein, auf dem die Frauen mit einem anderen rundlichen Stein das Getreide mahlen. Solche Mahlsteine stehen auch im Freien auf dem Hof. Aus dem Getreide wird eine Art Fladenbrot hergestellt.

Bei der Arbeit sitzen die Männer auf dem Boden, die Frauen auf niedrigen, runden Holzstühlen, wie sie auch sonst in Westafrika vorkommen. Ich sah sie z. B. bei den Kassena-Nankanna von Nord-Ghana.

Eine weitere Hütte im Gehöft dient als Stall für die Ziegen. Auch Ställe für Schweine sind vorhanden. Vor ihrem Eingang befindet sich ein kleiner, von einer Mauer umgebener Laufräum für die Tiere. Als Schlag für die Tauben dient ein auf Pfosten aufliegendes Strohdach im Hofe. Davor steht ein Gabelpfahl, in dessen Gabel sich ein Topf mit Wasser für die Tauben befindet. Im Hofe ist auch ein viereckiges Schattendach, unter dem man sich gegen die Sonne schützen kann. Der hartgeschlagene Lehmestrich, wie ich ihn in Hütten und Höfen bei den Dagomba, Konkomba, Kassena-Nankanna, Bassari, Nau-deba und Kabre gesehen habe, findet sich in Biliri nicht.

Das Gehöft besitzt auch einen heiligen Raum, eine religiöse Hütte, wie ich sie auch in den Gehöften der Kassena-Nankanna, Mossi und Bobo und besonders bei den Angas und Schalla des nordnigerischen Plateaus gesehen habe. In eine dieser Hütten konnte ich hineinschauen. Von der Decke hingen ein paar Töpfe herab, ferner ein kleines Schwert, zwei Zeremonialhacken und ein paar kleine Tierfelle.

Außerhalb des Gehöftes stehen die Fruchtspeicher. Ihr Grundriß ist rund. Es gibt zwei Arten solcher Speicher. Hohe, länglich-konische, die auf einem Kreis von groben Steinen stehen. Sie sind unten mit ringsherumlaufenden schmalen, stufenförmig übereinander befestigten Strohbahnen bekleidet, im oberen Teil mit Flechtwerk. Eine abnehmbare, geflochtene Strohkappe dient als Verschuß. Diese Speicher sind für Getreide bestimmt. Die andere Art ist breiter, mehr in der Form der Hütten gehalten und steht auf Pfählen. Sie dienen zur Aufbewahrung von Bohnen, Erdnüssen usw.

Kleidung. Die ursprüngliche Tracht der Männer, die man nur noch gelegentlich bei einem Alten sehen kann, ist ein hinten an der Hüftschnur bis etwa zur Kniekehle herabhängender Lederschurz. Der Geschlechtsteil bleibt unbedeckt. Bei alten Frauen sieht man noch häufiger die ursprüngliche Tracht; an der Hüftschnur je ein Blätterbüschel vorn und hinten; es ist die typische Frauentracht eines Teiles der altsudanischen Völker. Die alte Tracht

der Mädchen ist nicht mehr festzustellen, da sie alle, wie auch die jüngeren Frauen, Umschlagtücher europäischer Produktion tragen, die unter den Achseln gebunden werden und bis zu den Waden reichen. Offenbar handelt es sich um eine Einflußnahme der Mission. Bei der Feldarbeit lassen die meisten Frauen das Tuch bis zum Gürtel herunter. Turbanartig getragene Kopftücher, die man bei vielen Frauen, gelegentlich auch bei einem Manne sehen kann, sind zweifellos auch nicht ursprünglich. Frauen, welche die Blätterbüschel tragen, haben kein Tuch auf dem glattgeschorenen Kopf.

Kleine Kinder gehen nackt, und zwar beide Geschlechter, was nicht überall in Westafrika der Fall ist. Auffällig ist, daß die Klein-Kinder in Biliri auf der Hüfte reitend getragen werden, wie es auch bei den erwähnten Kassena-Nankanna der Fall ist. Nur Kinder tragen gelegentlich ihre kleineren Geschwister auf dem Rücken.

Bei den Männern hat, im Gegensatz zu den Frauen, heutzutage mohamedanische Kleidung stärker Eingang gefunden. Bei der Feldarbeit tragen sie aber den so weit verbreiteten schmalen Dreieckschurz aus Stoff, der zwischen den Beinen durchgezogen wird. Er ist überall auf den Märkten zu kaufen.

Schmuck und Amulette sieht man wenig, meist nur eine Perlenkette um den Hals oder ein Schmuckstück in den durchbohrten Ohrläppchen bei Mädchen und Frauen. Durch den Einfluß der protestantischen Mission, die schon ein paar Jahrzehnte in Biliri wirkt, sind wohl auch in diesen Dingen Veränderungen vor sich gegangen.

Gebrauchsgegenstände. — Bei der Feldarbeit wird eine Hacke verwendet, die einen kurzen, geraden Stil hat, der am oberen Ende verdickt ist. In dieses Ende ist der Dorn eines kleinen, ovaloiden Eisenblattes gesteckt und an der anderen Seite umgeschlagen. Das Blatt ist Arbeit der einheimischen Schmiede, die auch andere Gegenstände, wie z. B. die von Männern und Knaben beim Tanz am Fußgelenk getragenen Eisenrasseln verfertigen. Die Eisenhacken wurden früher, neben den Kaurimuscheln, als Geld verwendet. Noch heute gelten sie als Brautgeld.

Die aus einem Holzblock gehauenen Mörser zum Zerstampfen des Getreides haben Henkel; die Stößel tragen eine kleine Kerbverzierung an beiden Enden.

Als Waffen führen die Tangale Bogen und Pfeil sowie den Speer. Die Speere haben etwa 15 cm lange, mit zahlreichen Widerhaken versehene Eisenspitzen. Zum Kampf mit dem Speer wurde auch ein Schild aus Haut gebraucht. Er ist rund und hat in der Mitte einen Buckel, der ebenfalls rund ist und in dem sich an der Rückseite der Handgriff befindet. Einen ähnlichen Schild sah ich auf dem Plateau von Nigeria bei den Angas, die ebenfalls aus Bornu stammen.

Pfeil- und Speerspitzen werden vergiftet. Das Gift dazu wird aus einer Baumfrucht hergestellt. Das ist in jeder sozialen Gruppe Sache eines bestimmten Mannes, der sich während der Herstellung des Giftes jeglichen Geschlechtsverkehrs enthalten muß.

2. Gesellschaft

Soziale Gliederung. — Die grundlegende soziale Gruppe ist das, was die Biliri *schidamúdok* nennen. Es handelt sich um eine unilateral-paternale Gruppe. Obwohl sich heute, wie erwähnt, die Kleinfamilie siedlungsmäßig mehr selbständig macht, ist es doch immer noch so, daß die Familien eines *schidamúdok* relativ nahe beieinander wohnen. In den alten Hügelsiedlungen war dieses Zusammensiedeln aber weit enger.

Die Ehe ist patrilokal. Es kann jedoch nicht gesagt werden, daß die Frau durch die Heirat ganz in die soziale Gruppe ihres Mannes übergeht. Das würde einer bilateralen Ordnung entsprechen. Das bestehende Levirat zeigt wohl an, daß eine solche Tendenz wirksam ist. Meist heiratet eine Witwe den Bruder ihres verstorbenen Mannes. Ist das nicht gut möglich, dann kehrt sie allerdings in ihre Ursprungsgruppe zurück, wie es für eine unilaterale Sozialordnung kennzeichnend ist. Die Einwirkung einer solchen Ordnung zeigt sich in Biliri auch darin, daß eine verheiratete Frau nach ihrem Tode bei ihrer Ursprungsgruppe begraben wird. Die Deszendenz ist patrilineal, die Kinder gehören sozial zum *schidamúdok* ihres Vaters.

Über dem *schidamúdok* findet sich noch eine größere soziale Gruppe. In den alten Siedlungen bewohnte eine solche einen ganzen Hügel für sich allein. Eine derartige Lokalgruppe kann man wohl als Klan bezeichnen. An ihrer Spitze steht ein Häuptling, neben dem ein Priester fungiert. Der Wohnsitz dieser Gruppe, das Dorf, besteht aus ein paar Quartieren. Jedes Quartier ist von einem *schidamúdok* bewohnt. In der alten Siedlung, die ich besichtigte, waren es vier Quartiere. Ob diese Vierteilung des Dorfes in Biliri die Regel war, weiß ich nicht, jedenfalls wäre es nicht ungewöhnlich für Westafrika.

Es findet sich Gruppentotemismus. So erfuhr ich, daß eine Gruppe die Boa und das Stachelschwein nicht töten darf. Eine tote Boa, welche Leute von dieser Gruppe finden, wird von ihnen zeremoniell begraben. Nach dem Mythos legte sich einst eine junge Boa zu einem schlafenden Kind dieser Gruppe und beschützte es.

Königtum. — Über ihre soziale Organisation hinaus haben die Tangale in Biliri einen König. Er lebt abseits von den Siedlungen in einem eigenen, im islamitischen Stil aus Lehm erbauten Palast und trägt den Bornutitel *mai*. Die Tangale glauben, daß im *mai* ein göttliches Wesen manifest wird. Die Idee des Sündenbockes ist mit dem König verbunden; der *mai* wird verantwortlich gemacht für Mißernten und anderes öffentliches Mißgeschick. Alle sieben Jahre wurde oder wird er rituell getötet.

Die Farbe seiner Kleidung ist weiß, im Unterschied etwa zum König der Ewe, der rote Kleidung trägt. Der *mai* zeichnet sich äußerlich von den ihn umgebenden Beamten durch einen höheren Turban und durch einen Mantel aus, der ihm von den Schultern bis zu den Füßen reicht. Im Schnitt gleicht er dem liturgischen Chormantel und ist auch wie dieser vorne mit fein gestickten Ornamentstreifen versehen. Der Schleier des Turbans wird nicht vor dem

unteren Teil des Gesichtes getragen, wie bei den Vornehmen der Hausa und Fulani, sondern vor der Brust wie ein Schal übereinander gelegt.

In der Hand trägt der *mai* als Szepter einen kurzen, oben mit Haaren versehenen Stab. Er reitet ein reich geziertes, weißes Pferd. Zu seinen Insignien gehören noch drei Trommeln. Diese sind aus Holz, rund, nach unten etwas verjüngt, über beiden Enden mit Fell bespannt. Sie werden von zwei Männern mit kurzen, geraden Stöcken geschlagen, nicht mit den angewinkelten Stöcken, die man sonst in Westafrika sieht. Zwei von den Trommeln sind größer, sie gelten als der Mann und die Frau, die dritte ist bedeutend kleiner und gilt als das Kind.

Der *mai* hat eine Beziehung zum Löwen. Wurde ein Löwe getötet (heute gibt es bei Biliri keine Löwen mehr), dann war das, wie wenn ein Mensch getötet worden wäre, so sagte man mir. Vor dem Palast des Königs wurde nach diesem Ereignis ein Tanz veranstaltet, und der *mai* erhielt das Fell des Tieres, um darauf zu sitzen.

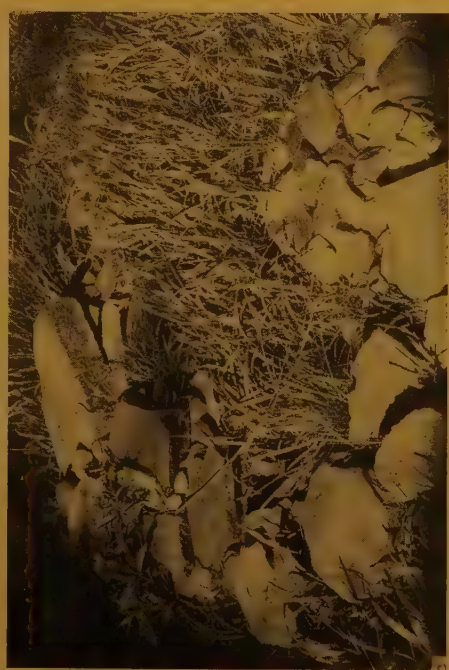
Zum Photographieren nahm der König auf einem *angareb* Platz, während seine vier Hauptbeamten, je zwei auf beiden Seiten, auf Teppichen hockten. Die anderen Beamten standen hinter ihm. Es wurden auch zwei mit Kissen belegte Sessel hingestellt, die wohl Thronessel des *mai* sind. Zu den Hofbeamten gehört der Sprecher des *mai*, der einen etwa 1.70 m langen Stab trug, ferner ein Trommler mit einer sanduhrförmigen Trommel, die mit der Hand geschlagen wird. Als der König zu Pferde saß, standen die Beamten.

Die Königsliste, die ich erhielt, umfaßt neun Namen. Das ist die Anzahl der Könige, welche die Biliri seit ihrem Auszuge aus Bornu hatten. Es sind die folgenden: 1. *mai* Somboro, 2. *mai* Runni, 3. *mai* Ansonnau, 4. *mai* Akwi, 5. *mai* Duia, 6. *mai* Sheru, 7. *mai* Bilam, 8. *mai* Wana, 9. *mai* Yamba.

Wenn wirklich jeder *mai* nur sieben Jahre regiert hat, läge die Auswanderung der Biliri aus Bornu noch keine hundert Jahre zurück. *Mai* Yamba, mit dem ich zusammentraf, war seit dem 20. Juni 1951 König. Er war 1957 ein Mann von schätzungsweise dreißig Jahren, mit einem durchaus negerischen Gesicht. Er machte in keiner Weise den Eindruck eines Despoten, eher erschien er mir bescheiden, dabei ernst, reserviert, vielleicht etwas bedrückt. Merkwürdig ist, daß er den Namen trägt, den die Biliri heute für Gott gebrauchen.

Das Königtum der Tangale dürfte ohne Verbindung mit der sozialen Ordnung des Stammes sein. Es ist in ihm eine religiöse Idee verkörpert. Wir haben es mit einem Gottkönigtum zu tun, das Beziehungen zu den Djukun aufweist, die ja in diesem Teile Westafrikas lange Zeit hindurch einen starken Einfluß ausgeübt haben.

Lebenslauf. — Die Ehe der Tangale ist polygyn: prinzipiell ist die Anzahl der Frauen, die ein Mann heiraten kann, unbeschränkt. Sexuelle Beziehungen zwischen Unverheirateten sind erlaubt, doch darf es nicht zu einer Schwangerschaft kommen. Erfolgt eine solche doch, dann liegt ein Vergehen im religiösen Sinne vor; es muß dafür ein Opfer dargebracht werden und zwar an den Opferplätzen der alten Siedlung in den Hügeln. Daraus geht hervor, daß zwar erotische Beziehungen vor der Ehe erlaubt, eigentlicher Geschlechts-



a) Haus, b) Speicher, c) Opferkreis, d) Heilige Hütte in der alten Siedlung, e) Heiliger Speicher in der alten Siedlung.

verkehr aber verboten ist, eine Praxis, die in Westafrika nicht ungewöhnlich ist. Ehebruch ist verboten, und zwar für Mann und Frau.

Die Brautgabe, die ein junger Mann für seine Frau zu entrichten hat, besteht aus 150 Eisenhacken und einem Hund. Außerdem muß der Bräutigam vor der Heirat bei den Eltern seiner Braut arbeiten. Diese Dienstehe ist vielleicht allgemein bei den Altpflanzern Westafrikas.

Mit dem Hund hat es eine eigene Bewandnis. Er wird nämlich bei der Hochzeit getötet und von den Angehörigen beider in Betracht kommenden Familien gegessen. Der Hund spielt bei den Tangale in Biliri noch eine weitere Rolle. Ist nämlich jemand schwer krank, dann verordnet der Wahrsager manchmal das Opfer eines Hundes für den Kranken. Beide Praktiken fand ich vollkommen übereinstimmend in Nord-Ghana bei den Kassena-Nankanna. Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, daß in beiden Fällen der Hund als Stellvertreter für den Menschen, den Bräutigam bzw. den Kranken, geopfert wird.

Bemerkenswert ist in Westafrika das sehr unterschiedliche Verhalten bei der Geburt von Zwillingen. Die Leute von Biliri sind der Ansicht, daß eines der Kinder von einem Geist gezeugt sei. Für jedes wird bei der Hütte der Mutter ein Topf hingestellt. Darüber vollzieht die Mutter, wenn sie zur Feldarbeit geht, eine Opferzeremonie. Die Kinder werden nicht, wie bei anderen westafrikanischen Stämmen, getötet. Sie müssen immer gleich behandelt werden.

Das Begräbnis erfolgt bei den Tangale in einem Nischengrab, der wohl häufigsten Grabform in Westafrika. Es wird ein tiefer, runder Schacht senkrecht in die Erde gegraben und an dessen Grunde seitlich eine Nische oder Kammer angebracht. In diese wird die Leiche gebettet. Ein Mann wird auf der Seite niedergelegt und zwar mit dem Gesicht nach Süden. Eine Frau wird in die Nische gesetzt mit dem Gesicht nach Osten. Auch ein verstorbener Häuptling wird in die Nische gesetzt und zwar auf eine Matte, eingehüllt in ein schwarzes Tuch. Bei angesehenen Männern achtet man besonders sorgfältig darauf, daß beim Anfüllen des Grabschachtes keine Erde in die Nische gelangt. Solche Männer hatten in der alten Siedlung einen eigenen gemeinsamen Friedhof, wo die Gräber nahe beieinander lagen. Auf den Männergräbern ist eine kreisförmige Steinsetzung von niedrigen Steinen, einer Frau wird nur ein Stein auf das Grab gesetzt. Opfer werden auf den Gräbern nicht dargebracht. So sind die Gräber auch nicht gepflegt, sondern mit Gras überwachsen.

Kopfjagd und Kannibalismus. — Die Tangale sind von Haus aus Kopfjäger. Der erfolgreiche Kämpfer war sehr geehrt: ihm wurde auf einer Seite das Haupthaar rasiert, sein Kopf wurde rot, die Brust weiß gefärbt, und seinen Speer schmückte er mit Blättern. Bei den Angas stülpt sich der erfolgreiche Kopfjäger eine feuerrote Maske über das Haupt, von deren unterem Rand weiße Baumwollflocken auf die Brust herabhängen. Der getötete Feind wurde bei den Tangale von Männern und Frauen verzehrt, sogar den Kindern gab man eine Suppe davon, damit sie stark wurden. Im Gegensatz dazu aßen bei den Angas nur die Mitglieder eines geheimen Männerbundes, unter Geheim-

haltung vor den Frauen, das Fleisch des Getöteten. Die erbeuteten Schädel wurden in Biliri begraben, und zwar in der alten Siedlung zwischen den Häusern. Dort stehen noch heute eine ganze Anzahl unbehauener Steine beieinander, etwa 25 cm aus der Erde ragend; jeder bezeichnet den Platz, an dem ein Schädel begraben liegt. Es ist offenbar wichtig, daß die erbeuteten Schädel als Kraftspender im Dorfe bleiben. Die Schalla des Plateaus deponieren sie in einer Felsspalte zwischen den Häusern, während die Schädel der Verwandten in derselben Weise außerhalb der Siedlung beigesetzt werden. Auch die Angas behalten die erbeuteten Schädel in der Siedlung in einer heiligen Hütte.

Mit gefangengenommenen Feinden gingen die Tangale sehr grausam um. Das ist wohl typisch für bestimmte Kulturen megalithisch-kopfjägerischer Prägung. Man hieb den Gefangenen bei lebendigem Leibe einzeln die Glieder ab. Dasselbe erfuhr ich über die Kabre von Nordtogo, und bei ihren Nachbarn, den Naudeba, dürfte es auch so sein.

3. Religion

Bei den Tangale von Biliri ist die Vorstellung von einem Hochgott vorhanden. Der alte Gottesname ist *Nani*. Er ist der Donnerer und straft mit dem Blitz den Übeltäter. Wird darum jemand vom Blitz erschlagen, dann ist man ohne weiteres überzeugt, daß er Böses getan hatte.

Der gleiche Gottesname findet sich in der Form *Nān* bei den Angas, als *Nān* bei den Langkang, einem südlichen Zweig der Angas, und bei den Gomai oder Ankwe, als *Nauni* bei den Dagomba von Nord-Ghana, als *Nanablu* bei den Nkunya, einem Splitterstamm unter den Ewe von Togo. Das weist wieder auf die Schöpfergöttin *Nana buluku* in Dahomey.

Der jetzige Name für Gott ist in Biliri, wie bereits erwähnt, *Yamba*. Er hängt wohl mit dem westafrikanischen Gottesnamen *Nyamby* zusammen. Möglicherweise ist er durch die Mission verbreitet worden. Es ist aber auch darauf hinzuweisen, daß der Regenbogen *yam-yam* heißt. Ob das einen Zusammenhang mit *Yamba* hat, kann ich nicht beurteilen. Die Tangale glauben, daß der Regenbogen, der den Regen aus den Wolken nimmt, von einem Geiste verursacht wird, der in Bäumen und Ameisenbauten wohnt und dessen Namen man nicht kennt.

Yamba bringt man Opfer dar. Das geschieht über einem Topfe, den man *ndundi* nennt. Das Opfer besteht in einem Hahn, dem man über dem *ndundi* den Kopf abschneidet. Der Topf als Altar ist eine in Westafrika weit verbreitete Erscheinung. Besonders oft sah ich solche zu Opfern verwendete Töpfe bei den Mossi, den Kassena-Nankanna und den Bobo. Sie stehen dort, wie auch bei den Tangale, vor der Hütte, aber auch auf bzw. in einem Schrein. Sie sind mit einer meist übelriechenden Flüssigkeit gefüllt, die als Medizin zum Waschen und Einnehmen verwendet wird. Auch Hirsewasser wird über dem Deckel dieser Töpfe geopfert.

Den Vorfahren bringen die Tangale keine Opfer dar. Die Ahnen unterstützen aber die Opfer ihrer Nachkommen bei *Yamba*.

Das wichtigste religiöse Ritual spielt sich noch immer in der alten Hügelsiedlung ab. Hier finden auch die Beratungen der alten Männer in einem Steinkreise statt. Überhaupt zeigt die alte Siedlung eine Anzahl „megalithischer“ Dinge, die in der neuen nicht mehr zu sehen sind. Das sind besonders die alten Opferplätze. Diese befinden sich oberhalb der eigentlichen Siedlung, unmittelbar unter dem gewaltigen Felsmassiv, das steil ansteigend den Hügel krönt.

Man steigt zu ihnen zwischen den auf Steinterrassen gebauten Hütten und Vorratsspeichern empor, von denen noch ein Teil der Lehmmauern steht. Zwei Hütten werden als Ritualhütten noch instandgehalten. Die eine hat die Form eines Vorratsspeichers und kann als heiliger Speicher bezeichnet werden, wie ihn auch die Angas und Schalla haben; die andere gleicht einer kleinen Wohnhütte. Da hinein gehe jemand, so wurde mir gesagt, der besondere Kraft gewinnen wolle. Komme er wieder heraus, so gelte er als starker Mann.

Die Felder der alten Siedlung befanden sich ganz oben auf dem Felsplateau. Unmittelbar an dessen Fuß liegen die alten Opferplätze, an denen noch immer das Hauptfest des Jahres, das *tangra*, gefeiert wird.

Die einzelnen Plätze bestehen aus einer kreisförmigen Mauer aus aufgeschichteten rohen Steinen, die zur Mitte des Kreises hin konisch zuläuft. Der Steinkreis hat einen oberen Durchmesser von etwa 3-4 m. Im tiefer liegenden Zentrum am Grunde des Kreises ist die eigentliche Opferstelle. An ihr befindet sich ein flacher Stein als Sitz für den amtierenden Priester.

Diese Art von Opferplätzen ist typisch für den religiösen Komplex, der mit „Megalithen“ verbunden ist. Ich sah sie in Westafrika bei den Angas und Schalla des Plateaus von Nigeria, ferner in Nordtogo bei den Kabre und Naudeba, aber auch in Nordafrika auf dem Lalla Khadidja, dem höchsten, 2300 m hohen Gipfel des Djurdjura in Algerien, wo die Berber der Umgebung noch heute ihre Opferfeste feiern.

In Biliri haben wir es mit einem Hauptkreis zu tun, zu dem drei kleinere Kreise gehören. Jeder Kreis ist bestimmt für einen *schidamúdok*, der Hauptkreis anscheinend für den im Klan tonangebenden *schidamúdok*. Jeder Mann hat nach empfangener *eku*-Weihe seinen Steinsitz im Kreis seiner sozialen Gruppe.

Im Hauptkreis lagen einige Töpfe, ferner eine Schöpfschale aus gebranntem Ton. Ein Topf ist größer als die anderen und steht im Zentrum des Hauptkreises, während die anderen Töpfe zu den kleineren Kreisen gehören. Diese Töpfe haben unter dem oberen Rand das in Afrika so verbreitete Dreieckornament, das sich besonders (oder vielleicht ausschließlich) an Dingen findet, die zum Kult eine Beziehung haben. Es sind weiter im Hauptkreis noch Brandspuren zu sehen gewesen, ferner Knochen und Federn von geopfertem Tieren.

Im Zentrum des Hauptkreises und zwar unter dem großen Topfe ist in der Erde das eigentliche Kultmysterium der Kultgruppe begraben. Nur wer durch die *eku*-Weihe gegangen ist, darf es sehen; nach der Weihe wird es ihm zum ersten Male gezeigt. Es ist ein Gegenstand aus Eisen, wahrscheinlich eine Kette.

An diesen Steinkreisen wird, wie gesagt, das Hauptopferfest der Tangale, das *tangra* gefeiert. Ob die Wurzel *tang* in *tangra* und *Tangale* etwa mit einem Urahn zu tun hat, entsprechend dem *wong* der Angas, weiß ich nicht.

Jedenfalls kennen die Tangale ein Urpaar. Der Mann heißt *Termen*, die Frau *Orowum termen*. Die physische Abstammung von einem Urpaar schließt nicht aus, daß sich die Kultgruppe auf einen mythischen Urahn zurückführt. So haben auch die Kabre in Togo neben dem Urpaar *Tukunasso* „Mann, der Asso (Gott) berührt hat“ und der *Halo baham* „goldene Frau“ den mythischen Ahn *Alindjaww*. Neben der Vorstellung von einer physischen Abstammung in der Familie besteht die einer mythischen Abstammung im Klan.

Wie das *moswong* der Angas wird auch das *tangra* der Tangale von Biliri zu Beginn der Regenzeit im März oder April vor der Aussaat gefeiert. Am eigentlichen Opfer nehmen nur die Männer teil, die alle dazu verpflichtet sind. Alle aber (auch die Frauen) bekommen etwas vom Opfermahl zu essen. Einige Tage vor dem Feste bereiten die Frauen Fladen und Bier aus *okra*, einem Getreide, das nicht angebaut, sondern eingesammelt wird. (Auch gesammelte Pflanzen werden von den Tangale als Gemüse verwendet.) Von Fladen und Bier behalten die Frauen etwas zurück, was sie selbst essen, aber erst nach der Darbringung des Opfers. Den Knaben, die noch nicht *eku* sind, am *tangra* also nicht teilnehmen dürfen, bringen die Männer nach dem Opfermahl etwas von der Opfermaterie auf die Viehweide. Ins heutige Dorf, das unter kolonialem Druck entstand und darum ohne sakrale Funktion ist, gelangt nichts davon.

Die Desakralisierung der Siedlung in Verbindung mit einer künstlichen Umsiedlung ist kein Ausnahmefall. Ich fand sie auch bei den Angas von Amper, die aus ihrer alten Felsensiedlung in die einige Kilometer davon entfernt liegende Ebene umgesiedelt wurden, also ganz wie die Leute von Biliri. Auch sie ziehen zur Feier ihrer religiösen Riten in die alte Siedlung, während im neuen Dorfe nichts Religiöses mehr zu sehen ist. So kommt es zu einer Aufteilung des Lebens in eine sakrale und eine profane Sphäre, während ursprünglich sakrales und profanes Leben eine Einheit darstellten. Es ist zu erwarten, daß der religiöse Kontakt mit der alten Siedlung unter der heranwachsenden Jugend, die mit der materialistischen Lebensauffassung der Europäer durch die Schule bekannt gemacht wird, immer mehr nachläßt und so das Gemeinschaftsleben vollkommen säkularisiert wird.

Zur Feier des *tangra* begeben sich alle Männer von der jetzigen Siedlung aus in Prozession, einer hinter dem andern, zu den alten Opferplätzen. An der Spitze geht der Priester, der gewählt wurde, um das Opfer darzubringen. Er trägt bei seiner Funktion ein schwarzes Fell, wie auch der Priester bei den Kabre und Naudeba. Hinter ihm folgen die Kwaly-Männer. Möglicherweise sind das die priesterlichen Leiter der einzelnen *schidamúdok*.

Bevor das eigentliche Opfer beginnt, bitten alle Teilnehmer die Ahnen um Vergebung ihrer Sünden. Ob das auch hier, wie bei den Angas, in der Form eines gegenseitigen Bekenntnisses geschieht, kann ich nicht sagen. Diese Bitte an die Ahnen besagt nicht, daß das *tangra*-Opfer den Ahnen dargebracht wird. Das wurde sogar ausdrücklich verneint. Es wird dem Hochgott *Yamba* dargebracht, allerdings durch die Vermittlung der Ahnen.

Im Hauptsteinkreis brennt ein Feuer. Dieses muß in zeremonieller Weise aus einem Stein geschlagen werden (die profane Art der Feuererzeugung ist bei den Tangale das Feuerquirlen).

Etwas von den Fladen und je ein Topf Bier wird beiseite gestellt für diejenigen, die an jedem Platze gestorben sind, an dem man sich einst bei der Wanderung von Bornu nach Biliri aufgehalten hat. Ihrer gedenkt man in besonderer Weise. Dazu gedenkt der Priester, der für die ganze Kultgemeinde fungiert, aller Vorfahren und bittet um gute Ernte und Kindersegen.

Danach nimmt der Priester mit einer Tonschale etwas Fladen und Bier aus dem Topfe jedes *schidamúdok* und füllt alles in den großen Haupttopf, der im Hauptkreis über dem vergrabenen Kultmysterium steht. Was nun in jedem *schidamúdok* von Fladen und Bier noch übrig ist, das wird gemeinschaftlich gegessen und getrunken, und man bringt davon, wie erwähnt, den Knaben auf die Weide. Tänze finden beim *tangra* nicht statt, es ist also ein reines Opferfest.

Ein Hinweis auf kulturelle Beziehungen, die das *tangra* erklären könnten, mag vielleicht darin liegen, daß die Gomái von Shendam, am Südrand des nigerischen Plateaus, einen Priester haben, der den Titel *tangrab* trägt. Er ist verantwortlich für die Darbringung der *Kerom*-Opfer bei der Aussaat und Ernte, anscheinend auch für die Errichtung von *Kerom*-Schreinen und schließlich für die Installierung eines neuen Königs (*Kerom* „Schutzgeister“).

An das *tangra* schließt sich *eku*, die Weihe der Jungen von sieben bis acht Jahren an, wodurch diesen die Berechtigung verliehen wird, am *tangra* teilzunehmen und das Kultmysterium zu kennen. Den Jungen, die ebenfalls *eku* heißen, rasiert man bei dieser Weihe bestimmte Muster in das Kopfhaar, und ihr Körper wird rot gefärbt. Außerdem wird ihnen das Nasenseptum durchbohrt, damit sie darin beim Tanze eine Borste vom Stachelschwein tragen können. Auch die Stammes-Tatauierung wird den *eku* angebracht, drei kurze senkrechte Striche unter jedem Auge. Eine Beschneidung kennen die Tangale ursprünglich nicht.

Der Vater jedes *eku* muß für seinen Sohn einen roten Hahn bringen. Dieser wird geopfert, indem ihm über dem *ndundi*-Topf der Kopf abgeschnitten wird. Das ist offenbar der große Topf im Hauptsteinkreis.

Es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß der rote Hahn stellvertretend für den *eku* geopfert wird. Darauf weist die Rotfärbung des Jungen, ferner der Umstand, daß ihm der Priester Federn von seinem Hahn an den rechten Arm, das rechte Bein und um den Hals bindet. Auch die blutigen Operationen dürften auf eine symbolische Tötung hinweisen als Vorbedingung zur Gewinnung des neuen Lebens als Mitglied der Kultgruppe.

Nunmehr wird dem *eku* das Kultmysterium im großen Steinkreis gezeigt; von jetzt an darf er an den Opfern, namentlich am *tangra*, teilnehmen.

Das *eku* scheint sich von den Initiationen, wie man sie z. B. bei den Angas und Schalla des Plateaus findet, zu unterscheiden. Wesentlich ist wohl schon, daß mit dem *eku* nicht die Beschneidung verbunden ist. Eine solche kennen die Tangale von Biliri ursprünglich überhaupt nicht. Von einer Buschschule, wie man sie auf dem Plateau kennt, hörte ich in Biliri nichts. Das *eku* scheint mir aber auch in einem viel engeren Zusammenhang mit dem Kult zu stehen als die Initiationen der anderen Stämme. Man spricht deswegen

wohl besser von einer „Kultweihe“. Hinzu kommt, daß in das *eku* auch die Mädchen einbezogen sind. Sie bekommen bei dieser Gelegenheit beide Lippen und Ohrläppchen durchbohrt, dazu die Narbentatauierung. Das war früher eine wichtige Sitte, die heute ausstirbt. Bei alten Frauen sah ich noch die Narben auf Brust und Rücken, bei einer Frau auch lange und stark hervortretende Narben im Gesicht.

Die *eku*-Weihe wird mit einem Tanzfest beschlossen, das drei Tage dauert. Das ganze *tangra-eku* umfaßt also sieben Tage : das *tangra* (drei Tage), die *eku*-Weihe (einen Tag) und drei Tage Tanz. Während dieser sieben Tage ist Geschlechtsverkehr verboten.

Nach dem *eku* begeben sich die alten Männer zu einem bei den Opferplätzen befindlichen Steinkreis, wo sich jeder auf seinem Stein zur Beratung der öffentlichen Angelegenheiten niederläßt. Auch bei anderen Gelegenheiten finden sich die Alten hier zur Beratung zusammen.

Bleibt der Regen aus, dann werden in den Steinkreisen Opfer dargebracht. Der Kreis der sakralen Ökonomie schließt sich bei der Ernte. Von dieser werden zuerst Hirsefladen und -bier in den heiligen Speicher der alten Siedlung gebracht. Dann ißt der Hausvater als erster rituell einen Fladen. Nun erst dürfen alle von der neuen Ernte essen.

Auch Dinge, die in Westafrika mit dem Ausdruck „Fetisch“ bezeichnet werden, finden sich in der Religion der Leute von Biliri. Dazu gehören z. B. die Töpfe, deren Deckel mit Libationen von Hirsewasser besprengt sind, oder ein paar aufeinandergelegte Topfscherben bei einer Hütte. Vielleicht hat es mit diesen eine ähnliche Bewandnis wie bei den Kabre in Togo, wo man sie unmittelbar an der Mauer einer Hütte findet. Sie bedecken eine konische, kleine Erhöhung aus Lehm, die ein Altar für Verstorbene ist. In Biliri wird bei diesen Scherben das Pfeilgift bereitet. Weiter stehen nahe bei den Häusern Miniaturhütten aus Stroh auf einem kleinen Steinkreis. Vielfach ist ein Topf ohne Boden darüber gestülpt. Diese Hüttchen werden z. B. zur Darbringung eines Hundepfers errichtet, wenn der Wahrsager ein solches für einen Schwerkranken anordnet. Vielleicht sind es Schreine für die Seelen der Hunde, die ihr Leben lassen mußten, um das Leben der Kranken zu erhalten.

Neben Priestern und Wahrsager-Medizinmännern gibt es offenbar auch eigentliche Zauberer. Ein solcher arbeitete z. B. mit einem europäischen Magneten.

Der unter westafrikanischen Altvölkern verbreitete Glaube an eine Wiedergeburt nach dem Tode findet sich auch in Biliri. Sieht ein neugeborenes Kind einem Verstorbenen ähnlich, dann ist man überzeugt, daß dieser in dem Kinde wiedergekommen ist.

Analecta et Additamenta

Raffaele Pettazzoni (3.2.1883 - 19.12.1959). — La session du Congrès d'Histoire des Religions tenue à Tokyo en septembre 1959 fut la dernière à laquelle put se consacrer le professeur RAFFAELE PETTAZZONI. Ce fut pour lui le couronnement d'une carrière extrêmement remplie et d'une vie exceptionnellement laborieuse. On reste stupéfait lorsqu'on passe en revue l'activité qu'il a dépensée au cours d'un demi-siècle de labeur intense et infatigable dans le vaste domaine de l'Histoire des Religions.

Né à Persiceto le 3 février 1883, il présenta son doctorat ès-lettres à l'Université de Bologne en 1905. Dès 1909, il fut préposé à la charge d'Inspecteur au R. Museo Preistorico ed Etnografico de Rome. En 1913 il put se présenter à l'Université de Rome comme libero docente di Studio delle Religioni. De 1914 à 1922, il occupa la charge de professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Bologne, puis, à partir de 1923, il en fut le titulaire à l'Université de Rome. En 1927, il conquist le premio reale dei Lincei et fut élu le 20 avril 1933 comme membre de l'Accademia Reale d'Italia et de l'Accademia dei Lincei. En 1935, il fut invité pour un cycle de conférences à l'Université d'Uppsala. Malgré ses multiples charges de professeur, il sut toujours trouver encore du temps libre pour s'adonner à son occupation de prédilection : l'étude de l'Histoire des Religions.

Il fut le fondateur et resta le directeur de la collection de « Storia delle Religioni » (Bologna, 1920-40) ; des « Testi e Documenti per la Storia delle Religioni » (Bologna, 1927-1937) et de la « Collana mitologica » (Torino, à partir de 1948). Il présida à la direction de deux autres collections de publications sur l'Histoire des Religions : « Classici della Religione » (Firenze, à partir de 1952) et « Studies in the History of Religions » (Supplement to « Numen », Leiden, à partir de 1954).

Il dirigea personnellement la publication des « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » (d'abord à Rome, ensuite à Bologne, à partir de 1925). Enfin il fut le directeur du périodique « Numen », organe de l'« International Association for the History of Religions », dont il avait été élu Président dès la fondation en 1954.

La mort de cette personnalité de réputation mondiale, dont le nom a figuré si souvent dans cette revue, en raison des discussions qu'il avait avec le Père W. SCHMIDT, ne saurait passer inaperçue. Ces deux noms resteront accolés dans l'Histoire des Religions : tous deux ont consacré leur vie tout entière à essayer de retrouver l'origine et de retracer l'histoire de la conception de l'idée de Dieu chez tous les peuples et à travers toutes les civilisations.

Quand on se rappelle que le professeur PETTAZZONI avait consacré toute sa vie à cette étude, on ne s'étonne guère d'apprendre qu'au cours de sa longue agonie douloureuse, il ne fit que répéter, sans aucune interruption, cette unique parole : « Iddio, Iddio. »

Ses publications se rapportent presque toutes au domaine de l'Histoire des Religions, et elles fourniront, pendant de longues années encore, matière d'étude et sujet de controverse et de critique. Nous voudrions nous borner ici tout simplement à faire le point. Comment se présente en ce moment l'hypothèse de travail que nous a élaborée le professeur PETTAZZONI ?

Nous tâcherons de la présenter aussi nettement et aussi objectivement que possible. Par souci d'objectivité et d'impartialité, nous respecterons sa terminologie italienne.

Nous nous arrêterons d'abord à la double opposition qu'il a introduite dans ses études : l'opposition entre les deux divinités (Tableau I) et l'opposition entre les attributs divins (Tableau II) ; ensuite nous présenterons une esquisse de son ultime synthèse provisoire, telle que nous pouvons la déduire de ses divers travaux (Tableau III).

Tableau I : Opposition entre les divinités :

A. Divinità terrestri	}	carattere : Opacità.
sotteranee		
acquatiche		
B. Divinità celesti		carattere : Luminosità.

Tableau II : Opposition entre les attributs divins :

c'est-à-dire, opposition radicale entre les attributs, caractéristiques de divinités diverses :

<i>Attributi</i>	
1. Onnipotenza con eternità infinità	1. Onniveggenza Onniaudienza
2. Onniscienza magica Onniscienza oracolare	2. Onniscienza divina visiva
3. Creatività iniziale miti delle origini miti della creazione	3. Provvidenza Vigile Bontà
4. Oziosità Sovrana impassibilità Imperturbabilità Indifferenza Inaccessibile estraneità	4. Operosità continua Carattere dinamico
	5. Assoluta equità e moralità Giusta sanzione : Giudice severo Vindice implacabile

Tableau III : Ultime synthèse provisoire :

A. Credenze dei popoli primitivi	
<i>a Il Signore degli animali</i>	<i>b La Signora degli animali</i>
1° di tipo arcaicissimo (fase inferiore) regnante nella foresta e sulle creature Attributo : Onniscienza (del tipo magico-oracolare) <i>Civiltà della semplice cattura e raccolta</i>	<i>Civiltà della raccolta</i>
2° di tipo evoluto (fase superiore) assunto in cielo Attributo : Onniscienza divina visiva <i>Civiltà di cacciatori più progrediti</i>	
<i>a' Essere celeste maschile</i>	<i>b' Essere terrestre (eventualmente del mare) femminile</i>
<i>civiltà dei cacciatori totemisti patriarcali</i>	<i>civiltà agricola matriarcale</i>
Divinità celeste onniveggente in specie maschile	Divinità telluriche in specie femminile
« Eurafrikanische Jägerkultur » dall'Africa all'Europa	

- « Nordeurasische Jägerkultur »
dall'Europa all'Asia Arctica e Subarctica
« Amerikanische Jägerkultur »
dall'Asia all'America Settentrionale e
Meridionale

	Madre Universale Ava primordiale
a'' Essere Supremo celeste maschile della <i>civiltà pastorale</i> Divinità atmosferica onniveggente Padre Celeste (Uralo-Altaici e Siberiani Camitici ; Cuscitici)	b'' Essere Supremo terrestre femminile della <i>civiltà matriarcale</i> Divinità tellurica Gran Madre Terra con divinità maschile subordinata solare onniveggente-onnisciente
Binomio nelle <i>Culture Miste</i>	
Cielo-Terra	Terra-Cielo

B. Dio Supremo nelle religioni politeistiche

Invasione del *mondo politeistico* :

- 1° con religioni politeistiche dell'*Oriente Antico*
- 2° con religioni politeistiche del *mondo greco-romano*
- 3° con religione tradizionale degli *Arabi* politeisti
- 4° con politeismo della religione tradizionale dei *popoli iranici*

C. Dio Unico nelle religioni monoteistiche

Avvento di religione monoteistica, connesso con rivoluzione religiosa :

- id est : a) in ambiente religioso politeistico pre-esistente
b) connesso con una riforma religiosa
c) connesso con l'opera di un profeta riformatore
d) profeta, che si presenta come fondatore di una religione nuova i. e. :

Religioni monoteistiche :

- | | |
|---------------------|---|
| Fondatore : | Religione nuova : |
| 1. Mosè e Profeti : | Monoteismo d'Israele (<i>Jahvismo</i>) |
| 2. Gesù : | Monoteismo cristiano (<i>Cristianesimo</i>) |
| 3. Maometto : | Monoteismo dell'Islam (<i>Islamismo</i>) |
| 4. Zarathustra : | Dio Unico <i>Ahura Mazda</i> (che risale molto probabilmente ad una antica divinità iranica del cielo con struttura dualistica i. e. due principii opposti : <i>Ahura Mazda</i> e <i>Ahriman</i>) (<i>Zoroastrismo</i>) ¹ . |

Ultime précision de ses hypothèses de travail

A cet « In Memoriam » nous pouvons encore adjoindre une ultime précision. Elle nous est rendue possible grâce au dernier article du professeur PETTAZZONI, « The Supreme Being : Phenomenological Structure and Historical Development » ². Celui-ci ne fut publié qu'après sa mort et nous restera dès lors comme son testament. Il y résume comme suit l'aboutissement de toute sa vie de recherches : « I am still of the opinion that it (i. e. the notion of Supreme Being) is not mainly the product of logico-causal thought, as SCHMIDT held, but rather that this notion is the product of mythical thought. I am still opposed to the theory that the notion of the Supreme Being arises out of man's supposed

¹ Nous consacrerons sous peu une étude critique à cette ultime synthèse de R. PETTAZZONI.

² In : M. ELIADE et J. M. KITAGAWA (éditeurs), The History of Religions. Essays in Methodology. Chicago 1959, pp. 59-66.

intellectualistic need of becoming aware of the origin and wherefore of things... The notion of a Supreme Being springs from man's *existential needs* (p. 60). »

Il aboutit dès lors à une triple formulation, suivant l'expression historique de leur notion d'Être Suprême dans les « *credenze dei popoli primitivi* », qu'il oppose d'une part au « *Dio supremo* » du polythéisme, d'autre part au « *Dio Unico* » des religions monothéistes. Cette triple notion chez les « *popoli primitivi* » (The Lord of the animals, The Mother Earth, the Heavenly Father) correspond respectivement à leur occupation matérielle existentielle de base, suivant qu'il s'agit de peuples chasseurs, d'agriculteurs ou de pasteurs.

« *Existential Anxiety* is the common root in the structure of the Supreme Being. But this structure is historically expressed in different forms : The Lord of the animals, the Mother Earth, the Heavenly Father. All the structures have profound relations with different cultural realities which have conditioned them and of which the various Supreme Beings are expressions » (p. 66).

Grâce à cette précision bien nuancée de son ultime hypothèse de travail, le professeur RAFFAELE PETTAZZONI aura épargné bien des discussions aux historiens des Religions. Il n'y aura plus guère d'hésitation sur l'aboutissement de ses nombreuses années de recherches personnelles ni sur la place à lui attribuer dans l'élaboration de la synthèse de l'Histoire des Religions. D'autres hypothèses de travail seront élaborées, mais son immense apport restera inoubliable.

V. VAN BULCK.

Adjudication of Disputes and Justice among the Kumarbhag Paharias. — The Paharia, a Dravidian-speaking tribe, inhabit the hilly regions, mainly of Santal Pargana, Bihar State. They are divided into three branches, namely (1) Sauria or Sanvaria Paharia ¹, (2) Mal Paharia, (3) Kumarbhag Paharia. According to the Census Report of 1941, the total population of this tribe is 108 722. Of the three branches, the Kumarbhag Paharia, the subject of this study, are numerically the smallest. Their population, again according to the Census Report of 1941, is 9572, of which 9301 reside in Santal Pargana, Bihar State, and only 271 are found in the district of Bhagalpur, Bihar State.

It is in the sub-division of Pakur in Santal Pargana, Bihar State, that the Kumarbhag Paharias are mainly concentrated ; their population here being 6431 ². Noonpara village, where I had a chance to study them in January 1957, forms a part of this very sub-division. It is situated about 2½ miles away from Parkola Bungalow ³, almost 2000 feet above sea level, up in a nearby hill, and is wholly populated by the Kumarbhag Paharias. As our Census of this village indicates, they number here 137. Shifting cultivation in the hills is the main economy of the people.

In Noonpara, as in other tribal villages, adjudication of disputes and justice forms the bulk of the duties of the *panchayat*, the "indigenous village council" ⁴. The council here consists of a *pardhan*, "headman", the *goret*, his assistant, and the male village elders, women having no place on it.

The office of the headman is hereditary. But the tribal community is wise enough to have a clause in its customary unwritten constitution for deposing an unpopular, inefficient, incapable or incompetent headman, though this power is seldom exercised by the people. In the history of this village, no headman has ever been deposed.

The chief function of a headman is to preside over the meetings of the village council ; but he has no right to give judgement in a given dispute out of his own will. This authority has only been vested in the council. For his help the headman chooses a *goret* whose duty it is to inform the people of the date and time of the council meeting, and on the appointed day to call them there.

There is no special council house. Its meetings are held either under the shade of a

¹ Sauria or Sanvaria Paharias are in no way connected with the Savara tribe of Orissa.

² According to the Census Report of 1941.

³ It is an administrative unit comprising about seven to ten villages. The number of villages varies from Bungalow to Bungalow.

⁴ The programme of the Government-sponsored village council (*panchayat*) has not yet touched the Paharia tribe.

tree or in the courtyard of the headman's house. While all the people take their seats on the ground, the dignity of the headman's position is maintained and is enhanced by the fact that he has a special seat, known as *matila*, to sit on. This low chair-like seat has a square-shaped wooden frame woven with ropes and is used only by the headman at the time of council sittings. It is forbidden for others either to have it or to use it. In Noonpara village we visited all the houses and in none of them could we find it.

Both the parties, the plaintiff and the defendant, are carefully heard by the council. Convinced that telling a lie, hiding a fact, or not confessing a fault are punishable by supernatural powers, the Paharias, as other tribals, reveal the truth and confess their fault before the council and therefore evidences or ordeals do not play an important part. During the general discussion, the council takes into consideration the consequences of the offender's action and not the motive behind it. The decision is generally arrived at unanimously and is officially declared by the headman.

Punishments vary from offence to offence. In a petty breach of a tribal norm like that of inflicting a small injury, the offender is punished with a small fine of Rs. 1/4/— . Abduction of a girl, elopement, adultery, theft, etc., are considered to be serious offences and in such cases heavy fines varying from Rs. 15/— to Rs. 25/— and in addition a goat or a hen are levied.

The punishments are not only aimed at making the offender realize his fault, but also compensate the loss of the party that has suffered at the offender's hands. This compensation is made out of the money realized in the shape of fines. To quote an actual case here : It was in September 1956 that JETHA SANTAL⁵ of Kumarbhag village⁶ was caught red-handed while he was stealing millet from the field of SITA PAHARIA of Noonpara village. The thief was tried by the Noonpara *panchayat* and was fined Rs. 25/— ; out of the amount realized SITA PAHARIA was compensated with Rs. 20/— . The council kept for itself only Rs. 5/— which were spent on a common feast.

Though the jurisdiction of a village council is confined to the village, yet, when an outsider is involved in the breach of a customary law, he is also tried by the council ; if he does not agree and obey the council verdict he is handed over to the police.

The severest punishment an offender can be given is that of ostracism. This is resorted to only in very grave offences and the village community here cannot think of a more serious offence than that of disobeying the decision of the village council. And that is why, in its opinion, ostracism is meant only for those who refuse to submit to the will of the *panchayat*. This punishment has never been given to anybody in the life-time of the present *pardhan*, SOBRU PAHARIA, who is now about 45 years of age. When he was asked about the cause of it, he replied in a grave mood, "This earth has not yet given birth to a person who can have the courage to stand up against the will of the people".

Obviously the tribal people of this village are on the whole truthful, honest, co-operative, peaceful and law-abiding. This is also quite evident from the fact that within the last five years, the *panchayat* met only once to try a Santal thief⁷. Moreover, the office-bearers of the council and the village elders are also honest, sincere and irreproachable. They have not yet become self-seeking. People always get justice at their hands. The *panchayat* still exercises a real influence upon the people.

India is passing through the period of reconstruction and development. Besides other facets of welfare programmes, emphasis is also being laid upon the emancipation of village India from the ruinous effects of litigation in the courts and also upon providing it with a system that can ensure justice. In this respect the *panchayat* of the small Noonpara village community of the Kumarbhag Paharias sets to a certain extent an example for emulation. The *panchayat* system, if it is properly motivated and mobilized for development programmes, undoubtedly will go a long way in achieving enduring results.

RAM RATAN.

⁵ The Santal are an aboriginal tribe inhabiting Santal Pargana, Bihar State.

⁶ The village is situated only about 2½ miles away from Noonpara village.

⁷ The case has already been described in connection with punishment and compensation.

Cambodge. — Les travaux d'ensemble sur le Cambodge sont rares, et l'on accueillerait avec plaisir un livre qui serait une bonne mise au point des récentes recherches et un tableau fidèle de l'évolution du pays durant ces dernières années. Ce n'est malheureusement pas le cas de « *Cambodia* » de DAVID J. STEINBERG ¹, et il convient d'en signaler ici les défauts pour mettre en garde le lecteur insuffisamment informé.

L'ouvrage est le cinquième d'une collection intitulée « *Survey of World Culture* » qui avait pour origine des manuels élaborés sur la demande du gouvernement des Etats-Unis. Il provient d'une monographie préparée, à l'Université de Chicago, par un groupe de huit collaborateurs à partir de la documentation de « *The Human Relations Area Files* » (HRAF). Les auteurs des manuels devaient omettre notes et références, et l'on a tâché d'y remédier en ajoutant, en fin de volume, une bibliographie des ouvrages « *that proved most vital to the writers and editor* ». Elle est surprenante. Les noms de LOUIS FINOT et GEORGE CÉDÈS, les principaux historiens du Cambodge, ne sont pas cités. Leurs articles parus dans le « *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* » forment une longue liste, mais une référence globale à cette publication, qui n'est pas une seule fois nommée, n'aurait pas allongé beaucoup la bibliographie, non plus que la mention des six volumes des « *Inscriptions du Cambodge* » éditées et traduites par CÉDÈS, ou des « *Etats Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* » du même auteur. On trouve dans « *Cambodia* » plusieurs allusions aux écrits chinois sur l'ancien Cambodge, mais le nom de PAUL PELLIER, qui les a fait connaître, n'apparaît pas. Le travail sans grande valeur de PAUL COLLARD est mentionné alors qu'ETIENNE AYMONIER et JEAN MOURA sont passés sous silence.

Les erreurs de toutes sortes contenues dans « *Cambodia* » semblent en grande partie dues aux méthodes de travail collectif employées, comme on le verra, je pense, dans la critique de passages intéressants particulièrement l'ethnologie.

Il est question, p. 2, du « *ruling group, that is, the king, the royal family, the nobility, and educated commoners ...* ». La famille royale est donc considérée comme distincte de cette noblesse à laquelle il est souvent fait allusion dans l'ouvrage. Or la noblesse n'existe pas au Cambodge. Déjà, au siècle dernier, comme le dit AYMONIER ², charges et privilèges étaient « ... essentiellement viagers, précaires, non transmissibles de père en fils ». Il n'y avait pas non plus de droits acquis de père en fils dans la famille royale, qui ne connaît pas de branche aînée où l'on se succède par ordre de primogéniture. Les honneurs dus aux descendants d'un roi *ayant régné* diminuent à chaque génération, sauf en cas de mariage entre deux personnes de même rang, les enfants ayant alors le rang de leurs parents. La quatrième génération (arrière-petits-enfants de roi) a encore droit au langage royal, les cinquième et sixième générations ont encore un titre honorifique, à la septième la lignée princière est considérée comme éteinte ³.

Parler des « *sovereigns of the Angkor Wat period* » (p. 7), c'est prendre un seul temple pour l'ensemble des monuments bâtis par les rois de la période angkoriennne. La même erreur a fait dire, p. 74, que « *Siva ... is well represented at Angkor Wat, sometimes seated on a throne in royal attire ...* ». Le personnage ainsi représenté, qui figure dans la galerie dite « *historique* », est Sūryavarman II, dont Añkor Vāt, monument *vichnouïte*, est le temple funéraire.

Ayant dit que la dynastie régnante prétend remonter à l'époque angkoriennne, ce dont les Cambodgiens sont fiers, le texte de la p. 7 ajoute que ceux-ci, néanmoins, « *reject any attempt to identify the Khmer with the people who built Angkor Wat, explaining them away in a legend about a people who built stone monuments, then disappeared* ».

¹ DAVID J. STEINBERG, *Cambodia. Its people, its society, its culture*. Published with the collaboration of CHESTER A. BAIN, LLOYD BURLINGHAM, RUSSEL G. DUFF, BERNARD B. FALL, RALPH GREENHOUSE, LUCY KRAMER, ROBERT S. McLELLAN, et révisé pour 1959 par HERBERT H. VREELAND. 351 pp. in 8°. With 5 pl. and 16 tables. New Haven 1959. HRAF Press.

² Le Cambodge. I. Le Royaume actuel. Paris 1900, p. 65.

³ Cf. PIERRE BITARD, Les Membres de la Famille Royale du Cambodge et leurs Titres d'après l'Ordonnance de S. M. Añ Duon. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 48. 1957, pp. 363-579.

On trouve p. 8 l'origine de cette affirmation, si contraire à la vérité, dans un passage de HENRI MOUHOT (le seul des écrivains sur le Cambodge qui soit nommément cité, avec TCHEOU TA-KOUAN) résumant les quatre genres de réponses données à ses questions ⁴ : celle qui est ici choisie ne correspond à aucune des légendes connues.

« Cambodia » continue en donnant, comme exemple du patrimoine légendaire qui a « reinforced the cohesiveness of the people », le thème de l'opposition des hommes de la montagne et des hommes du fleuve, « important in Cambodian thinking since the second Bronze Age » et correspondant à un dualisme social. L'origine de la civilisation indienne au Cambodge est liée à ce thème et les chroniqueurs « record the legend of the Hindu prince, Kaundinya (King of the Mountain), who married a female serpent, a Nāgi, and founded the 'lunar' dynasty ... A variation of the story recounts that Funan ... was governed by a woman ... (etc.) ». Tout le passage est un mauvais condensé de quelques pages que j'ai écrites ⁵ à partir d'une longue citation de JEAN PRZYLUCKI ⁶ commençant ainsi : « ... il semble que, pendant le second âge du bronze, l'Indochine soit entrée dans l'orbe d'une civilisation maritime comprenant le Sud-Est de l'Asie et l'Indonésie ... ». La citation comprend une description de l'opposition sociale entre montagnards et riverains reproduite presque mot pour mot par « Cambodia », qui cependant omet quelques lignes relatives à l'un des « traits essentiels de cette civilisation ... l'importance de l'élément féminin » et qui, *sans noter qu'il s'agit d'une hypothèse*, la rapporte au Cambodge. Le même processus de simplification à outrance fait que le nom de Prāḥ Thôn qui, dans les chroniques et légendes khmères, épouse une *nāki* (sanskrit *nāgī*) et fonde le royaume des Kāmpuṇḍā ⁷, est remplacé par celui de Kaundinya, connu par une inscription chame comme étant l'époux de la *nāgī* Somā. Kaundinya fut peut-être un Roi de la Montagne, mais ce n'est qu'une hypothèse possible ; de même, il eût fallu noter que seule une confrontation des textes et de traditions diverses a permis de voir dans les récits chinois sur la reine du Fou-nan une version du mariage de Kaundinya et Somā ⁸.

Mon propos n'étant pas, même en ce qui intéresse l'ethnologie, de relever toutes les erreurs et inexactitudes de « Cambodia », je me bornerai à signaler, pour en finir avec le chapitre sur l'histoire, un passage (pp. 10 et 11) où il est dit que la tradition associe Jayavarman II « with nearly every ancient temple » et lui attribue l'épée sacrée. Le nom de Jayavarman II n'est pas plus connu des chroniques ou des légendes que celui des autres rois de l'époque ancienne ; les récits qui se rapportent à la construction des monuments sont très variés et connaissent différents bâtisseurs. Quant à l'épée sacrée, sa légende veut qu'elle ait été, comme Ankor Vāt qui est de trois siècles postérieur à Jayavarman II, l'œuvre de Prāḥ Pīsṇōkar, pour le compte de Prāḥ Kēt Mālā ⁹.

Dans le chapitre sur la géographie, je relèverai deux détails. Il est question p. 25 du « Tonle Sap (literally 'great lake') ... ». Grand Lac est un nom français qui s'applique à une partie seulement du Tonlé Sap, celui-ci étant formé du lac et du bras d'eau qui le relie au Mékong. *Tonlé sabb* signifie « fleuve (ou lac) d'eau douce » ; on écrit aussi *tonlé sabb* « fleuve des semis », graphie qui est expliquée par une légende. On peut lire p. 27 : « Elephants, rhinoceroses, wild oxen and buffaloes, tigers, panthers, leopards, bears, reptiles, and small game are found in every province. » Je passe sur le caractère outré de la phrase ; mais le rhinocéros, que l'on retrouve parfois dans le folklore et souvent

⁴ Cf. H. MOUHOT, Voyage dans les Royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos ... réédités en 1883, p. 188.

⁵ Cf. GUY PORÉE et EVELINE MASPERO, Mœurs et Coutumes des Khmères, Paris 1938, pp. 82-84.

⁶ « Les Populations de l'Indochine Française », in « Indochine », ouvrage publié sous la direction de SYLVAIN LÉVI, Paris 1931, tome 1, pp. 54-55.

⁷ Relevons à ce propos, p. 10, le fragment de phrase : « ... 'Kambujadesa' or 'sons of Kambuja' ... » Le sanskrit *Kambujadesa* signifie « pays des Kambuja ».

⁸ Pour un exposé des travaux divers sur ce mariage et un résumé des variantes de l'histoire de Prāḥ Thôn, cf. ma « Nouvelle Etude sur la Nāgī Somā », in « Journal Asiatique », 238. 1950, pp. 237-267. Le passage sur la généalogie de Yaçovarman serait à corriger.

⁹ Cf. OKHNHA VÉANG THIOUNN, Prah Khan (L'Épée Sacrée du Cambodge), in « Arts et Archéologie Khmères », Paris 1921-1922, t. 1, pp. 59-60.

dans la toponymie du Cambodge, en a disparu depuis longtemps ; quant au mot « leopards » il désigne, je pense, les variétés de chats sauvages existantes.

« Two body types based on traditional Hindu classification — the 'ox' and the 'deer' — are distinguished by the Khmer » peut-on lire p. 38, tandis que dans « Mœurs et Coutumes des Khmèrs », p. 15, après un résumé des origines ethniques possibles des Cambodgiens se trouve la phrase suivante : « Deux types restent marqués : le Cambodgien lent et lourd, comme si né sous le signe du bœuf, le Cambodgien nerveux et mince, comme si né sous le signe du chevreuil. » Il s'agissait d'une comparaison, suggérée par l'importance qu'ont les animaux du cycle de douze ans dans la vie des Khmèrs. Ceux-ci ignorent un tel classement, et ne peuvent donc l'avoir emprunté aux Hindous. Plus loin, « Cambodia » dit que les « *sampots* ... for work are usually patchworks of cotton rags » et que (p. 39) dans les « remote rural sections the women prefer to work in the fields naked from the waist up ». Même durant la guerre, où les étoffes étaient rares, je n'ai guère vu de Cambodgiens vêtus de haillons composites ; et les rapiécages nécessaires disparaissaient dans le noir d'une teinture, faite à partir d'un petit fruit, qui donne du corps aux tissus. J'ai beaucoup circulé en auto ou à bicyclette, à pied ou à éléphant, dans la campagne, mais je n'ai jamais vu de Cambodgienne travaillant le buste nu. Erreur aussi pour « their thatched (sometimes tin-roofed) dwellings ... » : si la tuile (non mentionnée) est utilisée, la tôle ondulée n'était encore, en 1950, jamais utilisée au Cambodge et je doute que cela ait beaucoup changé depuis.

S'il est exact qu'on ne doit toucher la tête d'un Cambodgien, par contre est fausse l'explication donnée p. 56 : « Cambodians believe that the 'life-essence' or 'soul stuff' of the individual is planted in the head and can be impaired by mere touching. » Les Khmèrs croient en l'existence de dix-neuf esprits vitaux qui n'ont pas de localisation définie mais sont en rapport avec les neuf, ou dix, ouvertures naturelles du corps. Au cours de leurs promenades (d'où les rêves) ils peuvent s'égarer ou être capturés par des êtres surnaturels¹⁰.

Quelques bribes de phrases de la p. 65 me permettront d'attirer l'attention sur toute une série d'erreurs. « To enter the inner sanctum of the pagoda and the permanent religious community, the novice must be at least 20 years old ... The ordination ceremony ... is held only during the Cambodian months of Pisakh, Ches, and Assath (April 15 to July 15). This is Vassa, the rainy season, considered the most sacred period of the year. » Chez les Cambodgiens, le temple consiste en une salle qui, dans sa moitié ouest, comporte un autel, souvent encombré d'objets divers, où domine une statue du Buddha faisant face à l'est. Cette salle ne comprend aucun sanctuaire intérieur, et n'importe qui peut y entrer, comme dans tout le monastère, à l'exception des cellules des bonzes. Bien avant vingt ans, le petit garçon cambodgien entre dans la communauté des moines en tant que *nén*, et la tradition veut que ce soit en témoignage de gratitude envers sa mère. Il s'instruit dans sa religion et acquiert des rudiments d'instruction générale. Plus âgé, le Cambodgien devient *phikkkhò*, moine, pour une période non déterminée, mais qui doit comprendre au moins un *vossà* : ceci, dit-on, pour manifester sa reconnaissance envers son père. Le *nén* est ordonné avec le même cérémonial que le *phikkkhò*, hormis quelques minimes différences rituelles ; il n'a pas à subir le questionnaire canonique permettant de s'assurer que le postulant est digne d'être moine. L'ordination peut avoir lieu en n'importe quelle époque de l'année *sauf* en période de *vossà*, celle-ci commençant au lendemain de la pleine lune d'*àsàth*. De par son étymologie, *vossà* signifie bien « saison des pluies », mais celle-ci commence avant, et finit après, la période de retraite dite *vossà*. Quant aux dates données comme englobant *pissàkh*, *lés* et *àsàth* (15 avril, 15 juillet) elles sont fausses, les mois lunaires variant par rapport aux dates d'un calendrier solaire : ainsi, en 1908, le 12 avril (nouvel-an), correspondait au 11 lune croissante de *čēt*¹¹ et, par conséquent, le premier jour de *pissàkh* au 1^{er} mai.

¹⁰ Cf. mon article intitulé « La Cérémonie de l'Appel des Esprits Vitaux chez les Cambodgiens ». BEFEO 45. 1951, pp. 145-183.

¹¹ Exemple choisi parce qu'il était commode à trouver ; cf. F. G. FARRAUT, Astrologie Cambodgienne, Phnom-Penh 1910, p. 61.

Les deux pages (75-76) consacrées à « spirit-worship and magic » ne parlent guère que de *nākh tà* ¹² et d'amulettes. Je n'ai pu trouver les sources du début de la p. 75. Le reste est un amalgame de deux articles parus à la suite l'un de l'autre dans une même revue ¹³, émaillé de bouts de phrases tirées d'ailleurs. La traduction, légèrement altérée et raccourcie, d'un passage que l'on peut trouver à la p. 169 du premier article est suivie d'un résumé des pp. 162 à 164 où l'auteur indique les quatre catégories de *nākh tà* que, selon lui, on pourrait discerner ¹⁴. « Cambodia », supprimant la quatrième catégorie, continue, sans même passer à la ligne, avec le deuxième article (fin de la p. 176 et suiv.). Ce nouveau « digest », où l'on peut retrouver des phrases entières de l'original, condense de façon fort arbitraire. Ainsi, le texte français indique les ingrédients qu'il « a été possible de relever » dans la composition d'une drogue d'invulnérabilité, ceux-ci étant mis à bouillir dans de l'eau ; la liste (pp. 182-183) donne, avec leurs traductions ou des commentaires, les noms de trois végétaux, dont un dit « liane à huile », et de trois animaux, parmi lesquels le python, dont on emploie des morceaux desséchés auxquels on « ajoute des débris d'excréments provenant d'un... nid d'un vautour rouge ». Le texte, dans « Cambodia » devient : « The ingredients of this potion are oily liana, pieces of dried python, excrements from the nest of a red vulture, and water. »

Parfois, une affirmation catégorique masque l'insuffisance des renseignements. Ainsi, p. 78, la phrase : « While formal respect is paid to both paternal or maternal ancestors at weddings and funerals, ancestor worship is not a major family function as in China. » Aucune étude n'a paru sur le culte des morts au Cambodge ¹⁵ et la prudence eût été de rigueur.

Il convient de parler d'un culte des morts et non d'un culte, plus restreint, des ancêtres. Le système cambodgien est avant tout une classification par catégories d'âges et de générations ¹⁶ ; et quand les Khmers parlent des *mé bà* morts, ils ne pensent pas seulement aux ancêtres directs du côté de la mère (*mé*) ou du père (*bà*) mais à tous les parents de l'un ou l'autre côté. Ceci dit, les *mé bà* sont informés (avec offrandes) de chaque événement nouveau soit, pour citer les cas les plus fréquents : changement d'habitation et inauguration de maison, naissance, ordination et défrocation, mariage, voyage, réunion de parents depuis longtemps séparés ¹⁷. De plus, chaque famille honore ses morts au cours de deux grandes fêtes annuelles. L'une, qui dure quinze jours en *àsàth* (septembre-octobre) est bien connue. Elle est collective, tous allant à la pagode pour faire

¹² Ce sont des esprits des morts, administrateurs du territoire pour tout ce qui est du monde surnaturel. On les implore en cas de calamité survenant dans leur circonscription : sécheresse, épidémie, troubles, etc.

¹³ ANDRÉ SOUYRIS-ROLLAND, Contribution à l'Etude des Génies Tutélaires ou « Neak Ta » chez les Cambodgiens du Sud ; Les Procédés Magiques d'Immunisation chez les Cambodgiens. Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, 26, 1951, pp. 160-173 et 174-185. Le premier seul est indiqué dans la bibliographie.

¹⁴ M. SOUYRIS-ROLLAND, qui est officier de carrière, a fait d'excellentes observations et de judicieuses réflexions. Mais n'ayant qu'une documentation assez restreinte, il n'a pu voir le lien commun entre ses quatre catégories. Il s'agit toujours d'une forme particulière (territoriale) du culte des morts, même dans les cas apparemment les plus extraordinaires, tel celui du *nākh tà* « excréments de chien » (par lui cité) dont le culte commença parce que des passants jetèrent des feuilles pour recouvrir les débris fétides, et que d'autres crurent que les feuilles étaient offertes « en ombrelles » à un génie. En effet, les Cambodgiens estiment que l'on peut faire « naître » un *nākh tà* en présentant des offrandes et en formulant des vœux, ou en construisant une hutte et en y mettant un support matériel (pierre, statue, etc.) qui devient hanté par l'un des esprits errant dans la région. Voir notamment le document 59. 107 de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.

¹⁵ Pour les renseignements qui vont suivre, je m'appuie sur la documentation de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, c'est-à-dire des textes écrits par des Cambodgiens d'origines très diverses en réponse à des enquêtes ou des concours initiés par cette Commission.

¹⁶ Voir plus bas, critique des pp. 83-84.

¹⁷ Par contre, il ne semble pas que les *mé bà* soient avertis au décès ou aux funérailles ; les informateurs n'en font aucune mention, mais aucune question précise n'ayant été posée sur ce point, on ne saurait l'affirmer catégoriquement.

bénir les *bên* (du sanskrit *piṇḍa*) et offrir des gâteaux aux morts ; elle est aussi familiale puisque, dans chaque maison, au dernier jour, une cérémonie est faite en l'honneur des parents morts et des amis disparus. L'autre, en *mākh* (janvier-février), réunit tous ceux qui, jusqu'à la septième génération, ont un ancêtre commun¹⁸. A cette fête, les esprits s'incarnent dans un médium propre au groupe, et donnent des conseils aux vivants, leur promettant la santé pour l'année¹⁹. C'est en effet par la maladie que, le plus souvent, se manifeste le pouvoir des morts. Les *nāk tā* punissent ceux qui ont mal agi dans leur circonscription, les morts familiaux châtent ceux des leurs qui se querellent ou se conduisent mal : une confession du coupable et la promesse de ne pas recommencer amènent la guérison du malade. D'habitude, les *mé bà* punissent non pas le coupable mais l'un de ses parents, estimant que tous les membres d'une famille sont responsables de la conduite de leurs proches ; cela est si vrai que, dans le cas où une femme continue à se mal tenir — car les *mé bà* sont des gardiens jaloux de la vertu féminine — ses parents n'ont plus qu'une ressource : avertir les *mé bà* qu'ils se désolidarisent d'elle et ne se tiennent plus comme responsables de ses actions.

Le passage sur l'enfance (p. 81) est une mosaïque de renseignements tirés de sources diverses et complètement dénaturés. C'est ainsi que la phrase : « Children are nicknamed after astrological numerals or grotesque animals to frighten off the evil spirits » provient d'un passage de « Mœurs et Coutumes des Khmèrs » (pp. 206-207) commençant ainsi : « Parfois, on prie un bonze qui s'y connaît dans les astres de choisir le nom de l'enfant ... » Il n'y est pas question de noms, ou de surnoms, tirés de l'astrologie²⁰. Auparavant, on aura pu lire : « Literally translated the Cambodian expression for giving birth is 'to cross the Tonle Sap' ... ». Le mot *Sap* est de trop, et l'expression « traverser le fleuve (ou le lac) » n'est qu'un des termes désignant l'accouchement. La phrase : « When the mother's strength is partially restored a celebration is held and she ceremoniously begs forgiveness for the contamination she has brought on the household » est fautive à plus d'un titre. La cérémonie dont il s'agit n'est pas fixée d'après l'état de la mère, elle est rituellement accomplie au troisième jour, sinon au septième, et l'accouchée doit, non se faire pardonner d'avoir contaminé la maisonnée, mais présenter ses excuses à la sage-femme qui, en lui portant aide, a dû se souiller. Si elle n'accomplissait le rite, elle serait condamnée, pendant de très nombreuses vies futures, à courir après la sage-femme en portant un morceau de natte sur la tête, détail souvent répété dont j'ignore la signification profonde. C'est le même jour, en général, que l'on donne un nom à l'enfant²¹.

Mention est faite p. 82 de la réclusion dans l'ombre de la jeune Cambodgienne à l'apparition de ses premières règles ; la coutume, y est-il dit, est en voie de disparition dans les villes, « but is still generally found in the villages ». Partout où j'ai voulu savoir si elle était pratiquée, on m'a dit qu'elle était abandonnée et, des documents de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge que j'ai pu consulter, un seul, émanant de Prei Vên, la donne comme actuelle. « Cambodia » ajoute qu'après la sortie de l'ombre « the girl no longer is referred to by the prefix 'me' ... ». Or, *mé* désigne la mère, qu'il s'agisse des femmes ou des femmes d'animaux ; le mot est aussi employé pour désigner le chef (chef d'ouvrier, de village, de diocèse, etc.). Quant au passage qui suit sur l'éducation sexuelle, il est purement gratuit ; et les paroles des chants alternés entre filles et garçons ne sont pas celles que chantent les bouffons des pirogues lors de la Fête des Eaux²².

¹⁸ Les informateurs ne s'accordent pas sur le calcul, mais le nombre sept, qui est celui de la nomenclature classificatoire, est unanimement donné.

¹⁹ On trouvera une brève description de cette fête dans « Cérémonies Privées des Cambodgiens », publ. à Phnom-Penh en 1958, sous ma direction, par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.

²⁰ Le passage de « Mœurs et Coutumes des Khmèrs » serait, d'ailleurs, à reviser entièrement, car les règles traditionnelles sur l'attribution des noms sont très complexes et variées.

²¹ Cf. note 19.

²² La citation de « Cambodia », p. 83 est la traduction des extraits, donnés dans « Mœurs et Coutumes des Khmèrs », p. 163, du texte d'ADHÉMAR LECLÈRE, Cambodge. Fêtes Civiles et Religieuses, Paris 1916, pp. 262-263.

Il est dit, pp. 83-84, que si le mariage est strictement interdit entre parents, « first cousin marriage, however, is not included in the prohibition and occurs frequently ». Je n'ai pu trouver l'origine de cette affirmation, qui ne correspond à rien de ce que j'ai pu apprendre²³. Il est utile, je crois, de signaler à ce propos qu'une extrême prudence est nécessaire chaque fois qu'il est question de parenté chez les Cambodgiens, les traductions des mots qui peuvent l'exprimer étant généralement erronées. La nomenclature, en effet, indique *avant tout des rapports d'âges et de générations*. Un Cambodgien appelle toute personne de sa génération *ban*, aîné ou aînée, *baón*, cadet ou cadette²⁴. Parmi les appellatifs donnés à ceux qui sont de la génération des parents, *ôm* est employé pour toute personne plus âgée que père et mère, *pu*, *mā* désignant en général les hommes plus jeunes, *min* les femmes plus jeunes. Il n'y a plus distinction d'âge pour la génération supérieure : on appelle *tà* les hommes d'âge à être grand-pères, *dón* ou *yāy* leurs contemporaines. Les générations descendantes ne comportent pas non plus de catégories d'âges ; *kón* désigne le petit d'homme ou d'animal, l'être non adulte, *kmuoy* désigne tous les enfants (*kón*) de ceux qui sont de même génération qu'Ego, et s'emploie également pour la clientèle d'un personnage important. Si l'on veut noter une parenté réelle, il faut l'indiquer nettement. Le verbe *bañkòt* « engendrer » indique la parenté la plus proche : ainsi *bañ baón bañkòt* désigne les frères et sœurs, *mday thom bañkòt* (mère grande de naissance) désigne la sœur aînée du père ou de la mère... Pour une parenté plus éloignée, on spécifie par quel rang de génération elle s'établit : *bañ baón ãi dón mloy* (aînés cadets grand'mère une) désigne les cousins germains. Voici la nomenclature des générations :

čônkhòl (la « cime » de lignée) — *ãi pà* — *ãi lā* — *ãi lúot* — *ãi táot* — *ãi dón* (masculin *ãi tà*) — *mé* (masculin *bà*) — *Ego* — *kón* — *čau táot* — *čau lúot* (etc.)

On voit que la série des *čau* est exactement symétrique à celle des *ãi*²⁵ ; aussi les vieillards emploient-ils l'appellatif *ãi* pour ceux qui sont de la génération de leurs petits-enfants.

Ces indications permettront de comprendre les instructions que les parents doivent donner à leurs enfants, qui contredisent nettement l'affirmation de « Cambodia » :

« Ne pas prendre (en mariage) une personne issue d'une même grand'mère ; ne pas prendre *mā* ou *min* attachés par le sang à sa propre parenté (*ñātē*)²⁶. ... On peut prendre seulement un(e) cadet(te) de même *ãi táot*, *lúot*, *lā*, *pà*, *čônkhòl*, ou une personne extérieure (à la lignée) ; ne pas prendre une épouse plus âgée, c'est-à-dire aînée de son mari à partir d'un an et au delà²⁷. »

Pages 91-92, un paragraphe sur la société villageoise est évidemment dû à ce qu'il en fallait un dans un chapitre sur l'organisation sociale. Il ne correspond à rien de réel. Dans un village cambodgien, hors ceux qui ont su se faire respecter par leurs qualités morales ou leur don de conciliation, les personnages considérés sont : les *àčār* qui dirigent les rites et sont les intermédiaires entre hommes et divinités ; les *kru* « maîtres » et notamment les *kru pēt*, guérisseurs ; les sages-femmes ; les musiciens, indispensables dans les cérémonies importantes et notamment celles de prise de possession en cas de maladie ou d'épidémie. Ces personnages ne peuvent refuser leurs services et, jusqu'à une époque récente, leur unique rétribution était leur part des offrandes rituelles ; en compensation, ils ont droit

²³ J. MOURA, Le Royaume du Cambodge, Paris 1883, tome 1, p. 334, écrit bien que le mariage est « permis entre cousins-germains, à condition que le père ou la mère du jeune homme soit l'aîné du père ou de la mère de la future », mais je suis convaincue d'une erreur, et du moins n'écrit-il pas que la coutume est fréquente.

²⁴ Il donne le titre de *lók* « seigneur » à une personne de situation supérieure, de *nāh* à une personne considérée comme d'âge égal ou supérieur et de situation semblable.

²⁵ Le nombre de sept générations étant obligatoire, certains comptent la génération des parents comme la première, celle de la « cime » comme la septième ; d'autres partent d'Ego et assimilent les *ãi pà* à la « cime ». Je crois que ceux-ci ont raison, Ego étant alors considéré comme la fin d'une lignée et le début d'une autre.

²⁶ Ici une phrase qu'il serait trop long de commenter, sur la catégorie de *kmuoy* avec qui le mariage est interdit.

²⁷ D'après le document de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge n° 42. 003, sur la famille, daté 1957.

tout particulièrement à cette aide gratuite en travail qui, basée d'habitude sur la réciprocité, est le principe essentiel de la société villageoise ²⁸.

Il est facile de retrouver, pp. 279-280, parfois mot pour mot, un texte que j'ai rédigé ²⁹, mais avec quelles erreurs ! Voici un exemple de ce que j'écrivais : « Les mois lunaires sont alternativement de trente ou de vingt-neuf jours. Les premiers sont dit 'femelles', les seconds 'mâles', ou encore ils sont dits 'pleins' et 'manquants'. » Et en note : « On les nomme également *kò bei* ou *kò buon* suivant que l'avant-dernier jour (*kò*) finit par un trois (*bei*) ou par un quatre (*buon*) ³⁰. » Cela devient, dans le livre américain : « There are alternately months with 29 and 30 days ; the former are known as 'female' (*ko bei*) months, the latter as 'male' (*ko buon*). » Quant au passage sur le cycle des douze animaux, il est gratifié d'une phrase additionnelle affirmant qu'il est « of Chinese origin », ce qui n'est certes pas mon opinion sur un sujet par ailleurs très discuté.

Mes observations ont porté sur ce qui pouvait intéresser l'ethnologue ; ceci étant, il serait aisé de multiplier les exemples de contre-vérités et d'inexactitudes.

« Cambodia » donne de l'importance surtout aux questions économiques et politiques modernes que je connais mal. A en juger par la bibliographie, le livre y a, plus que pour les autres questions, directement recours aux sources. Mais les méthodes de découpage et de juxtaposition des textes doivent être les mêmes et l'on reste sceptique sur la valeur de tous les renseignements donnés.

EVELINE PORÉE-MASPERO.

A Note on Luguru Descent Groups. — In a recent issue of "Anthropos" ¹ Professor EHRENFELS presents data dealing with the descent systems of the Mwera and Luguru tribes of Tanganyika. He concludes by grouping both these descent systems under the term "semi-bilineal clan-succession systems". He further implies that this peculiar classification may have application to other neighbouring matrilineal tribes in the "Luguru cluster". Professor EHRENFELS does not list these matrilineal tribes, but I presume he refers to the Nguu, Kaguru, Zigua, Sagara, Vidunda and Khutu ².

I have little personal knowledge of the Mwera tribe, and my knowledge of some of the tribes of the "Yao cluster" to which Professor EHRENFELS assigns them is based solely upon the published descriptions of these peoples. However, I do have some personal acquaintance with several tribes in the "Luguru cluster". In the light of this knowledge I should like to add several points which may clarify some of the Luguru data which Professor EHRENFELS presents.

I should first like to write that there are far more published sources on the Luguru people than Professor EHRENFELS' bibliography would indicate. I mention this because some of these have direct relevance to Professor EHRENFELS' problems, not only in regard to the Luguru descent system but also in modifying his comments on Luguru origins and the meanings of Luguru clan names. I shall not discuss these sources here because I presume that a forthcoming study of the Luguru tribe ³ will undertake this task far more capably than I could do. However, I list in the accompanying footnote certain publications concerning the Luguru which were omitted from the bibliography following Professor EHRENFELS' article ⁴.

²⁸ Documentation de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.

²⁹ « Cérémonies des Douze Mois », pp. 15-18.

³⁰ Les mois sont divisés en deux parties : lune croissante où les jours sont numérotés de 1 à 15, lune décroissante où les jours sont comptés de 1 à 15 pour les mois de 30 jours, ou de 1 à 14 pour les mois de 29 jours. L'avant-dernier jour d'un mois « femelle » est donc un 14 (mois *kò buon*), le mois « mâle » ou « manquant » étant *kò bei*.

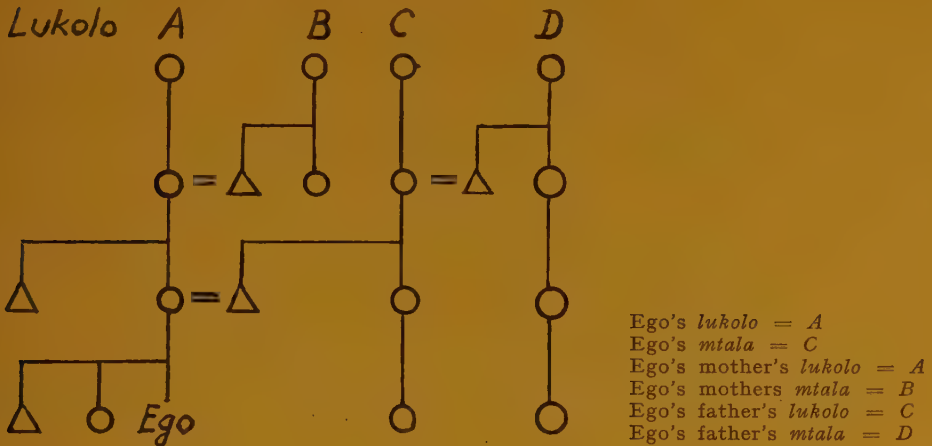
¹ Anthropos 54. 1959, pp. 576-579.

² GULLIVER refers to the "Luguru groups : Luguru, Ngulu and Kaguru (with their indigenous matrilineal system)" ; P. GULLIVER, pp. 61-74. — My data indicate that the Zigua, Khutu, Vidunda and Sagara may also be added to this matrilineal group. There is at present insufficient data to indicate the cultural affiliations of the Zaramo ; today they appear to be patrilineal.

³ R. YOUNG and H. FOSBROOKE, Land and Politics among the Luguru.

⁴ T. MCVICAR, Death Rites, pp. 26-36. — Sibs, pp. 57-67. — C. MZUANDA, History

My information concerning the Luguru is based on rather brief contact with these people and upon the publications I have already cited, as well as those cited in Professor EHRENFELS' article. My contact with the Luguru occurred towards the end of one and a half years of fieldwork with a matrilineal people, the Kaguru, who live to the immediate northwest of the Luguru and who share many cultural features with that tribe. I also have some acquaintance with the Vidunda to the southwest of the Luguru, and with the Nguu whose land borders that of the Luguru to the north.



Some clan names and other words used in describing kin groups are common to many of the tribes in the "Luguru cluster", but the social units to which these words apply are not always wholly comparable. The greatest care must therefore be taken in any comparative study. I shall not, however, expatiate on these complexities here, but shall deal only with certain points in the Luguru descent system.

Luguru society is organized into exogamous matrilineal clans called *lukolo*, meaning "root". Every Luguru is a member of one matrilineal clan and is related to several other clans by patrilineal filiation. Thus a Luguru is recruited matrilineally into the clan of his or her mother (*lukolo*) and related patrilineally to his or her father's matrilineal clan, which is distinguished as *mtala*. A Luguru is not a member of his or her father's clan, for clan membership is determined matrilineally. But a Luguru is related to his or her father's clan and is sometimes called "a child of this father's clan". Professor EHRENFELS' use of the phrase "patrilineal *mtala*", is thus misleading and inaccurate, and appears to indicate that he misunderstands one of the basic principles in the analysis of descent systems, viz. the distinction between lineal and cognatic relationship. One has further cause for such doubt when one examines his diagram of Luguru descent, which is unnecessarily complex and obscures the lineal units involved.

The text accompanying his diagram merits special attention. In it the phrase "the intermittent overlapping of the patrilineal *mtala*" epitomizes Professor EHRENFELS' errors. First of all, Luguru descent cannot in any context properly be termed "patrilineal". The Luguru rule of descent is exclusively matrilineal⁵. The various Luguru within a *mtala* are related to one another by matrilineal descent. A *mtala* is a Luguru matrilineal (*lukolo*) to which an individual Luguru is related patrilineally.

of Uluguru, ms. (stencil). I have been informed that this has recently been published in a Swahili edition by the Luguru Native Authority, Morogoro. — F. STUHLMANN, *Uluguruberge*, pp. 209-226. — P. WALLIS, *Waluguru Sibs*, pp. 58-63. — G. SCHEERDER et C. TASTEVIN, *Les Wa Lu guru*, pp. 241-286.

⁵ In some tribes of the "Luguru cluster" certain insignificant food restrictions are inherited patrilineally, but such restrictions are not related to clans or other corporate groups. Such restrictions may occur among the Luguru.

Secondly, the term "intermittent overlapping" appears merely from the construction of Professor EHRENFELS' diagram. It is simply that he writes the clan names on his chart in such a manner that they appear intermittently on paper ⁶.

In the following diagram I have represented the clan affiliation of one Luguru (ego) whose mother is of Clan A and whose father is a member of Clan C. Thus ego has A as his own clan (*lukolo*) and C as his father's clan (*mtala*). It may be seen that the socially significant units are matrilineal descent groups. The name which an individual Luguru applies to a clan (*lukolo*) varies with the manner by which that individual Luguru is related to such a clan: *lukolo* for one's own matrilineal clan; *mtala* for a matrilineal clan to which one is related patrilineally.

Professor EHRENFELS seems to present *lukolo* and *mtala* as two different social units. They are not. They merely represent two different ways, lineal and cognatic, in which a Luguru may be affiliated to the clans which constitute Luguru society. For this reason his use of the term "bilineal" to describe Luguru descent is inaccurate.

Bibliography

- U. R. EHRENFELS, Bilineal Clan Succession in East Africa. *Anthropos* 54. 1959, pp. 576-579.
 P. GULLIVER, A Tribal Map of Tanganyika. *Tanganyika Notes and Records* 52. 1959, pp. 61-74.
 T. McVICAR, Death Rites among the Waluguru and Wanguru. *Primitive Man* 18. 1945, pp. 26-36.
 — — Sibs, Privileged Familiarity and Cross-Cousin Marriage among the Waluguru. *Primitive Man* 8. 1935, pp. 57-67.
 C. MZUANDA, History of Uluguru, ms. (stencil).
 G. SCHEERDER et C. TASTEVIN, Les Wa Lu guru. *Anthropos* 45. 1950, pp. 241-286.
 F. STUHLMAN, Über die Uluguruberge in Deutsch-Ostafrika. *Mitt. v. Forschungsreisenden u. Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* 8. 1895, pp. 209-226.
 P. WALLIS, Waluguru Sibs. *Primitive Man* 7. 1934, pp. 58-63.
 R. YOUNG and H. FOSBROOKE, Land and Politics among the Luguru of Tanganyika. London 1960 (forthcoming).

T. O. BEIDELMAN.

Rejoinder to "A Note on Luguru Descent Groups". T. O. BEIDELMAN offers in the foregoing note bibliographical data in addition to those mentioned in my original article of which he gives an appreciation.

He further suggests that I misunderstood Luguru *mtala* name inheritance to be as much as a MuLuguru's position of "a member of his or her father's clan" (p. 883). That I did not, can be seen from my statement: "the *Luguru* cluster of Bantu speakers who are also matrilineal" (p. 577, first paragraph of the original article; italicized only now, and also from my reference to the Luguru system as "more pronouncedly matrilineal" than the Mwera system (p. 578, first paragraph of the original article).

That, however, the *mtala* name, inherited from the father does in fact play a role, T. O. BEIDELMAN himself states when he says: "... a Luguru is related to his father's clan and is sometimes called a *child of this father's clan*" ¹ (p. 883).

I tried to make this situation graphically comprehensible by using unconventional diagrams for the different inheritance patterns of *chipinga* and *chilagwe*, as well as *lukolo* and *mtala* names in the Mwera and Luguru systems respectively, for which BEIDELMAN

⁶ Professor EHRENFELS states that "... the *mtala* of a Mu-Luguru is the *lukolo* (i. e. matrilineal first clan name) of that person's father and, once turned from its *lukolo* into the *mtala* status, it is not further transmitted to his children as *mtala* and then ceases to be transmitted ...". But he does not follow this definition in his use of the term "intermittent"; EHRENFELS, op. cit., p. 577.

¹ Italics are mine.

criticizes me. But a look at his Luguru genealogy diagram shows that it fails to illustrate the succession pattern of the *mtala* and that it would be altogether incapable of conveying *chilagwe* name successions in the Mwera pattern, thereby obscuring, rather than illustrating, the point at issue.

The existing differences of Mwera- and Luguru systems to those dealing with one name only, will become clearer, if compared, e. g., to the Makonde pattern as that of another tribe in the Yao group. In KiMakonde the term *litawa* is used to describe a matriclan and, as I pointed out, has been translated into the Kiswahili term *ukoo*, which is a patriclan among patrilineal Kiswahili speakers. The word *lukolo*, on the other hand, is also known in KiMakonde but there it is used for a matrilineage of a few generations only.

To deny, therefore, as T. O. BEIDELMAN seems to be doing, any difference between single and double clan-name patterns, is tantamount to claiming that in the reverse but comparable patrilineal naming patterns of families in European societies there is no difference between single and hyphenated family names, the second part of which is derived from the wife (or mother). Examples taken from contemporary European name regulations can help to illustrate this situation. Legal arrangements have been made in the Polish People's Republic for a bride to retain her maiden-name even after marriage, adding it to the surname of her husband and thus creating the kind of hyphenated name which has existed for a long time in other European societies, such as England, Spain, etc., as well as in the U. S. A. Whilst in this phenomenon a kind of patrilineal counterpart to the matrilineal Luguru naming system can be observed, recent legislation in the Czechoslovak Republic has gone one step further towards the matrilineal system of transmitting names by making it legally possible for a couple to decide at marriage that both shall henceforth be known by the wife's instead of the husband's pre-marital family name and transmit this name also to their children.

Existing differences between naming systems have been illustrated by me, *not* created, by the use of special graphical diagrams in my article. The conventional diagram for genealogies makes clear the transmission pattern of the matrilineal clan name only but *not* that of the *mtala*, much less of the *chilagwe* names which are being inherited from Luguru and Mwera fathers respectively, as can be gauged from T. O. BEIDELMAN's diagram as reproduced above.

U. R. EHRENFELS.

Miscellanea

Generalia

Transzendenz, Archetypus, Mysterium (WILHELM KEILBACH). — Der Begriff „Transzendenz“ bei K. JASPERS hat einen existenzphilosophischen Ansatz, der „Archetypus“ bei C. G. JUNG einen naturwissenschaftlich-psychologischen. Beide Begriffe werten Gott und Religion positiv; aber ihr Sinn ist ein anderer als ihn herkömmliches Denken versteht. In der Deutung des Begriffes „Transzendenz“ wird zurückgenommen, was durch die Einführung dieses Begriffes versprochen worden war. Die Religion als „archetypische“ Bildung ist keineswegs ein Fundament für eine positive Lösung der Sinnfrage der Religion; diese Strukturen kommen nämlich auch in alten Mythen und Wahnvorstellungen vor. — Beide Begriffe, Transzendenz und Archetypus, lassen das Erkennen im Geheimnis, im Mysterium enden. Weder die „Denkwegung“ als solche noch die Struktur „instinktiver Verhaltensweise“, die beide im Funktionalen aufgehen, können über das eigentliche Problem Auskunft geben, wenn Religion zur Diskussion gestellt wird. („Pro mundi vita“. Festschrift d. Theolog. Fakultät d. Univ. München 1960, pp. 147-164.)

Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes (WILHELM KOPPERS). — Der Hochgott, der meist als unsichtbares und unvorstellbares Wesen gedacht wird, erhält normalerweise in primitiven Kulturen keine bildliche Darstellung. Ein Überblick über die Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel zeigt, daß es drei verschiedene Ursachen gibt, die zu einer bildlichen Darstellung führen können: 1. Zusammenfließen von Hochgott und Stammvater (Kulturheros), 2. Hypostasierung von Eigenschaften des höchsten Wesens, 3. Symbolisierung in Bilderschriften. Ähnliches gilt auch für die frühen Hochkulturen der Sumerer, Indogermanen, Inder, Chinesen, Japaner, Peruaner, Maya und Azteken. Die bildnerische Darstellung bzw. Nichtdarstellung des Hochgottes ist also unabhängig von der Kunstentwicklung einer Kultur. (Ethnologica [Köln] 2.1960, pp. 1-11.)

Religiöse und soziale Bindungen des Eigentums bei Naturvölkern (RÜDIGER SCHOTT). — Die Eigentumsordnung gründet bei den Naturvölkern mit den anderen soziologischen Einrichtungen in mythologischen Ideen von Urzeit und Stammesgründung. Die Bedeutung der religiösen Garantien für die Rechtssicherheit des Eigentums ersetzt die fehlenden staatlichen Garantien. Religiöse und soziale Bindung des Eigentums bezieht sich in der Regel nur auf diejenigen Güter, die für die materielle und geistige Existenz einer Gruppe dauernd von Bedeutung sind. Das Eigentum bleibt auf diese Weise an eine Gruppe, bzw. an einen Herrscher, gebunden und erhält dadurch Dauerhaftigkeit, die den Wechselfällen des Gruppenschicksals über Generationen hin standhält. — Es zeigen sich keine allgemein gültigen Regeln für das Recht an geistigem Eigentum. Es wird wohl meist vom individuellen Träger ausgeübt. Mythisch-religiöses Familien- und Erbrecht kann es einschränken. — Das frei veräußerliche Fahrniseigentum unterliegt keinen religiösen Bindungen. Bei den frühen Herrenkulturen tritt als neues Charakteristikum die mehr oder minder absolute Gewalt des Herrschers über sein privates Eigentum und das seiner Untertanen in Erscheinung. Diese Gewalt wird charismatisch aufgefaßt und sakral begründet. (Paideuma [Wiesbaden] 7.1960, pp. 115-132.)

Die Beziehungen Babyloniens und Ägyptens in der mittelbabylonischen Zeit und das Gold (D. O. EDZARD). — Während in der altbabylonischen Zeit das Silber Wertmesser und Zahlungsmittel ist, tritt in der mittelbabylonischen Zeit (von 1530 bzw. 1594 bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts v. Chr.) das Gold in beiden Funktionen zeitweilig stark in den Vordergrund. Dies ist der Fall zur Zeit intensiver Handelsbeziehungen mit Ägypten, die durch die Korrespondenz von Kassitenkönigen mit den Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. (im Archiv von Amarna) bekannt ist. Auch in verschiedenen nördlichen Nachbargebieten Babyloniens (Mitanni-Reich, Ugarit) findet sich um diese Zeit Gold als Verrechnungsmittel, allerdings seltener als Zahlungsmittel. Wahrscheinlich waren die Kassiten, schon bevor sie in Mesopotamien einwanderten, mehr an den Gebrauch des Goldes gewöhnt, und durch den damals aufkommenden Ägyptenhandel konnte Gold leichter bezogen werden, sicher in größerem Ausmaß als früher aus Meluhha (wahrscheinlich Indusgebiet). Ägypten gewann das Gold im westlichen Küstengebiet des Roten Meeres, in Nubien und in Punt. Babylonien lieferte nach Ägypten vor allem Lapislazuli, Pferde und Wagen. Die Umstellung auf Gold als Wertmesser war aber nicht von Dauer; schon vor Ende der mittelbabylonischen Zeit, nach Veränderung der politischen Konstellation und Abbruch der Beziehungen zu Ägypten, kehrte man zum Silber zurück. (Journal of Economic and Social History of the Orient [Leiden] 3.1960, pp. 38-55.)

The Origin of the Kemanak (JAAP KUNST). — In many instances certain instrumental forms, musical scales, instrument-names, and melodies, now found in widely scattered areas, originated in the same cultural background. One single original "birth" must also be accepted for the metal cymbal, in Java called *kemanak*. In Java, it is in the first place the indispensable instrument for marking the rhythm of the hieratic dances of the *bedayas*, court dancers of noble birth. This same instrument is found amongst the Fang or Pangwe people (Western Central Africa), and again as an accompanying instrument in religious dances. Shape and function, as well as the use of the instrument in pairs, also applies to the *kende* of the West-African Kissi. As the instrument in Java is related to the prehistoric cult of the South Sea Goddess, it appeared in the archipelago already before the beginning of the Christian era in connection with the Đông-son culture. All the elements characteristic of the Javanese *kemanak* are found on a prehistoric rock painting from the Brandberg (between 1600 and 1200 B. C.). Their place of origin, therefore, must be somewhere in the countries in or around the eastern Mediterranean, the area where once the first Great Cultures flourished, the cradle of many other cultural goods. (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde [s-Gravenhage] 116.1960, pp. 263-269.)

Europa

Hexen und Weiberbünde (WILL-ERICH PEUCKERT). — Aus zwei verschiedenen Wurzeln gingen im späten Mittelalter, vor allem in der beginnenden Neuzeit, die den Hexenprozessen eigenen Hexen hervor: die Hexen des deutschen, ja germanischen Nordens und der mittelmeerische Hexenschwarm. Der letztere ist mit dem Namen der Göttin *Diana* durch alle Jahrhunderte hindurch verbunden und weist auf den Kult der vorindoeuropäischen Großen Mutter, die die Gottheit mittelmeerischer „mutterrechtlicher“ Völker war und auch Einzug in das Römerreich hielt. *Diana* samt ihrer multitudo mulierum ist ein kaiserzeitlicher Kult gewesen, der in die mittelmeerischen christlichen Zeiten hinüberwirkte. In jenen Gegenden, wo das Deutsche mit dem Mittelmeerischen zusammenstößt, am Rhein, in Lothringen und im Elsaß, sowie in den Alpengebieten sind unter der Decke männerrechtlicher Anschauungen bis auf den heutigen Tag noch „weiberzeitliche“ Bräuche lebendig, wie „Weiberzeche“ in Kolmar, oder manche „Spinnstuben“ im Alpengebiet. (Kairos [Salzburg] 2.1960, pp. 101-105.)

Kelten und Germanen (JAN DE VRIES). — Die bis jetzt vorgebrachten Beweise für eine keltische Besiedlung in Nordwestdeutschland, geschweige denn für den Ursprung der Kelten überhaupt in diesem Gebiet, sind nicht stichhaltig. Die Urheimat der Kelten ist am ehesten im oberrheinischen Gebiet zu suchen. Rassisch werden unter dem Namen

Kelten mehrere Rassen- und Kulturgruppen zusammengefaßt. Sie gehörten, wie aus den Grabfunden gefolgert werden kann, vorwiegend einer dolichocephalen Rasse an, die zahlenmäßig gering, schließlich in die alte Vorbevölkerung eingegangen ist. Um 500 v. Chr. stehen die Germanen am Rhein und bleiben in fortwährender Berührung mit den Kelten, nicht nur in feindlichen Auseinandersetzungen, sondern auch in kulturellem Austausch mit ihnen. Am Unterrhein rücken die Germanen schnell vor, die Kelten weichen zurück. Die Pelgae sind, wie sich schon J. CAESAR berichten ließ, ein Mischvolk von Kelten und Germanen. So hat die Begegnung zwischen Kelten und Germanen nach der Rheinüberschreitung der letzteren stattgefunden. Das Gebiet zwischen Rhein und Weser bildet gewissermaßen ein Vakuum. Die Kelten haben sich hier nie angesiedelt, die Germanen sind erst ziemlich spät aus der Elbegegend eingedrungen. Für die Bevölkerung dieser Gegend bildete anscheinend das spätsteinzeitliche Volk der Riesengräber den Grundstock, das wahrscheinlich der fälischen Rasse angehörte, die sich hier bis auf den heutigen Tag erhalten hat. (139 pp. in 8°. Bern 1960. FRANCKE Verlag.)

Zum Herkunftsgebiet der Kelten (RICHARD PITTIONI). — Der Zug der Kelten nach Rom um 390 v. Chr. setzt die volle Ausbildung ihres Volkstums voraus, das in seiner inneren Gliederung durch besondere Namen faßbar ist. Sein zentrales Heimatland ist gefunden, wenn es gelingt, jenes Gebiet zu bestimmen, von dem der Zug ausgegangen ist. Die den historisch greifbaren Kelten eigene Kultur ist die von La Tène. Sie kennzeichnet sich u. a. auch dadurch, daß die künstlerische Betätigung nicht mehr ausschließlich sakral gebunden ist. Die keltische Volkskunst ist so einheitlich geprägt, daß das ganze Volk daran beteiligt sein muß und zwar in der Reaktion auf ganz bestimmte Einflüsse, die aus dem etruskisierten Oberitalien quer über die Alpen gekommen sind. Sie läßt sich durch drei Begriffe umreißen: Bildfeindlichkeit, Schematisierung, heraldische Paarung. Die Vorgänge, die zur Ausbildung des keltischen Volkskunschtschaffens führen, sind noch im ausgehenden Mittelmetallikum verankert, während die Ausbreitung des keltischen Volkstums das späte Metallikum einleitet: knapp vor 400 v. Chr. Die Objekte, an denen die neue Volkskunst vor allem sichtbar wird, sind Kannen von einer neu geschaffenen Form, die man am besten als Schulterkanne bezeichnet. Der Import ihres Vorbildes, der Schnabelkanne, beginnt um 520 v. Chr.; wenige Jahre nach 400 sind die neu geformten Kannentypen im Kolonisationsbereich der Kelten verbreitet als unveräußerliches Besitztum jener Gemeinschaft, die sich um die gleiche Zeit aus einem bestimmten Gebiet ausbreitet. Es sind die Träger der sogenannten Hunsrück-Eifel-Kultur und des im zugehörigen sogenannten Jogassien der mehr gegen die Champagne hin orientierten Saar-Marne-Zone, die die neue Kunstform geschaffen haben. Die Marne-Saar-Mosel-Rhein-Zone ist somit als das geschichtlich und urgeschichtlich faßbare Heimatgebiet jener Kelten anzusprechen, die die wandernden Scharen des Sigovesus und Bellovesus bildeten. (Österr. Ak. d. Wiss., Sitzungsberichte, 233. Bd., 3. Abh. [Wien] 1959, 23 pp. in 8°.)

Die Druiden (JAN DE VRIES). — Unser Wissen über die Druiden beruht im Grunde auf den Mitteilungen, die CAESAR in seinem *Bellum Gallicum* (VI, 13-14) macht. Er stützt sich dabei weitgehend auf POSEIDONIUS. Organisation und Lehre der Druiden haben bei den antiken Schriftstellern stets großes Staunen hervorgerufen. Heute sind die Meinungen über die Herkunft des Druidentums geteilt. Die einen halten es für eine den Kelten ursprünglich unbekannte Institution, die sie von der Urbevölkerung, in deren Mitte sie sich ansiedelten, übernommen hätten. Nach J. POKORNY kommt dabei eine eskimoide Schicht (vor allem in Irland) in Frage, womit die Druiden in die Nähe der Schamanen rücken würden. Die Beheimatung in Gallien selbst legt sich aber nahe durch die feste Verwurzelung in diesem Lande, und zwar gerade in den höchsten Schichten der Gesellschaft. Der keltische Ursprung ist wahrscheinlich wegen der parallelen Erscheinungen bei anderen indogermanischen Völkern, den Brahmanen in Indien und den flamines bei den Römern. Inder, Römer und Kelten haben eine Reihe von Kulturwörtern, auch aus dem religiösen Bereich, gemeinsam, die den andern indogermanischen Sprachzweigen fehlen. So sind die Druiden ursprünglich nicht Zauberer und Mediziner, sondern eine uralte Priesterkaste, die ihre Voraussetzungen in indogermanischer Zeit hat. (Kairos [Salzburg] 2.1960, pp. 67-82.)

Asia

Le problème de l'art araméen (GIOVANNI GARBINI). — Les jugements émis sur l'art araméen sont très différents, ce qui s'explique par le fait qu'on n'est pas d'accord sur la définition de ce qu'il faut appeler art araméen. La difficulté provient de ce que les Araméens, tout en ayant une conscience de leur unité (qui s'exprime dans le nom Aram) ne sont identifiables que du point de vue linguistique ; anthropologiquement, ils ne diffèrent pas des autres Sémites provenant du désert syro-arabe, et ils ne forment jamais une unité ni politique ni culturelle. L'art qu'on appelle généralement araméen, c'est-à-dire celui des villes de la Syrie septentrionale dominées par les Araméens à la fin du II^e et au début du I^{er} millénaire, accuse des influences hittites et assyriennes et ne se distingue guère de l'art des villes d'où les Araméens sont absents. Il faut en conclure qu'il n'y a pas d'art vraiment araméen. Néanmoins, l'art de la Syrie septentrionale au début du I^{er} millénaire ne se comprend que par le fait de l'invasion des Araméens qui manifestaient une sensibilité éclectique et une recherche de caractères distinctifs, recherche poussée en des directions différentes. (Il problema dell'arte aramaica. *Rivista degli Studi Orientali* [Roma] 34.1959, pp. 141-147.)

Origin of the God Vishnu (V. MACHEK). — While the ancient Indian deities *Indra*, *Aśvins*, *Ushās*, *Rudra* and *Pūshan* are anthropomorphic by origin, *Vishnu's* original character emerges from the realm of witchcraft, from the world of fairy beings and charms. In the Celtic world the druid possesses similar qualities to those displayed by *Vishnu* in the *Rig-Veda*. *Vishnu* is the helper of *Indra*, he is a druid-magician. This is also the reason why the worship of *Vishnu* ousted the ancient Vedic religion, the highest deity of which was *Indra* : the gods who handled witchcraft surpassed in the end all the other gods, for magical power is almighty. — *Vishnu's* avatars recall the avatars of the Iranian deity *Vraṭhagna*. In the Greek religion it is *Apollo* whose origin is mysterious, but his functions can be interpreted as those of one whose original character was that of a druid-magician. The divine magician is to be found also among the Teutons of the North. There he is called *Frey*. (*Archiv Orientální* [Praha] 28.1960, pp. 103-126.)

Sanskrit and the Pre-Aryan Tribes and Languages (THOMAS BURROW). — The relative importance of various pre-Aryan peoples vis-à-vis the Indo-Aryans may be expected to be reflected in the degree of influence exercised on the Indo-Aryan language. From this point of view, it can be stated that Dravidian rates very high in this respect. The number of loan-words in classical Sanscrit from this source is very considerable. In comparison, the demonstrable influence of the Austro-Asiatic Kol or Munda languages seems to be comparatively small. The time when Dravidian influence on Sanscrit was most strongly exercised was the late Vedic and early classical period. New words from various sources continue to appear in the centuries following, but very few of these appear to be Dravidian. The type of words adopted by Indo-Aryans shows that there was a considerable amount of bilingualism in North India. There also are to be found in Sanscrit very many words which are clearly borrowed from some pre-Aryan source or sources, and which, at the same time, are not Dravidian or of Munda origin. Such a language is spoken by the Nahals in Central India who are considered older inhabitants of the territory than the Korkus. The Baigas also are distinct from both Dravidian and Munda. What goes for Central India was originally the case in northern and southern India, and the universal adoption of Indo-Aryan in the North and Dravidian in the South have covered up an original linguistic diversity. (*The Indo-Asian Culture* [New Delhi] 8.1960, pp. 333-356.)

A Comparative Study of the Somatic Traits of the Onges of Little Andaman (B. S. GUHA). — The uniformity of the race of the Andamanese tribes has been accepted by all investigators from the earliest times. M. L. LAPICQUE (1908) who had visited Little Andaman was not only sure of the unity of the Andaman tribes but spoke of the general racial uniformity of the Negrito tribes of Asia. In a similar manner, A. R. RADCLIFFE-BROWN (1922) wrote of the Andaman Islanders as of one race. E. VON EICKSTEDT (1928), however, suggested a different theory of the Onges as representing a quite distinct layer of the

Negrito from those of the Andamanese of Great Andaman, on the assumption that they constituted an earlier wave of migration with certain differences in their language and culture. EICKSTEDT has not produced any anthropological evidence in support of his contention except on the ground of his reconstruction of their physical types which are extremely subjective. While testifying to his skill as an artist the pictures drawn by him do not provide any convincing scientific basis. What appears to us, however, to be the strongest evidence against EICKSTEDT's view are the results of blood group investigations on the Andaman tribes. Researches on the ABO system carried out on both the Onges and the Andamanese show that the incidence of "A" in both are almost similar, namely 67.65 per cent against 59.09 per cent respectively, if it is remembered that among the surviving members of the Andamanese there is undoubted Burmese admixture as seen from the high frequency of "B", 22.71 per cent, not found among any other Negrito race (S. S. SARKAR 1952). H. LEHMANN (1953) who, under the auspices of the Department of Anthropology, carried out field studies in the Andamans on the Rhesus antigenes and Sickling traits, found that while the Andaman tribes show a high frequency of "A" and the typically Negroid Rhesus Chromosome RHO, no sickle cells — which are also lacking in African Pygmy tribes — could be traced. EICKSTEDT's theory, developed on linguistic and cultural grounds, cannot therefore be extended to the physical types of the two main divisions of the Andaman tribes. They seem to have, as he himself suggested, more than one somatic type but none of them can be equated exclusively with either the fast disappearing Andamanese or the Onges of the Little Andaman. (Bulletin of the Department of Anthropology, India [Calcutta] 3.1954, pp. 117-143. Published in Delhi, 1959.)

A Note on some Chinese Numerals as Loan Words in Tai (S. EGEROD). — In most Tai languages there are remnants of two special sets of numerals employed in indicating the seniority of brothers and sisters. The female forms from 'second' and up seem to have been created by substituting ' for the first consonant of the corresponding male numerative. The word for 'first male' has probably gone through a semantic evolution parallel to that of the word for 'second female'. — The male numeratives from 'second' up were borrowed from Chinese. The ordinary Tai numerals are also somehow related to Chinese, but in a different way. The cyclic terms can be shown to have been borrowed from Chinese before the period known as Ancient Chinese about 600 A. D. or, if any later, through a Chinese dialect of archaic type, because they preserve archaic features lost in Ancient Chinese, and the parallel development of the kin numeratives indicates equally old loans. (T'oung Pao [Leiden] 47.1959, pp. 67-74.)

La place du ghiliak parmi les langues paléosibériennes (OLIVIER GUY TAILLEUR). — Le ghiliak, parlé à l'embouchure de l'Amour et dans le nord de Sakhaline, était jusqu'à présent considéré comme langue isolée. Il peut pourtant être rattaché au tchouktche, au koriak et au kamtchadal. Quoique les morphologies ghiliake et tchouktche aient évolué en des directions fort divergentes, on peut y retrouver un certain nombre d'éléments communs, et une recherche plus poussée en découvrira probablement encore davantage. C'est dans le vocabulaire qu'on trouve les plus fortes ressemblances. Le groupe tchouktche étant lointain parent de l'ouralien, comme le prouvent les recherches de K. BOUDA, le ghiliak doit donc l'être aussi, et l'on découvre, en effet, des rapports dans ce sens, ce qui confirme l'hypothèse ghiliako-tchouktche. (Lingua [Amsterdam] 9.1960, pp. 113-147.)

Africa

Origin of Pre-Islamic Architecture in West-Africa (TOR ENGSTRÖM). — There has been the assumption that the rectangular terrace style in the western Sudan was introduced with Islam. But the application of the same terrace style among a number of pagan populations such as the Dogon, Samo, Bobo, Lobi, Nounouma suggests a pre-Islamic introduction. The Islamic styles in the Niger area could be characterized as either styles superimposed upon, or variants of, a pre-Islamic terrace style. A study of the Saharan oasis style in conjunction with new archaeological discoveries might aid in linking some

part of the Sudan clay architecture with the Saharan pre-Islamic oasis styles and the Garamantic-Mediterranean culture to the north and the East-Saharan-Egyptian to the east. (*Ethnos* [Stockholm] 24.1959, pp. 64-69.)

A propos de quelques chants de fables bolia (F. J. DE HEN). — La mélodie des chants de fables bolia examinés semble être déterminée par la tonalité des mots, c-à-d. qu'elle suit fidèlement — d'une façon relative, naturellement — les tons de la phrase parlée. Il n'y a pas de dissidence comme, par exemple, en loMongo. Quant à la pente mélodique, nous nous trouvons en présence de deux airs, qui correspondent au type ouest-africain commun (35 à 45 %), et de deux autres qui arrivent au maximum de pente. Il est à présumer que la moyenne sera de 40 %, mais il convient, pour le moment, de faire des réserves. — Les chants des Bolia prouvent une fois de plus que la notion, communément admise, de la prépondérance en musique vocale de tierces dans l'ouest, et de quintes dans l'est de l'Afrique, est à reviser. (*Ethnologica* [Köln] N. F. 2.1960, pp. 323-330.)

Eisengewinnung und Eisenbearbeitung bei den ostafrikanischen Bantu (LADISLAV HOLÝ). — Ein Vergleichsstudium einzelner Elemente und Formen beweist, daß die verschiedenen Eisenindustrien der Unyoro, Buganda, Ankole, Mpororo, Kiziba, Urundi, Labwor, Karamojo, Lur, Lugware, Kuku, Jur, Bongo und Mangbetu im Bereich des ostafrikanischen Zwischenseengebietes einen gemeinsamen Ursprung haben. Eine Reihe von Merkmalen im Eisengewinnungsprozeß deuten auf Einfluß der Masai oder deren Vorgänger hin, so bei den Irangi und anderen Nordost-Bantu (Kikuyu, Kamba). Bei den Djaga, Shamba, Taveita läßt sich dagegen eine Beeinflussung von den Pare-Gweno und damit vom Nilotengebiet her aufzeigen. Es ist anzunehmen, daß die ostafrikanische Eisenindustrie aus zwei Richtungen kam: zu den Nordost-Bantu aus dem Norden, bzw. Nordwesten, zu den Bantu des Tanganyika- und Nyassasees aus dem Südwesten. (Získávání a zpracovávání železa u východoafrických Bantu. Československá Ethnografie [Praha] 5-6.1957-1958, pp. 273-395. Mit deutscher Zusammenfassung.)

The Boskop "Race" Problem (RONALD SINGER). — A complete survey of the Boskop problem would require at least a monograph. Consequently I propose only to indicate how, on the basis of an isolated cranial fragment found 40 years ago near the surface in a dubious geological horizon, unassociated with implements and fauna, there has been developed conjecture after conjecture, speculation on speculation, until today one finds physical anthropologists who have not only constructed a "race" around this skullcap, but who also detect occasional features of this "race" in the faces of living South African individuals. The confusion is intensified still further by claims for pre-Bush, proto-Bushman, proto-Australoid, pre-Hottentot, and other "pre-" affinities in skeletal material when adequate definition of and agreement on what a Hottentot or Bushman physical type is does not exist. It is still a failing among not a few anthropologists that they feel it incumbent upon themselves sooner or later to plant an evolutionary tree, to construct ancestral branches, to designate apparently unusual features in a skull as "primitive" or pre-this or pre-that, and to plan vast migratory routes of so-called prehistoric "races" which are represented only by odd skulls. — In 1913 a part of a calvarium was unearthed by labourers on a farm near Boskop, a village in the Potchefstroom district of the Transvaal (FRITZSIMONS, 1915). The specimen consisted of a greater part of the frontal, parietals and a small portion of the occipital. The exact spot was not determined by the investigators who visited the farm shortly after, but it appeared to have been found in the surface lateritic deposit at a depth of about four feet below the surface, and there was no evidence whether the remains had been in a prepared grave or not. A year later excavations at the spot resulted in the discovery of a nearly complete temporal bone, most of the horizontal ramus of the left side of a mandible and a number of fragments of limb bones. Right from the moment of discovery these fragments were surrounded by an aura of antiquity. If one examines those crania which have been labelled Boskopoid one discovers the illogicality of the Boskop "race" concept. It is now obvious that what was justifiable speculation (because of paucity of data) in 1923, and was apparent as speculation in 1947, is inexcusable to maintain in 1958. (*Man* [London] 58.1958, pp. 173-178.)

The Tongaat Variant of the Wilton Culture (C. A. SCHOUTE-VANNECK and R. C. WALSH). — Since the main site at Tongaat was first described by SCHOFIELD, further soil erosion has taken place and other cultures can now be established. Regular examinations of this area during the last two years have yielded a collection of implements similar to those described by earlier workers together with additional implement types which rival the finest specimens of the Wilton Culture. It appears that a variation of the Wilton Culture rather than the Smithfield is represented at Tongaat and it is suggested that this be known as the Tongaat Variant of the Wilton Culture. (The South African Archaeological Bulletin [Cape Town] 15.1960, pp. 29-35.)

America

Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala (MICHAEL D. COE). — There is abundant ceramic evidence that the region of La Victoria, on the Pacific coast of Guatemala near the Mexican border, and the Guayas area of coastal Ecuador were in close contact through sea trade during the Formative stage. This contact extended in time from the Chorrera into the Tejar phases in Ecuador, and from Ocós into the Conchas phase in Guatemala. The implications are that many important traits can and did pass to and fro along this route, but that most of the diffusion was probably from north to south. Further indications of diffusion from Guatemala on approximately the same time level have been demonstrated for the Cupisnique phase in Peru and for the Momil succession in the Sinú River valley of Colombia, although here the contacts with La Victoria or an allied site were less clear. — There is no doubt that the high civilizations of Nuclear America rest on a single Formative base and that on this time level the entities which later crystallized into the Meso-American and Andean co-traditions had not yet been differentiated. There was too much long range trade and consequent interdiffusion of ideas and products taking place in Formative times. It was specialization which produced such idiosyncratic civilizations as that which arose in the Petén in Classic times. We cannot yet say exactly when such arts as pottery and agriculture diffused to the south or to the north, or even if they did so, but we can show intimate north-south trade on a very early time level. An ultimate derivation of Ocós pottery from the Early Woodland cultures of North America can also be suggested; but while this is the only complex of the Early Formative in Middle America to show a clustering of Woodland traits, these do not allow us to pin down any one area or culture in the eastern United States as the source; rather, it is more likely that Ocós itself really was a reworking of an even earlier Middle American complex which itself was introduced directly from the north. The puzzling resemblances between Ocós and Hopewell cannot at present be explained except as parallel development from a similar Early Woodland base. (American Anthropologist [Menasha] 62.1960, pp. 363-393.)

Zur Entstehung der amerikanischen Hochkulturen (HORST NACHTIGALL). — Die Analyse von Kulturparallelen in Amerika und Ost- bzw. Südostasien ergibt keinen Beweis für eine komplette Übertragung irgendeiner Gesamtkultur zu irgendeiner Zeit. Vielmehr handelt es sich stets um einzelne Elemente, die vermutlich als Folge eines langen und sporadischen Kulturkontakts der Alten Welt mit Amerika übertragen worden sind. Hochkulturen entstehen nicht durch Überlagerung von Hirtenvölkern auf sesshafte Ackerbauern. Die frühen amerikanischen Hochkulturen sind auf Grund ihrer Hinterlassenschaften überwiegend sakral bestimmt. Das sakrale Herrschertum verwandelt sich durch einen Usurpator in ein auf kriegerischer Expansion basierendes Imperium. Als Basiskulturen kommen die Megalithkulturen in Frage, finden sich doch z. B. bei den Maya nirgendwo Spuren eines gewaltsamen Umbruchs zwischen der vorausgegangenen megalithischen und der folgenden hochkulturellen Schicht. Die Megalithkulturen und die Hochkulturen der Alten Welt sind älter als die Amerikas. Als Entstehungsland der ältesten Hochkulturen gilt Mesopotamien, von wo sie sich (nach HEINE-GELDERN) einerseits nach Ägypten und dem Mittelmeer, andererseits über Palästina nach Osten, nach Indien und China, ausgebreitet haben. Von dort beginnen seit dem 8. Jh. v. Chr. die ver-

blüffenden Parallelen in der Ornamentik von Südamerika und China. Kulturbeziehungen bestehen noch bis zum 12. Jh. n. Chr. zwischen Kambodscha und dem Maya-Gebiet. Die Beziehungen der Megalithkulturen der Alten Welt mit denen der Neuen Welt dürften älter sein. Als Entstehungszentrum gilt der Mittelmeerraum (Palästina und Jordanien nach HEINE-GELDERN). Megalithische Einflüsse auf Amerika aus einer Zeit vor dem frühen 1. vorchristlichen Jahrtausend können wohl nur aus dem vorderindischen Dekkan stammen, wo wahrscheinlich schon im 2. Jahrtausend eine voll entwickelte, eisenzeitliche Megalithkultur florierte. (Paideuma [Wiesbaden] 7.1960, pp. 151-162.)

Der Untergang der Maya-Kultur (RAFAEL GIRARD). — Für den Untergang der klassischen Maya-Kultur sind verschiedene Ursachen namhaft gemacht worden: Erosion des Bodens, Epidemien, Erdbeben, Volksaufstände gegen die herrschenden Klassen, Invasionen u. a. m. Bei dem Fehlen jeglicher schriftlicher Dokumentation ist es schwer, den eigentlichen Grund festzustellen. Daß es sich um ein gewaltsames Ende gehandelt habe, ist nach J. A. MANSION so gut wie sicher. TH. A. JOYCE (Mexican Archeology, New York 1914) nimmt an, daß die Eroberer aus dem Norden gekommen sind. Nachrichten aus der Zeit der Conquista sind mit großer Vorsicht aufzunehmen, da sie von den Nahua-Indianern stammen, die erst später in das Gebiet kamen. Nur ein möglichst vollständiges Erfassen aller Quellen (Maya, Quiché, Cakchiquel, Pipil) kann zu einer Lösung dieses wichtigen Fragenkomplexes führen. (El Colapso Maya y los Nahuas. 44 pp. in 8°, ill. México 1959. Impresiones Modernas.)

Les Cupisniques et l'origine des Olmèques (ELIZABETH DELLA SANTA). — Parmi les relations artistiques et culturelles qui relient le Pérou à la méso-Amérique, il y a certaines similitudes entre la culture des Cupisniques de la côte nord du Pérou (horizon de Chavin) et les Olmèques en Amérique centrale. Ces ressemblances existent surtout dans le domaine des arts. Les deux arts sont dominés avant tout par la divinité féline à la parure compliquée, aux crocs et aux griffes acérés, aux symboles identiques. Les animaux comparses du félin céleste sont nombreux, mais semblables de part et d'autre. Les têtes humaines d'aspect négroïde, les techniques difficiles et cependant comparables, l'art décoratif exubérant, basé sur la courbe bien plus que sur les angles, tout cela peut être pris en considération. On ne sait pas encore si les Cupisniques (leur culture peut être la plus ancienne du Pérou) ont créé la civilisation olmèque en milieu maya, ou s'ils l'ont simplement influencée, et à quelle date ces influences ont pu avoir lieu. On commence à considérer l'art olmèque comme étant beaucoup plus ancien que l'art maya, de même que l'art des Cupisniques par rapport à celui des Mochicas. (Revue de l'Université de Bruxelles 5. 1959, pp. 1-24.)

Anthropometrie bei brasilianischen Indianern (ATALIBA MACIEIRA BELLIZZI). — Die Gruppierung der Indianer beruht bisher weitgehend auf den sprachlichen und kulturellen Gegebenheiten, doch ist es durchaus möglich, daß sich diese Gruppen auch biologisch und anatomisch voneinander unterscheiden. — Von größter Bedeutung für Gestaltung und Ausdruck des Antlitzes sind Bau und Prägung der Orbita, des sogenannten Lidapparates, sowie die Form der Nase. Drei Indianerstämme, nämlich die Mawé (in Amazonas), die Karajá (in Goiás) und die Kajapó (in Pará), sind unter dieser Rücksicht untersucht worden. In Anbetracht der Schwierigkeit, diese Stämme überhaupt zu erreichen, und der Kompliziertheit der Methoden beim Maßnehmen waren die Resultate gering. Immerhin zeigt der biorbitale Index bei den drei Stämmen eine gewisse Gleichartigkeit, während die Nasenindices merklich voneinander abweichen. Daher der Schluß, daß die somatometrischen Nasenmerkmale veränderlicher sind als die biorbitalen Indices. (Pesquisas Antropométricas nos Índios Mawé, Karajá e Kayapó. Tese. 210 pp. in 8°, ill. Rio de Janeiro 1958.)

Oceania

Der Platz als bestimmender Faktor von Siedlungsformen in Ostindonesien und Melanesien (ALFRED BÜHLER). — Für die Siedlungsformen tropischer Naturvölker sind neben den physisch gegebenen Möglichkeiten vor allem auch religiöse Motive ausschlaggebend. Zunächst findet man eine klare Trennung von profanem und religiösem Raum

vor. Beispiele von Timor, Sumba, Neu-Irland und Nordost-Neuguinea lassen erkennen, daß der Kultplatz das Zentrum für die Siedlung bildet, daß ferner das sakrale Zentrum nicht irgend ein Bau, sondern eben der kultische Platz war. Der Platz selber und alles was sich dort befindet, repräsentiert, ja verwirklicht die außernatürliche Welt. Darum gruppiert sich dann die eigentliche Siedlung nach verschiedenen Mustern, aber immer so, daß sichtbare und unsichtbare Welt eine Einheit bilden. (Regio Basiliensis [Basel] 1.1960, pp. 202-212.)

Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables (RODNEY NEEDHAM). — An examination of two fables ("The Monkey and the Crocodile" ; "Mada and his Wife") from the district of Kodi, in the extreme west of the island of Sumba, suggests that Sumba may have received from Bima and other places towards Java, as well as possibly by more direct Javanese contact, moralistic tales which derive ultimately from early Indian and, particularly, Buddhist sources. A likely period of transmission, marked by dates between which an Indianized civilization flourished and was culturally dominant in Indonesia, lasted from the middle of the fourteenth century to the sixteenth. The extant literary sources to which we may most reasonably trace the fables considered above are the Pūrṇabhadra recension of the *Pañcatantra* and the Pāli *jātaka* collection. (Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde [s-Gravenhage] 116.1960, pp. 232-262.)

Die Altersklassen der Vorinitiation bei Eingeborenen Nordwest-Australiens (HELMUT PETRI). — Die Untersuchung der Vorinitiations-Erziehung läßt darauf schließen, daß sich bei den Eingeborenen der westlichen Kimberleys die Initiation auch nach rückwärts verlängert, bis in das früheste Kindesalter hinein. Die „Initiation“ im Sinne unserer abendländischen Begriffsbildung stellt vielleicht nur einen bestimmten, allerdings sehr markanten Abschnitt in einem Erziehungs- und Schulprogramm dar, das sich wie ein roter Faden durch das Leben des Individuums und der Gruppe hinzieht. Es lohnt sich, die Initiation als ein bevorzugtes Forschungsobjekt der modernen Ethnologie auch einmal unter diesem Gesichtspunkt in Angriff zu nehmen. (Ethnologica [Köln] N. F. 2.1960, pp. 132-145.)

Die Hauptgottheit der Osterinsulaner (THOMAS BARTHEL). — Erweisen ließ sich, daß *Makemake*, die bisher nicht deutbare Hauptgottheit der Osterinsulaner, mit *Tiki* in dessen spezifisch ostpolynesischer Rolle gleichzusetzen ist. Dieser Gott ist keineswegs identisch mit *Tane*, vielmehr ist er der charakteristische Vertreter einer alten Kulturschicht von Pflanzern, deren Denken um den Schädelkult kreiste. In seinem rekonstruierten Namen *Tiki-Makemake* drückt sich die phallische Qualität einer zeugenden göttlich-menschlichen Persönlichkeit aus, in der Symbolisierung durch einen Schädel das Mana der Ahnen. In ihm verbinden sich Fruchtbarkeit und Tod. Als Herr der Lebensmittel ist *Tiki-Makemake* zwangsläufig mit dem Vogelkult von Orongo verbunden ; die Wertschätzung einer proteinhaltigen Nahrung, die für die Osterinsulaner vor allem in den Eiern der Seevögel und Hühner bestand, dürfte auf die Gottheit übertragen worden sein. Seine lebenspendende Macht erstreckte sich aber darüber hinaus zugleich auf die Menschen und auf die Meerestiere, auf die seltenen Süßwasserstellen und auf die Pflanzungen. Im strengen Blick großäugiger Maskenpetroglyphen, verkörpert als lebendiger Vogelmann oder erstarrt zur hölzernen Skulptur, mit knappen Konturen auf die Schrifftafeln gebannt : so manifestiert sich *Tiki-Makemake* an allen bedeutsamen Orten. (Jahrbuch d. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig [Berlin] 15.1957, pp. 60-82.)

Bibliographia

Historia Mundi. 8. Bd. : Die überseeische Welt und ihre Erschließung. 542 pp. in 8°. Mit 10 Kt. und 1 Tabelle. Bern 1959. FRANCKE Verlag. Preis : sFr. 26.—.

Es war hohe Zeit, daß die *Historia Mundi* mit dem 8. Bande wieder ihrem Titel gerecht wurde. Denn dieser Band durchbricht endlich den Bannkreis der bloß mediterranen Umwelt, dem die fünf vorhergehenden Bände (Bd. 2-7 des Gesamtwerkes) vorwiegend gewidmet waren, und erschließt in geopolitischem Überblick mit Jahrhundert-schritten die historischen Geschehnisse Asiens, Amerikas und Afrikas südlich der Sahara. Australien und seine Inselwelt werden nur gestreift.

Der hochverdiente Herausgeber FRITZ VALJAVEC, durch dessen frühen Tod († 10. 2. 1960) die *Historia Mundi* zum zweiten Male ihren Betreuer verliert, versteht in einem glänzend geschriebenen prägnanten Vorwort die bisherige Bevorzugung der europäischen-vorderasiatischen Geschichte zu rechtfertigen. Die Geschichte des mediterranen Raumes, erklärt er einleuchtend, trägt vorherrschend dynamischen Charakter gegenüber dem mehr statischen Verhalten der andern Zonen. Die neuzeitliche Erschließung der Welt wird entscheidend von abendländischen Zentren aus durchgeführt. Selbstverständlich bleibt dabei bestehen, daß historische „Statik“ nicht nur durch tatsächlichen Mangel an „Dynamik“, sondern durch die vergleichsweise dürftigen, oft genug fehlenden oder nur schwer zugänglichen Quellen erklärlich ist. Denn daß der asiatische oder afrikanische Mensch auch arteigene und nicht nur nachgeahmte Dynamik entfalten kann, zeigen unsere Tage mit blutiger Dramatik. Übrigens hält VALJAVEC mit seinem Eingeständnis nicht zurück, daß eine abschließende Beurteilung der europäischen Kolonialgeschichte mit ihrer stürmischen Dynamik noch nicht möglich ist.

Inhaltlich behandelt der vorliegende Band in zwei fast gleichen Teilen die außer-europäische Welt vor der Erschließung durch die Europäer, und dann deren überseeische Ausbreitung. HERMANN TRIMBORN skizziert die Hochkulturen des alten Amerika. Ein schwieriges Thema, das der Verfasser mit bedeutsamem Ausdruck, der vieles „noch zu ertasten“ sucht, in klarer Sprache darlegt. Es wird erschreckend deutlich, daß jene präkolumbianischen Hochkulturen keineswegs idyllische Paradiese gewesen sind. Denn zwischen erstaunlichen Leistungen geregelter Verwaltung, unerreichter Wirtschaftslenkung und pyramidalen Baukunst hallen diese Jahrhunderte wider von den Todes-schreien kultischer Menschenopfer, unaufhörlicher Kriege und ausbeutender Fronarbeit. C. H. PHILIPS schildert die Geschehnisse Indiens in der 2000jährigen Spanne zwischen Aschoka (273-232 v. Chr.) bis Clive, der mit seinem berühmten Siege von Plassey (1757) die englische Herrschaft über Indien für 2 Jahrhunderte sicherte. Die Geschichte Indonesiens zeichnet sehr distanziert, wohl im Schmerz über den Verlust des stolzen Kolonialreiches, der Niederländer A. J. BERNET KEMPERS. In der Darstellung der Geschichte Chinas teilen sich OTTO BERKELBACH VAN DER SPRENKEL und LYMAN P. VAN SLYKE ; reiche und oft überraschende Einzelheiten chinesischer Kultur lassen die Schuld westlicher Mächte gegen China durch die ungleichen Verträge, wie die Verfasser ausdrücklich betonen, erst recht bedauern. Japans Geschichte wurde dankenswerterweise von den japanischen Gelehrten SABURO IENAGA und TASABURO IRO beschrieben, wobei u. a. die sachliche Berichterstattung über die Christenverfolgung dem gerechten und humanen

Empfinden der Verfasser ein gutes Zeugnis ausstellt. Sehr instruktiv, doch vorsichtig und mit dem Zugeständnis einer nur vorläufigen Geltung enthüllt DOUGLAS JONES die Geschichte Afrikas südlich der Sahara. Die europäischen Gewaltvorstöße werden gelegentlich als „erpreserische Maßnahmen“ gekennzeichnet und insbesondere die Sklaverei gebrandmarkt. Die missionarischen Bemühungen sind, wenn auch kurz, so doch anerkennend hervorgehoben. — Alle diese bisher genannten Beiträge hätten nicht geschrieben werden können ohne wesentliche Hilfe der Ethnologie. Der Elementargedanke A. BASTIANS, das Wirken W. SCHMIDTS und P. SCHEBESTAS werden als Bausteine der Darstellung verwendet.

Außerordentlich spannend lesen sich die Beiträge im 2. Teil des Bandes über die überseeische Ausbreitung der europäischen Völker. Sind auch die Grundzüge längst bekannt, so werden doch eine Menge Einzelheiten beigebracht und neue Lichter gesetzt. RÜDIGER SCHOTT schildert die Folgen des europäischen Vordringens für die überseeischen Völker, CHARLES VERLINDEN die portugiesischen und spanischen Entdeckungs- und Eroberungsfahrten, RICHARD KONETZKE das spanische und portugiesische Weltreich. Wiederum berührt es schmerzlich, zu sehen, daß diese Großtaten weißer und betont christlicher Völker durch Sklavenhandel und teilweise Ausrottung eingeborener Stämme vergiftet wurden. Waren sogar katholische Missionare gelegentlich daran nicht uneteiligt, so haben doch gerade Missionare wie Antonio de Montesino schon 1511 ihr flammendes Veto erhoben und Franz de Vitoria das Naturrecht für die Eingeborenen nachdrücklich ins Feld geführt. W. PH. COOLHAAS zeichnet das niederländische Kolonialreich. E. TERSEN geht dem Ursprung und Ziel der französischen Kolonisation nach. DAVID BEERS QUINN umreißt die Anfänge des britischen Weltreiches bis zum Ende der Napoleonischen Kriege. Fast grotesk mutet es an, daß Pfeffer und Gewürze gelegentlich weltpolitische Entscheidungen herausforderten. Die Autoren lassen es an offener Sprache nicht fehlen, wenn z. B. von einer „in brutalster Weise durchgeführten direkten Besitzergreifung“ der französischen Kolonien und einer „harten Herrschaft“ (pp. 429-430) die Rede ist, oder wenn die britische Seeräuberei angeprangert wird (p. 458) und England in der Rolle eines Parasiten erscheint (p. 459). Das trotz seiner Kürze verunglückte griechische Zitat *kat' exchèn* statt *kat' exochèn* beweist wiederum den Rückgang der Sicherheit im elementaren Griechisch, was man auch sonst in wissenschaftlichen Werken feststellen kann.

Alles in allem verdient dieser mit Material prall gefüllte, in der Auslese vorsichtige und in der Darstellung ausgewogene Band der *Historia Mundi* unsern vollen Dank.

JOHANN KRAUS.

Historia Mundi. 9. Bd.: Aufklärung und Revolution. 560 pp. in 8°. Mit 3 Kt. Bern 1960. FRANCKE Verlag. Preis: sFr. 29.80.

In rascher Folge nähert sich die *Historia Mundi* ihrem Abschluß. Die steigende Materialfülle zwingt zur Kürzung der Zeitspannen, so wie die Schallwellen beim Näherücken ihrer Quelle zum Beobachter hin sich verdichten. Daher beschränkt sich der vorliegende 9. Band auf gut 100 Jahre von beiläufig 1688 bis 1815. Eine weitere Einschränkung liegt in der notgedrungenen Begrenzung auf Europa und Amerika. Hoffentlich kommen die drei andern Kontinente wenigstens im 10. und letzten Band noch zum Zuge.

Behandelt werden in drei Abschnitten die Grundlagen des Zeitalters (pp. 11-64), dann der aufgeklärte Absolutismus und die Nationen (pp. 65-282), und zuletzt die Revolutionen mit der Ära Napoleon und die Befreiungskriege (pp. 283-509). Der Anhang bringt das notwendigste Schrifttum und die üblichen Indices.

Das einführende und tragende Kapitel „Die Aufklärung“ schrieb mit sicherer Feder und abgewogenem Urteil der Herausgeber FRITZ VALJAVEC selbst. Geschichte tritt weltanschaulich an die Stelle der Theologie, stellt er fest (p. 27). Zwischen den bekannten Allgemeinheiten fließt auch manches Neue ein, wie etwa der Hinweis auf das Ausgreifen europäischer Kunstformen bis nach Afrika und China (p. 19). Den bekannten Exegeten RICHARD SIMON († 1712) sollte man nicht als Bibelforscher bezeichnen (p. 15), weil diese Benennung längst einen andern Sinn gewonnen hat. WILHELM TREUE enthüllt die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandlungen innerhalb der Epoche; hier wird

deutlich, daß moderne Geschichtsschreibung auch in kondensierter Form mehr ist als Aneinanderreihung und Verknüpfung politischer Ereignisse.

GEORGE PEABODY GOOCH beschreibt das eigentümliche Phänomen des aufklärten Absolutismus, der mit seiner Rücksichtslosigkeit der humanen Tendenz der Aufklärung kraß widerspricht; die Zeichnung einzelner bekannter Absolutisten wie Friedrichs II. von Preußen, Katharinas II. von Rußland oder Josephs II. von Österreich sind Kabinettstücke; jedoch war das einzige einigende Band der österreichischen Vielvölkerfamilie unter Maria Theresia gewiß nicht die schattenhafte Lehnspflicht, wie der Autor richtig bemerkt (p. 74), sondern das Bekenntnis der großen Mehrheit zum katholischen Glauben, was anscheinend nicht gesehen wird. MAX BRAUBACH verbreitet sich mit fülligen Einzelheiten über das verworrene europäische Staatensystem von 1740 bis 1792 und nochmals über die europäische Mitte in der gleichen Zeit. MARTIN GOEHRING zeigt äußerst spannend die Zuspitzung in Frankreich von 1715 bis zur Revolution von 1789. Es folgen die etwas schwerfällige Darstellung der großen Revolution von JEAN BOURDON und die wiederum höchst dramatische Schilderung der politischen und militärischen Entwicklung Frankreichs durch ANDRE FUGIER. Sehr einführend behandelt HANS JURETSCHKE die Vorgänge in Spanien und Portugal, wobei manche bisherigen abträglichen Auffassungen über Spanien korrigiert werden; von Pombal, dem Jesuitenhasser, wird freimütig festgestellt, daß ihn neben wirtschaftlichen und politischen Gründen antireligiöse und antichristliche Triebkräfte beherrschten, keineswegs aber humanitäre Skrupel (p. 156). FRANCO VENTURI entwirft das historische Bild Italiens in den Jahren 1740-1796; nicht beistimmen kann man ihm in seiner vielleicht nur rhetorisch zugespitzten Meinung, die Winkelsynode von Pistoia sei damals der „kühnste Versuch zur Bildung einer katholischen Nationalkirche“ gewesen (p. 169); die gleichgerichteten Vorstöße der Gallikaner und die Gewaltmaßnahmen der französischen Revolutionäre und noch Napoleons waren viel kühner und kurzfristig auch erfolgreicher. STEN CARLSSON überrascht den Nichtspezialisten mit der Darstellung des Nordens von 1720 bis 1815, wo man derart unruhvolle Ereignisse nicht so leicht erwartet hätte wie in dem angeblich unbeständigen Süden. REINHARD WITTRAM bringt mit seiner höchst instruktiven Schilderung Osteuropas von Peter dem Großen bis ins Zeitalter der Restauration manche rätselhaften Züge des modernen Rußland dem Verständnis näher. STEVEN WATSON umreißt die Geschehnisse Englands von 1688 bis zu den Napoleonischen Kriegen; hier mußte vom Standpunkt des Mutterlandes aus manches wiederholt werden, was im vorigen Bande über die Geschichte des englischen Kolonialreiches gesagt worden ist.

Im letzten Abschnitt des Bandes bietet FRITZ WAGNER die fesselnde Geschichte der werdenden USA, teils Naturprozeß zusammenschmelzender Einwanderungselemente, teils wohlüberlegte ausdauernde Leistung imposanter Führergestalten. HELMUT ROESSLER befaßt sich mit dem komplizierten europäischen Staatensystem von 1792 bis 1815, und in einem eigenen Beitrag mit der deutschen Geschichte zur gleichen Zeit. RICHARD KONETZKE geht sehr sachlich den Revolutionen und Unabhängigkeitskämpfen in Südamerika nach; einerseits wird hier mit Heroenlegenden aufgeräumt, als wären die Revolten infolge spanischer Tyrannei ausgebrochen, während es sich in Wirklichkeit um verfrühte und sachlich nicht berechnete nationale Ambitionen reicher Kreolen gegen die Kolonialregierung handelte; andererseits wird zugestanden, daß gerade die lateinamerikanische Geschichte sich gegenwärtig im Stadium einer kritischen Revision befindet. Mit dem sehr gedrängten geistesgeschichtlichen Beitrag von HANS BEYER über nationales Erwachen und Romantik schließt der Band ab.

Zusammenfassend drängt sich eine geschichtsphilosophische Beobachtung auf, worauf gewiß schon oft hingewiesen wurde: Gerade das Zeitalter der Aufklärung mit seinem Drachenschwanz von Revolutionen läßt erkennen, daß nicht nur vollberechtigte, sehr rationale und höchst intelligente Maßnahmen der führenden Köpfe die Geschichte machen, sondern erschreckend oft ihre Einfälle und Launen, unbeherrschte Leidenschaften und Raubtiergelüste, also irrationale und imponderable Kräfte. Insofern hat die Aufklärung sich selber vor den Kopf geschlagen. Sie stürzte über ihren eigenen Thron.

JOHANN KRAUS.

Histoire des Religions. 4. Publiée sous la direction de MAURICE BRILLANT et RENÉ AIGRAIN. 384 pp. in 8° [Paris s. a.] BLOUD et GAY.

Dans les six sections du tome présent¹, toutes les grandes religions de l'Asie antérieure ancienne sont traitées, exceptées les religions de l'Iran dont il a déjà été question dans le deuxième tome². L'ordre suivi est, dans ses grandes lignes, chronologique ; la première contribution (de MARGUERITE RUTTEN) a pour sujet les religions de la population la plus ancienne connue, les religions asiatiques (pp. 7-117), au sens le plus large, y compris la religion sumérienne (pp. 14-83), bien que cette dernière soit une religion asiatique contaminée très tôt par le sémitisme (cf. p. 15). Puis, R. LARGEMENT traite la religion suméro-akkadienne (pp. 119-176) et la religion cananéenne (pp. 177-199), toutes les deux selon un schéma plus ou moins identique, en parlant successivement des rites cycliques, des rites occasionnels, des mythes et des caractéristiques générales de la religion respective. L'étude de l'Arabie préislamique avec ses régions limitrophes a été partagée entre deux spécialistes, J. STARCKY pour les Palmyréniens, les Nabatéens et les Arabes du Nord (pp. 201-237) et A. JAMME, pour la religion sud-arabe (pp. 239-307). La conclusion du tome est constituée par un exposé sur la religion d'Israël, de A. VINCENT (pp. 309-373).

La tâche la plus difficile était probablement celle de M. RUTTEN, dans la section sur les religions asiatiques. Elle s'y appuie beaucoup sur les travaux de GEORGES CONTE-NAU, mais aussi sur ses propres études spéciales, en donnant une information très riche, peut-être un peu surchargée de détails ; cependant, elle n'omet pas de relever les traits dominants (voir par exemple la description de la religion asiatique, pp. 11-14 ; cf. aussi pp. 45, 83-84, 90, 100-102). On regrettera cependant l'absence de comparaisons d'ordre historique portant plus loin (par exemple, la succession maternelle en Elam est expliquée d'une manière purement psychologique, p. 114), mais on appréciera beaucoup ses remarques suggestives (par exemple sur la « pensée » sumérienne, pp. 18-29 ; sur la nature des dieux sumériens, pp. 48-58 ; sur le sens du sacrifice, pp. 72-73). S'il est dit, d'une manière quelque peu absolue : « ... toutes les religions primitives n'ont jamais imaginé les dieux autrement que comme un homme de leur temps » (p. 49), cette affirmation est déjà tempérée à la p. 50 : « Il semble qu'*Anu* ait échappé à cette humanisation, Les autres dieux ne sont en rien supérieurs à l'humanité... »³.

Peut-être n'est-il pas sans inconvénient que la religion sumérienne soit traitée une seconde fois (dans le cadre de la religion « suméro-akkadienne », par R. LARGEMENT) ; c'était pourtant inévitable, et les divergences de vue ont été explicitement admises (cf. la Note de la Direction, p. 119, note 1). Du reste, grâce à une disposition tout à fait différente de la matière, les redites ont été réduites à un minimum, et on lira avec profit ces deux exposés vus parfois d'un angle un peu différent. Quant à « la mort et la résurrection » de *Marduk* (pp. 129-131 ; cf. aussi p. 65), il faudrait être plus réservé à l'égard de cette interprétation devenue traditionnelle ; voir W. VON SODEN, *Zeitschr. f. Assyriologie* 51. 1955, pp. 130-166, et *Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart* 3I, col. 688 s.). Les chapitres finaux (Finalité du culte suméro-akkadien, pp. 164-168 ; Origines de la religion suméro-akkadienne, pp. 168-174 ; Conclusion, pp. 174-176) sont des plus instructifs (qu'on voie,

¹ Il semble que l'ordre des sections a été changé en cours d'impression. La numérotation donnée sur la couverture du livre ne correspond pas tout à fait au texte ; de même, les titres aux pages 119 et 177 ne sont pas numérotés comme il le faudrait. La table des matières (pp. 375-384) est exacte à cet égard, mais à la p. 381 il faut lire : La religion sud-arabe préislamique, au lieu de : La religion arabe préislamique.

² Voir les comptes rendus des trois premiers tomes : (1) *Anthropos* 52. 1957, pp. 296-298 ; (2) 49. 1954, pp. 1136-1137 ; (3) 55. 1960, pp. 595-596.

³ Quelques autres détails : à la p. 7, on lit dans le titre : asiatiques (au lieu de : asiatiques). — A la p. 32 il est dit, sans restrictions : « Il [c'est-à-dire le dieu *An*] semble bien être le plus ancien dieu du panthéon. » ; à la p. 31 : « ... il semble que *An* n'a été admis en tête du panthéon qu'à partir de l'époque d'Akkad (?). » Malgré le point d'interrogation, ces deux propositions paraissent difficilement conciliables. — La référence donnée à la p. 116, note 1 : « G. POISSON, *Le peuplement de l'Europe*, Paris, Payot, 1939, dans la présente *Histoire des religions*, t. 3, p. 413 s. » n'est pas exacte.

par exemple, le paragraphe : Genèse des dieux, pp. 168-172)⁴, et toute la section a le mérite d'une grande clarté. — Il en est de même pour l'exposé de la religion cananéenne, par le même auteur, où les données littéraires (textes ougaritiques et bibliques), ainsi qu'archéologiques sont combinées de façon très heureuse. L'origine de la religion cananéenne est analysée dans un paragraphe bref, mais très dense (pp. 197-198) ; seulement, s'il est vrai qu'on ne rencontre nulle part, sauf en Arabie, les Sémites à l'état pur (cf. M. RUTTEN, p. 115), il faut se demander si le noyau commun qui se retrouve dans toutes les [hautes] civilisations du Proche-Orient, est vraiment « le produit d'un psychisme commun à tous les Sémites » (p. 198), ou plutôt l'effet d'un substrat « asianique » commun, comme le voudrait M. RUTTEN (voir plus haut, p. 898) ?

La documentation pour l'Arabie du Nord préislamique étant tardive et assez lacuneuse, J. STARCKY a pris pour point de départ plutôt la religion de Palmyre, domaine dans lequel il est spécialiste de grande renommée, en ne traitant l'Arabie proprement dite qu'en guise d'excursus. La division générale (Le panthéon, pp. 203-226 ; Le culte, pp. 227-236) est très claire, et l'on trouve d'amples détails sur chaque divinité, mais la manière de procéder (tantôt selon des critères géographiques, tantôt selon d'autres critères) risque de déconcerter quelquefois le lecteur ; il sera cependant reconnaissant de trouver des références exactes qui lui permettront de s'orienter plus amplement.

Pour la religion sud-arabe, la situation est bien meilleure ; la richesse de la documentation a même obligé l'auteur de supprimer des centaines de références (cf. p. 239, Note préliminaire). L'exposé de A. JAMME est très clair, tant dans ses grandes lignes (Le panthéon sud-arabe, pp. 249-286 ; Le culte sud-arabe, pp. 287-304) que dans la description de chaque divinité, des attributs et symboles divins, etc. On regrettera cependant de nombreuses petites fautes⁵ et des remarques polémiques portant souvent sur des détails minimes (pp. 250-251 ; p. 261, note 3 ; p. 262 avec les notes 1 et 3 ; p. 264, notes 1 et 3 ; p. 265, note 3 ; p. 266, note 1 ; p. 267, note 3 ; p. 271 ; p. 274, note 1 ; p. 276, note 2 ; p. 278, note 1 ; etc.), remarques qui semblent déplacées dans un manuel tel que celui-là. En revanche, la critique de la synthèse de D. NIELSEN qui voulait réduire toutes les divinités à une triade astrale (pp. 251-260) sera plus appréciée.

La section sur la religion d'Israël qui clôt le volume, de A. VINCENT, combine de la façon la plus heureuse une grande richesse de détails avec une disposition à la fois simple et claire (six parties, suivant l'ordre chronologique, de la religion patriarcale au judaïsme tel qu'il s'est constitué au temps postexilique). Il vaudrait mieux ne plus parler d'idées « prélogiques » (pp. 309, 359), étant donné que cette théorie a été abandonnée par son auteur lui-même (voir *Anthropos* 47. 1952, p. 1046 ; 49. 1954, pp. 334-336 ; 50. 1955, p. 487). En outre, on ne saurait affirmer sans restrictions que la Pâque était primitivement une fête agricole (p. 327). C'est vrai pour la fête des azymes, mais le noyau du rite est plutôt de caractère nomade pasteur, fait bien mis en évidence par E. DHORME (voir aussi *Anthropos* 54. 1959, p. 612). Il y a quelques fautes dans la bibliographie (pp. 370-373), surtout dans les titres allemands. Mais ce sont là des détails. Dans la section tout entière, on appréciera la largeur des vues de l'auteur qui tient compte du milieu oriental commun ainsi que du caractère unique de la religion d'Israël, de ses progrès lents et successifs et de son rapport avec le Nouveau Testament (pp. 349-351, 357-359, et passim).

Ainsi, ce volume, dans la richesse et la variété de ses contributions, fait dignement suite aux précédents.

JOSEPH HENNINGER.

⁴ En revanche, le paragraphe « Genèse de la mythique » (pp. 172-174), tout en contenant des remarques intéressantes, s'appuie peut-être avec un peu trop de confiance sur S. FREUD et C. G. JUNG. Qu'on lise la critique pertinente de EDWARD BUESS, *Die Geschichte des mythischen Erkennens* (München 1953), dont un petit résumé se trouve dans le Supplément au Dictionnaire de la Bible, vol. 6, fasc. 30 (Paris 1957), col. 237 (dans l'article : Le mythe en ethnologie, l. c., col. 225-246).

⁵ Par exemple, dans les titres de travaux allemands, les désinences sont souvent inexactes (p. 241, note 1 ; p. 246, note 5 ; p. 247, note 2 ; p. 251, note 3 ; p. 253, note 1 ; p. 255, note 1 ; p. 257, note 1 ; p. 258, note 3 ; p. 259, note 4 ; p. 267, note 1, etc.) ; de même, on lit souvent : 1 Bd., 2 Bde., au lieu de 1. Bd., 2. Bd.

Lowie Robert H. *Robert H. Lowie, Ethnologist. A Personal Record.* x-198 pp. in 80. With 13 pl. Berkeley and Los Angeles 1959. Univ. of California Press. Price : \$ 5.00.

R. H. LOWIE, 1883 in Wien geboren, lebte von seinem zehnten Lebensjahr an in den USA, studierte Ethnologie unter Boas und war seit 1917, mit kurzen Unterbrechungen Professor der Ethnologie an der University of California, Berkeley, verwaltete nebenher organisatorisch wichtige Stellen und war u. a. auch lange Zeit Herausgeber des *American Anthropologist*. Drei Jahrzehnte hindurch stand sein Name auf der Liste der amerikanischen Ethnologen mit an erster Stelle. Er starb am 21. 9. 1957. Zwei Tage vorher beendete er das Manuskript des vorliegenden Buches, an dem er die letzten zwölf Monate gearbeitet hatte.

Es ist eine kritische Selbstdarstellung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes, am ehesten zu vergleichen mit den autobiographischen Bildern, die FELIX MEINERS, Leipzig, in den zwanziger Jahren veröffentlichte („Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“). Wenn LOWIES letztes Buch Anlaß gäbe, daß eine Reihe von Selbstdarstellungen der Ethnologen der Gegenwart von einem mutigen Verleger herausgegeben würde, hätte es sich doppelt gelohnt.

LOWIES Feldforschung (pp. 1-82) im Dienst verschiedener Museen war überaus mannigfaltig und fast immer kurzfristig. Die Gründe, die er für solche sporadischen und kurzen Besuchsreisen anführt, machen dieses System der amerikanischen Museen verständlich, erhöhen aber darum nicht den Wert der so eingebrachten Berichte. Angenehm wirkt in der Darstellung, daß er offen und immer wieder seine Dolmetscher, und das Problem des Übersetzens überhaupt, nennt (pp. 11 f., 16, 19, 30, 42-50, 64, 78), Angaben, die man so häufig in den Berichten amerikanischer Ethnographen vergeblich sucht, vielleicht weil es, wie LOWIE einmal mündlich bemerkte, ihnen selbstverständlich sei, daß die Aufnahmen auf englisch geschehen. Trotzdem verlangt die Überprüfbarkeit des Berichtes genaue Angaben über die Quellen; dazu gehört aber nicht an letzter Stelle auch gute Information über die Sprachkenntnisse und Bildung und die Zusammenarbeit mit dem Übersetzer. Die Problematik des Übersetzens und die Tatsache der sprachlichen Zwischenwelt, die den Praktikern immer bekannt war, heute aber durch eine theoretische Literatur jedem bekannt sein kann (siehe u. a. die Arbeiten von LEO WEISGERBER), verlangen das. Bemerkenswert ist z. B. auch, daß LOWIE gleich bei seiner ersten Begegnung mit den Crow, der einzigen Gruppe, die er durch Jahrzehnte immer wieder besuchte, einen ungewöhnlich guten Dolmetscher fand.

Echte Lebensweisheit findet sich unter den kultur-psychologischen und kultur-philosophischen Notizen, seinen Erfahrungen mit Menschen und Kulturen (pp. 82-118).

Das wertvollste in diesen kritischen Memoiren aber dürfte das zehnte Kapitel sein: „Success and Failure in Writing“ (pp. 127-146). Hier findet sich seltene Information über die Anlässe der großen Buchpublikationen LOWIES, die Art der Niederschrift, die Verhandlungen mit dem Verleger, Auflagenhöhe, auch finanzielle Fragen, und vor allem die Wertung durch den Verfasser selbst unter Berücksichtigung auch von Besprechungen, die bei Erscheinen des Buches veröffentlicht wurden. LOWIE stellt seine „Primitive Religion“ über „Primitive Society“ etc. Von „History of Ethnological Theory“ sagt er (p. 141 unten): „My own feeling is that this is my most mature book formulating the scientific position in ethnology; that it is on the whole eminently fair and wise, and that pages in it attain literary distinction“. Ohne Frage sind die einzelnen Kapitel seiner „History“ vorzüglich. Schwächer dagegen ist der Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln, d. h. das geschichtliche Moment der Kontinuität innerhalb der Entwicklung dieser Wissenschaft. Doch ist es auch so LOWIES bestes Werk, das noch 1959 in achter unveränderter Auflage erschien.

Auf den Seiten 147-166 behandelt er, von den übrigen Publikationen getrennt, seine beiden Veröffentlichungen über Deutschland (1945 und 1954). Diese beiden Bücher sind, weit mehr als es scheint, persönliche Forschung. Das Schicksal Zentral-Europas in den Jahren 1933-1945 traf auch LOWIE selbst, der nicht nur im deutschsprachigen Raum geboren, sondern auch im tiefsten seiner Persönlichkeit immer deutsch geblieben war: Er rechnete deutsch, er träumte deutsch, und schrieb selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten zunächst deutsch nieder, um sie dann zu übersetzen. (Über seine Zweisprachig-

keit hat er in früheren Aufsätzen berichtet. Siehe auch hier pp. 85 und 86. Diese Darlegungen eines sehr nüchternen, freien Denkers über die Bedeutung der Muttersprache sollten von der Sprach-Psychologie nicht übersehen werden.) Darum ist seine Untersuchung des Schicksals des deutschen Volkes und seiner Eigenart für LOWIE zugleich eine Durchleuchtung seines eigenen kulturellen Fundamentes. Daraus folgt, daß seine sozial-psychologischen Untersuchungen über die deutsche Kultur doppelt kritisch gelesen werden müssen. Es darf nicht entscheidend sein, ob sie dem Leser angenehm sind, sondern ob sie bewiesen sind. Im übrigen zeigt diese Anwendung einer ethnologischen Arbeitsweise auf eine hochentwickelte Kultur Zentral-Europas der Gegenwart, wie drängend die Frage nach dem Sinnvollen ethnologischer Arbeitsweisen überhaupt ist.

Das Schlußkapitel (pp. 167-173) ist eine letzte zusammenfassende Selbstbeurteilung: zurückhaltend, vorsichtig, bescheiden. Ein kritischer Außenstehender könnte kaum nüchterner urteilen als LOWIE selbst es tut. Die Grundhaltung dieses Kapitels ist die Haltung des ganzen Buches. Das ist das eigentlich Reizvolle und Imponierende daran.

Seine Bücher haben mehr gewirkt als er selbst glaubt. „Primitive Society“ und „History of Ethnological Theory“ sind vielfach jahrelang das Handbuch für Colleges gewesen. Seine ruhige, sachliche Art, ohne Tendenz, ohne Absicht, wird überall ruhiges Denken gefördert haben; das aber ist höchstes Erziehungsziel einer Schule. LOWIE war kein Kämpfer, kein Verfechter großer Ideen, er hat keine Schule gebildet, er hat aber — wie ein Lehrer und Weiser es soll — die nächste Generation durch sein ruhiges, sachliches Denken die Weise des Denkens und der Wissenschaft überhaupt gelehrt.

Nicht jeder wird sich selbst gegenüber so neutral stehen wie LOWIE es tut. Durch seine Selbstdarstellung verhindert er fast jede Mythenbildung und ist auch darin noch Wissenschaftler. Die Objektivität, die er ändern gegenüber anstrebte, wahrt er auch sich selbst gegenüber. Er schafft keine „Presse“ für sich. Er denkt nicht an den durchschnittlichen Zeitungsleser, sondern nur an den, der an wirklicher Erkenntnis interessiert ist. Mit solchem Ziel sollten die führenden Ethnologen der Gegenwart, ein jeder auf seine Weise, solche Selbstdarstellungen niederschreiben.

FRITZ BORNEMANN.

Kunst Jaap. *Ethnomusicology*. A study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography. 3rd much enlarged Ed. of „Musicologica“. x-303 pp. in 8°. With 18 pl. The Hague 1959. MARTINUS NIJHOFF. Price: 23.75 Fl.

L'importance et l'utilité de l'ouvrage de J. KUNST ne sont plus à démontrer. Aucune bibliothèque de musicologie ne peut s'en passer déjà depuis la parution de sa première édition en 1950. La présente édition, avec sa liste bibliographique englobant 5200 titres environ, constitue un outil de travail sensiblement plus perfectionné encore et plus maniable, grâce à ses quatre index : matières, ethno-géographie, périodiques et auteurs. Celui-ci fait presque double emploi avec la bibliographie elle-même qu'il aurait suffi de compléter par quelques renvois pour réaliser une sensible économie de place. Une autre rationalisation pourrait être obtenue en présentant les références bibliographiques selon le système adopté par SCHMIEDER (Bibliographie des Musikschrifttums) ou un système plus simple encore, tout en donnant des informations complémentaires qui font défaut dans la bibliographie, notamment le nombre de pages de chaque étude énumérée. Ainsi, au lieu de « ('Die Musikforschung' VIII, p. 298 ff.), 1955. » (40 signes) on pourrait écrire « Die Musikforschung 8 (1955) 298-313. » (32 signes).

Certains détails de la bibliographie méritent une mise au point, et l'auteur les connaît certainement mieux que quiconque. Il a sans doute remarqué l'absence de la position N° 4011, oubliée par l'imprimeur, comme également l'apparition de certains noms d'auteurs sous deux orthographes différents : le N° 4290 (WANG KUANG CHI) et le N° 4549b (WANG KUNG KI) constituent en réalité une seule position bibliographique. TANABE HIDEO est le même que TANABE HISAWO. Ici ou là il y a des erreurs de date (le N° 1124 est de 1951 plutôt que de 1931) ou d'orthographe. Enfin, tandis que certaines positions de caractère purement ethnographique n'ont pas encore été supprimées, d'autres,

consacrées à la musique, ne figurent pas dans la liste (exemple : N. PÉRI, dans son « Essai sur les gammes japonaises » cite comme références plusieurs titres dont certains, inconnus de la bibliographie, mériteraient d'y être incorporés). L'auteur avertit d'ailleurs les lecteurs de la nécessité dans laquelle il s'est trouvé de faire un choix parmi les titres à insérer, choix inévitablement un peu subjectif (p. VI).

Toutefois, telle qu'elle est, la bibliographie ethno-musicologique élaborée par J. KUNST est remarquable. Grâce à elle, l'« Ethnomusicology » est et restera un ouvrage de base. Il l'est également grâce à sa partie générale (introduction à l'ethnomusicologie, pp. 1-66). On y apprécie l'érudition alliée à la simplicité, les jugements toujours bienveillants alliés à un sens de l'humour non exempt de malice. Les sujets traités sont ceux qu'un étudiant doit connaître avant de se lancer dans la recherche : esquisse de l'histoire de l'ethnomusicologie (commence-t-elle avec ELLIS, comme le veut la convention, et non pas plutôt avec AMIOT ?), étude des échelles musicales, mensuration des hauteurs et des intervalles (problèmes autrefois centraux, actuellement mis en équilibre avec beaucoup d'autres), techniques d'enregistrement, enquête sur le terrain (les expériences personnelles de l'auteur sont particulièrement instructives), histoire et répartition des phonothèques, principaux éditeurs de disques de musique folklorique, technique de transcription, conditions psychologiques et autres de la création des échelles musicales, théories sur l'origine de la musique, classification des instruments de musique, ainsi que beaucoup d'autres sujets, éclairés souvent d'une manière originale. L'auteur expose l'orientation de la recherche ethno-musicologique mais non ses résultats, qu'il serait difficile de résumer dans le cadre de l'ouvrage. Toutefois, l'édition nouvelle de celui-ci pourrait peut-être s'enrichir d'un nouveau chapitre que l'auteur est particulièrement bien qualifié de rédiger : inventaire des problèmes les plus urgents à résoudre et inventaire des « blancs » sur la mappemonde ethno-musicologique. Un autre problème à aborder est celui de la technique de l'analyse musicale, si variable d'un chercheur à l'autre et si insuffisante dans beaucoup de cas.

Un chapitre sur l'enseignement de l'ethnomusicologie dans divers pays complète d'une façon heureuse l'important ouvrage de J. KUNST.

Au moment où nous mettons sous presse, paraît le « Supplement to the 3rd Ed. of Ethnomusicology by Jaap Kunst », même éditeur, 1960, 45 pp. Les six sections suivantes, arrêtées au 31 août 1958, complètent l'ouvrage principal : Enseignement de l'ethnomusicologie dans quatre pays ; disques ethnographiques (40 nouveaux titres) ; bibliographie (560 nouveaux titres) ; photographies de huit ethno-musicologues ; quatre index ; enfin, Addenda et corrigenda.

ZYGMUNT ESTREICHER.

Hogg Garry. *Cannibalism and Human Sacrifice*. 206 pp. in 8°. London 1958. ROBERT HALE Ltd.

The reason why this book was written is explained in the Foreword (p. VII) : "No book covering the subject generally exists in the English language ... The Germans would appear to be the only people who have made any attempt to deal comprehensively with the subject on a large scale, and the work in question has not yet been translated into English". G. HOGG is apparently alluding to EWALD VOLHARD's "Kannibalismus" (Stuttgart 1939, cf. the review in *Anthropos* 35-36, 1940-41, pp. 631-646, especially pp. 631-636 and 646). For want of an English translation this book seems to have been inaccessible to the author himself, for it does not appear in his bibliography (pp. 193-194) which contains only English titles. It is true, however, that his bibliographical list is headed with this sentence : "Among the authors and works consulted, the most important are the following ...", yet even in the text there are no references to publications in other languages.

G. HOGG has used a very comprehensive and widely scattered material which also includes unpublished sources such as "diaries and letters written by missionaries" (cf. p. VII et passim) dating back to the first half of the 19th century. And yet, in spite of all this, the result is disappointing. Thirteen chapters containing "representative examples" (pp. 22-187) form the bulk of the book. More than half of the chapters deal

with Australia and Oceania (including Indonesia) ; America and Africa are treated in three chapters each (Asia and Europe being mentioned occasionally in between). Reflections on the various motives underlying cannibalism frequently follow the reports quoted (cf. also pp. 17-21), but there is no attempt at giving a geographical distribution or at classifying cannibalism with other cultural phenomena (still less is this done with regard to human sacrifice. It is true that there exists as yet no comprehensive work on the latter subject, not even outside the English-speaking world. As for the place of human sacrifice in culture history, at least some evidence is to be found in *Anthropos* 53. 1958, pp. 801-803 and 805).

Some of the examples given in juxtaposition in the Introduction (pp. 11-21) convey the impression that cannibalism used to be, at one time, commonly practised by mankind (beginning with *Pithecanthropus* [sic] *Pekinensis*, p. 13 f.). Moreover, the text closes with a quotation from A. J. HOPKINS (1928) : "The cannibal is *not*¹ necessarily a hopelessly degraded brute, but a man who has not yet lived out of the dark obscurity of bush tribalism, and so has blindly followed a practice deep-rooted in the sacrificial ideas *common to man the world over from his earliest days*" (p. 192)². It is regrettable that this should be presented in 1958 as a confirmed and quite recent result of scientific investigation without the slightest notice being taken of VOLHARD's work published in 1939. Apart from this, G. HOGG's book contains many interesting details which are not yet to be found in VOLHARD's "Kannibalismus". Unfortunately, however, there are no exact references (giving the pages of the works cited) so that it will not be easy to utilize these data. It is to be hoped that a more carefully worked out study on cannibalism will soon be presented to the English-speaking public.

JOSEPH HENNINGER.

Rudolph Wolfgang. *Die amerikanische „Cultural Anthropology“ und das Wertproblem.* (Forschungen zur Ethnologie und Socialpsychologie, 3.) Hrsg. von HILDE THURNWALD. 184 pp. in 8°. Berlin 1959. DUNCKER und HUMBLOT.

Depuis l'époque déjà lointaine où LEWIS MORGAN faisait connaître en Europe les premiers travaux de l'ethnographie américaine, il s'est produit bien des changements aux Etats-Unis. Le premier — et peut-être le plus significatif — est la transformation de « Ethnology » en « Cultural Anthropology ».

Il y en a d'autres, parfois moins apparents, mais de grande importance. FRANZ BOAS, le second des « ethnologues » américains les plus populaires en Occident, prêchait à ses étudiants de l'Université Columbia l'empirisme à la manière d'une croisade. « Science was a holy vocation, leur disait-il, and the young men who entered it would be subjected to many temptations : Speculation, Theory, [traditional] Philosophy. The intelligence of the scientist would desire to generalize on the basis of inadequate data or would be attracted by the seductive phrases of an armchair theorist. He must train himself to resist such impulses and not to stray from the path of strictest empiricism » (MURRAY WAX, *The Limitations of Boas' Anthropology.* *American Anthropologist* 58. 1956, p. 64). Pour remédier à cette infirmité quasi congénitale de l'esprit humain, Boas interdisait à ses disciples d'étudier d'autres populations que les tribus indiennes d'Amérique. C'est seulement à partir de l'année 1925 qu'il desserra ces consignes restrictives.

Dans l'ouvrage que nous analysons, l'on trouve aussi toute une seconde Partie (pp. 75-123) consacrée aux tribus indiennes, et spécialement aux Hopi et aux Navaho, mais parmi les 181 titres d'ouvrages ou d'articles cités comme « littérature » du sujet (pp. 177-184), combien d'auteurs n'ont-ils pas cédé à la haïssable tentation contre laquelle Boas mettait ses élèves si fortement en garde ! Si l'on en croyait même un des maîtres d'aujourd'hui, PITIRIM A. SOROKIN dans ses « Tendances et Déboires de la Sociologie américaine » (Aubier 1959, traduits par CYRILLE ARNAVON de l'américain « Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sociology and Related Sciences » (Chicago

¹ Italics are the author's.

² Italics are mine. J. H.

1956), le plaisir intellectuel d'élaborer des synthèses abstraites en partant d'observations concrètes trop peu nombreuses est devenu une sorte de sport passionnant pour un nombre croissant de sociologues américains, presque autant que pour plusieurs des précurseurs européens de l'ethnologie scientifique.

Faut-il ranger parmi ces constructions assez branlantes la théorie de la « valeur » à laquelle M. WOLFGANG RUDOLPH vient de consacrer le troisième volume d'une série où ont déjà paru deux solides enquêtes, l'une sur les « Nationale Vorurteile » (1953), l'autre sur « Grundfragen menschlicher Gesellung » (1957) ? Nous n'oserions pas l'affirmer, tout en reconnaissant que l'analyse approfondie de la notion de « valeur », en utilisant les ressources immenses d'enquêtes de plus en plus spécialisées, nous amène forcément à reprendre l'examen de données de fait qui ont été trop superficiellement enregistrées. « A l'heure actuelle, écrit M. SOROKIN (op. cit. p. 379), nous possédons une telle surabondance de ces matériaux que nous ne savons qu'en faire ; si cette industrie se développe, nos sciences humaines s'enfonceront encore davantage dans cette impasse, qui ne peut être que stérile, étant celle de la pseudo-science. Le seul moyen d'en sortir serait de substituer à ces techniques une sociologie et une psychologie intégrales, fondées sur la méthode de la saisie totale et utilisant simultanément les modes de connaissance intuitif, logico-mathématique et empirique. » L'on trouvera beaucoup de suggestions en ce sens dans l'ouvrage de M. RUDOLPH qui aidera donc à suivre cette « voie royale... si ardue... menant à la vérité et à la connaissance authentiquement scientifique » (SOROKIN *ibid.*).

HENRI BERNARD-MAITRE.

Moreau Jacques. *Die Welt der Kelten.* (Große Kulturen d. Frühzeit, N. F.) 269 pp. in 4°. Mit 104 Taf., 4 Farbtaf. und 2 Kt. Zürich 1958. FRETZ & WASMUTH Verlag. Preis : sFr. 29.—.

J. MOREAU ist Althistoriker und sieht als solcher das Keltentum. Als Ergänzung zu T. G. C. POWELL und J. FILIP, die ihre Darstellungen in erster Linie urgeschichtlich-archäologisch orientieren, ist sein Buch mit den zahlreichen ausgezeichneten Tafeln ein willkommener Beihelf, die geistig-seelische Struktur des Keltentums kennenzulernen. Das wichtigste Problem betrifft aber nicht solche geistesgeschichtlichen Aspekte, sondern Herkunft und Emporwachsen dieses für die jungeneisenzeitliche Geschichte Europas entscheidenden Volkstumes. In solchen genetischen Fragen fußt der Verfasser auf einer selektiven Benützung der urgeschichtlichen Literatur und folgt damit den im Kreise der französischen und spanischen Forschung beliebten Auffassungen, wonach das frühe Keltentum bereits in der westeuropäischen Form der Urnenfelderkultur und dann in der westlichen Hallstattkultur zu fassen wäre. Auf die damit verbundenen Schwierigkeiten in der ethnischen Zuordnung Hallstatts (das dem Westhallstattkreis angehört), habe ich bereits 1954 in meiner „Urgeschichte des Österreichischen Raumes“ aufmerksam gemacht. Sie wurden jüngst von J. DE VRIES in seiner Studie „Kelten und Germanen“¹ auch von linguistischer Seite betont. So weit man urteilen kann, besteht keine Veranlassung, die westliche Hallstattkultur mit dem Keltentumproblem in Verbindung zu bringen, wie ich in meiner Akademie-Schrift (Zum Herkunftsgebiet der Kelten², Sitzber. Öst. Akad. d. Wiss. 1959) darzulegen versucht habe. Denn entscheidend scheint für die Bestimmung der keltischen Urheimat die Umschreibung jener Zone zu sein, in der der typische Latène-Stil entstanden ist. Das Rhein-Mosel-Saar-Gebiet dürfte dabei eine sehr wichtige Rolle gespielt haben. Seine ältereisenzeitliche Kulturform steht jedoch außerhalb des gesamten Hallstattkulturareales. Darnach scheint es, daß das Ethnikon primär gar nicht mit dem Keltentum verknüpft werden sollte (weshalb auch das bekannte Grab von Vix, die Siedlungen auf dem Mont Lassois und der Heuneburg nicht keltisch sein dürften). Keltisch in dem uns geläufigen Sinne ist bloß die Latènekultur in der Zeit ihrer durch die gallische Wanderung verbreiteten Form, also während des 4. Jahrhunderts, sowie in ihrer Form

¹ Cf. *Anthropos* 1960, pp. 887-888.

² *Ib.*, p. 888.

des vorgeschrittenen 5. Jahrhunderts. Ob man die genetische Basis der Hunsrück-Eifelkultur des 6. Jahrhunderts, in deren Rahmen der typische Latènestil geschaffen wurde, noch als keltisch wird bezeichnen dürfen, ist schon fraglich. Denn das Übertragen von ethnischen Bezeichnungen, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, auf ältere Perioden ist stets schwierig, da auch die ethnischen Einheiten zeitgebunden sind. Doch sollen solche Bemerkungen nur dazu dienen, das Problematische in den Vordergrund zu rücken, mit dem die Herkunft des Keltenums immer noch verknüpft ist. Im einzelnen ist noch anzufügen, daß es einen „kroatisch-ostalpinen“ Raum (p. 20) nicht gibt (gemeint ist wohl die ostalpin-krainische Zone der Hallstattkultur), daß Ödenburg in Ungarn liegt, (p. 246) und daß es richtig aus dem Val Camonica (p. 246) heißen soll. Nicht klar ist, was der Verfasser mit einer Diktion wie „Beispiele einer venetisch-keltischen Mischkultur auf dem Gebiet des raetischen Stammes der Camuni“ meint. Denn Veneter und Raeter schließen einander aus. — Wie alle Bände der Reihe ist auch der vorliegende ausgezeichnet bebildert. Warum aber der Stonehenge mit in die Reihe der Tafeln aufgenommen wurde, ist nicht ersichtlich. Bei dem Gefäß Taf. 82 links oben bin ich nicht sicher, ob es zur Marne-Keramik zu rechnen ist, der mit einem beschädigten Henkel versehene bemalte Krug Taf. 83 oben aber entspricht in keiner Weise dieser keramischen Typologie. Bei ihm dürfte es sich um ein rezentcs Stück handeln, eine Überprüfung des Originals wäre daher notwendig. In einer kurzen Bibliographie wird das wichtigste Schrifttum zusammengestellt, den Abschluß bilden zwei Karten. Die eine davon zeigt die „keltische Expansion“ mit der Unterscheidung zwischen „Gebieten der Latènekultur“ und „Gebieten, die die Kelten später besetzten“. Diese Karte müßte neu gearbeitet werden, da sie in der vorliegenden Form bloß verwirrt. Die 2. Karte (nach J. FILIP) bringt „bedeutende Fundorte und Städte der keltischen Welt“ mit einigen Schreibfehlern (wie Dürrenberg statt D ü r r n - b e r g, Parlsberg statt Parsberg, Feldkirch statt Feldkirchen, Certos statt Certosa, Csabrende statt Csabrendek). Daß Ljubljana in der tschechischen Form Lublan stehen blieb, ist noch verständlich, warum aber der Po auf einer deutschsprachigen Karte Pád heißen muß, ist ein Rätsel.

RICHARD PITTIONI.

Hubschmid Johannes. *Mediterrane Substrate mit besonderer Berücksichtigung des Baskischen und der west-östlichen Sprachbeziehungen.* (Romanica Helvetica, 70.) 98 pp. in 8°. Bern 1960. A. FRANCKE Verlag. Preis : sFr. 14.75.

Unter mediterranen Substratsprachen versteht HUBSCHMID „diejenigen Sprachen, die vor der Einwanderung indogermanischer und hamito-semitischer Völker im Mittelmeergebiet gesprochen wurden.“ Bei der Seltenheit der Inschriften und der Schwierigkeit, die oft dunklen Ortsnamen aufzuhellen, fordert er ein vermehrtes Studium der Substratwörter. „Die grundlegende Detailforschung fehlt dort, wo sie möglich wäre: auf romanischem Sprachgebiet.“ HUBSCHMID selber betreibt diese Detailforschung seit seiner Dissertation (Praeromanica, RH 30, Bern 1949), seiner Habilitationsschrift (Alpenwörter romanischen und vorromanischen Ursprungs, Bern 1951) und weiteren Schriften und zahlreichen Artikeln (wir nennen nur : Sardische Studien, RH 47, Bern 1953 ; Pyrenäenwörter vorromanischen Ursprungs und das vorromanische Substrat der Alpen, Salamanca 1954 ; Schläuche und Fässer, RH 54, Bern 1955).

Im vorliegenden Band geht HUBSCHMID vom Baskischen aus und fragt : „Auf welchem Gebiet lassen sich mit dem Baskischen zusammenhängende Sprachschichten aus Substratwörtern erschließen ?“ Er wendet sich mit Recht gegen voreilige Etymologien, die sich nur auf den Gleichklang stützen (den sogenannten Wurzeletymologien gegenüber ist er sehr skeptisch) und verlangt, daß man die Bedeutung (Parallelen in der Bedeutungsentwicklung !) und die Überlieferung der Wörter beachte. Er will nachweisen, daß ein mit dem Baskischen zusammenhängendes (hispano-kaukasisches) Substrat neben einem älteren (eurafrikanischen) existiert. Die Materialien bezieht HUBSCHMID aus seinen seit zwanzig Jahren sorgfältig angehäuft, geradezu unwahrscheinlich reich anmutenden Sammlungen, die die entlegenste Literatur verwerten. Daß nicht alle seine Etymologien endgültig sind, weiß er selbst : „Auch wenn sich einige der angeführten Wortgleichungen

und Interpretationen später als irrtümlich erweisen sollten, so lassen sich die Hauptthesen kaum mehr umstoßen“; ihre Hieb- und Stichfestigkeit bezweifeln auch andere Forscher, mit denen er sich in den Fußnoten und in einem eigenen Kapitel auseinandersetzt, sowie weitere Fachleute, die seine in Vorträgen geäußerten Beispiele nicht zu überzeugen vermochten, was nun das Buch mit seinen vermehrten Belegen besorgen soll.

Den weitaus größten Teil seines Buches widmet HUBSCHMID den mit baskischem Sprachgut vergleichbaren Substratwörtern einer altwesteuropäischen Sprache, die von der Pyrenäenhalbinsel, der Gascogne, Süd- und teilweise Nord-Frankreich bis nach den Britischen Inseln, Sardinien, z. T. der italienischen Halbinsel und weiter östlich reichte, zum mindesten bis ins Friaul und nach Dalmatien, gelegentlich sogar in berberischen Mundarten Nordafrikas nachzuweisen ist. Vom Iberischen sagt HUBSCHMID, es sei „zweifelloso eine ganz andere Sprache (als das Baskische) und wahrscheinlich in Hispanien autochthon, während Vorfahren der Basken in vorhistorischer Zeit aus dem Osten eingewandert sein werden. Das Baskische selbst muß alte iberische Elemente enthalten; es ist eine Mischsprache.“

In einem weiteren Kapitel untersucht er Wortfamilien ohne baskische Entsprechungen, die von Hispanien bis in die Alpen reichen, z. T. bis nach Dalmatien. „Das Tyrrhenische, wozu das Etruskische gehört, ist vielleicht mit dem Baskischen entfernt verwandt oder hat schon in Kleinasien, wohl auch in Griechenland (und in Italien), Elemente aus dem hispanokaukasischen Substrat übernommen wie andere kleinasiatische Sprachen, z. B. das Hethitische und Luwische.“ Bevor der Autor die mediterranen Ortsnamen und Suffixe behandelt, bemerkt er, daß „sich von den 59 hier angeführten ... Gleichungen mehr als die Hälfte (32) auf Pflanzen und deren Teile beziehen und 17 auf den Boden. Im Spanischen Südamerikas, das viele Substratwörter aus Indianersprachen übernommen hat, liegen die Verhältnisse ähnlich.“

Der Verfasser bringt auch archäologische und geschichtliche Zeugnisse zur Unterstützung seiner These früher Fahrten kleinasiatischer und ägäischer Völker nach dem Westen, der Beziehungen zwischen Hispanien und Nordafrika usw. bei.

In einem Schlußkapitel faßt er „Ergebnisse und ungelöste Probleme“ zusammen: Man muß im Mittelmeergebiet zwei vorindogermanische Sprachfamilien (eurafrikanisch und hispanokaukasisch) unterscheiden, die beide im Baskischen als Substrat weiterleben. Charakteristisch für die mediterranen Sprachen ist die große Suffixvariabilität, sowie das Schwanken des Vokalismus und des Konsonantismus. Bis jetzt läßt sich neben den zwei oben genannten kein besonderes „alpines“ Substrat ermitteln, doch wäre es durchaus möglich. Zu wünschen wäre ein Thesaurus des mediterranen Wort- und Namengutes zur Verfügung der Forscher.

ISO BAUMER.

Moscatti Sabatino [edit.]. *Le antiche divinità semitiche*. (Studi Semitici, 1.) 147 pp. in 8°. Roma 1958. Istituto di Studi Orientali, Università.

Im Jahre 1957 wurde an der Universität Rom ein Centro di Studi Semitici gegründet. Sein Hauptzweck ist, die Synthese der Fülle von neuen Tatsachen zu fördern, die in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die Ausgrabungen im Vorderen Orient, bekannt wurden. Da zu einer solchen Synthese heutzutage Gemeinschaftsarbeit, und zwar auf internationaler Basis, unumgängliche Voraussetzung ist, beabsichtigt das Institut, alljährlich eine Studententagung über ein bestimmtes Thema zu veranstalten; dazu werden Spezialisten, auch aus dem Ausland, eingeladen, und die Referate bilden dann jeweils einen Sammelband der neuen Serie „Studi Semitici“ (cf. pp. 5-8).

Man muß den Organisatoren der Tagung, vor allem dem Direktor Prof. S. MOSCATTI, alle Anerkennung dafür aussprechen, daß das Thema der ersten Veranstaltung geschickt gewählt und in sehr instruktiver Weise behandelt wurde. Drei hervorragende Spezialisten referierten über die drei Hauptgebiete der altsemitischen Welt. JEAN BOTTÉRO, *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie* (pp. 17-63), legt das Hauptgewicht auf die Darstellung der semitischen Gottheiten in präargonischer Zeit (etwa 2700-2300 v. Chr.), wo die Verschmelzung von semitischen und sumerischen Gottheiten noch in

ihren Anfängen steht und deshalb eine Trennung leichter ist als in der späteren Zeit der fortgeschrittenen Assimilierung. — MITCHELL J. DAHOOD, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine* (pp. 65-94), stützt sich vor allem auf die Texte von Ugarit; denn einerseits ist über die aramäische Religion relativ wenig bekannt (sie wird erst spät für uns faßbar, und ihr Pantheon ist stark überfremdet, p. 72), andererseits erschließen uns die ugaritischen Texte nicht nur die Lokalgottheiten dieser Stadt, sondern vielmehr die gemeinsame Götterwelt der Kanaanäer, wie mit soliden Gründen dargetan wird (pp. 67-72). — WERNER CASKEL, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien* (pp. 95-117), legt nur geringen Wert auf die arabische Literatur, die über die Zeit unmittelbar vor Mohammed berichtet (p. 104 f.; cf. auch MOSCATI, p. 120 f.), und benutzt fast ausschließlich das epigraphische Material (assyrische, südarabische und frühnordarabische Inschriften).

Jeder der drei Referenten hebt besonders hervor, wie weit sich in dem betr. Gebiet gemeinsemitische Gottheiten finden, und wie weit jeweils Sonderbildungen vorliegen (siehe besonders die Schlußabschnitte: pp. 59-63, 93-94, 117). Der Wert dieser Ergebnisse wird aber noch gesteigert durch die abschließende Gesamtsynthese. MOSCATI, der einleitend die Gesamtfrage (Geschichte des Problems, Schwierigkeiten, Methode) kurz und klar dargestellt hatte (pp. 11-15), zieht am Schluß das Fazit aus den Referaten unter dem Titel „Considerazioni conclusive“ (pp. 119-140; davon enthalten pp. 135-140 die Bemerkungen von ANGELO BRELICH, dem Religionshistoriker der Universität Rom), und dieser Abschnitt ist der für die allgemeine Religionsgeschichte interessanteste.

Nach einer kurzen Charakterisierung der drei Spezialreferate (pp. 119-121) faßt MOSCATI zusammen, was sich bezüglich der einzelnen Gottheiten ergeben hat. Bei weitem der wichtigste Gott ist ursprünglich *El (Il)*, der aber im Laufe der Entwicklung immer mehr an Bedeutung verliert. Seine Bezeugung in den arabischen und jetzt auch in den ältesten mesopotamischen Texten scheint die Hypothese eines rein westsemitischen Ursprunges endgültig auszuschließen und den allgemein-semitischen Charakter dieses Gottes sicherzustellen (p. 121; cf. pp. 38-40, 51 f., 73-75, 93, 112, 114-117), „Queste considerazioni richiamano alla mente, come ancora assai significativa — anche se pur sempre oggetto di alcune riserve —, l'antica definizione di LAGRANGE: ‚*El*, le dieu commun, primitif et très probablement unique des Sémites‘“ (p. 122); sein Charakter und seine Funktionen sind die eines höchsten Wesens (p. 124).

Diesem (für manche vielleicht überraschenden) Ergebnis scheint zu widersprechen, daß überall auch Astralgottheiten erscheinen (Mond, Sonne, Venus, Plejaden; cf. pp. 122-129), und daß dazu noch eine Anzahl weiterer Gottheiten kommen (zwar nicht über das Gesamtgebiet, aber doch sehr weit verbreitet), so z. B. Gewitter- und Fruchtbarkeitsgottheiten (pp. 129-131) und verschiedene andere (pp. 131-135). Bei näherem Zusehen zeigt sich aber: die gesamte Sachlage spricht nicht für die Existenz eines organischen, fest konstituierten frühsemitischen ¹ Pantheons, sondern vielmehr dafür, daß sich in der frühesten für uns faßbaren Zeit eine Reihe von Gottheiten in Entstehung befinden, und daß dieser Prozeß parallel mit dem Selbsthaftwerden der Nomaden fortschreitet. In der ältesten uns zugänglichen semitischen Nomadenreligion finden wir anscheinend nur *El*, ferner Schutzgottheiten von Stämmen und Gruppen, und schließlich „animistische“ ² Anschauungen; diese beziehen sich zu einem beträchtlichen Teil auf die Gestirne, aus denen sich aber erst allmählich klar umrissene Persönlichkeiten von Astralgottheiten ³ herausbilden (MOSCATI, p. 135).

¹ „Protosemitico“ wird hier absichtlich nicht durch „ursemitisch“, sondern durch „frühsemitisch“ wiedergegeben. Dies entspricht offenbar der Absicht des Herausgebers, der auch im deutschen Untertitel das Wort „ursemitisch“ vermieden hat — ein Zeichen von methodischer Sauberkeit.

² Die Ausdrücke „animistisch“ und „Animismus“ werden von MOSCATI wie auch von BRELICH (p. 139 f.) immer (ausdrücklich oder äquivalent) in Anführungszeichen gesetzt — offenbar als Warnung gegen unberechtigte Vereinfachungen.

³ Bei dieser Gelegenheit sei dem Referenten eine Bemerkung in eigener Sache gestattet: Bei Behandlung der Venussterngottheit wird mein Artikel: Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien (Zeitschr. f. Ethnologie 79.1954, pp. 82-117) zweimal zitiert (pp. 89 und 128), und zwar mit verschiedener Bewertung. Das hat fol-

BRELICH ist durch das Studium der Einzelreferate und den Vergleich mit allgemeinen religionsgeschichtlichen Gegebenheiten zum gleichen Resultat gekommen: für die frühsemitische Zeit kann weder von einem organisierten Pantheon noch von einem Polytheismus im eigentlichen Sinne die Rede sein (pp. 135-137, 139); die älteste Nomadenreligion kennt nur „animistische“ Anschauungen, aus denen später bei den semitischen Einzelvölkern ein Polytheismus hervorgeht, und den Glauben an ein höchstes Wesen, der die Grundlage der monotheistischen Religionen Israels und des Islams bildet (p. 139 f.).

Mit der Hervorhebung dieser Hauptergebnisse muß es hier sein Bewenden haben, damit der Umfang dieser Besprechung nicht ungebührlich groß wird. Mögen auch manche Einzelheiten diskutierbar sein (Meinungsverschiedenheiten zwischen den Referenten sind bereits angedeutet worden, aber gerade diese haben zu einem fruchtbaren Dialog geführt) — es ist unverkennbar, daß die Problemstellung dieser Tagung einen mutigen Vorstoß in ein seit mehr als 50 Jahren nicht mehr bearbeitetes Gebiet bedeutet und deshalb größte Beachtung seitens der Religionshistoriker verdient. JOSEPH HENNINGER.

Gabrieli Francesco [edit.]. *L'antica società beduina*. (Studi Semitici, 2.) 157 pp. in 8°. Con 5 fig. Roma 1959. Istituto di Studi Orientali, Università.

Der vorliegende Band der Studi Semitici bietet eine Reihe auf die vorislamische Beduinenkultur bezügliche Untersuchungen. DOSTAL und HENNINGER sprechen als Ethnologen, HÖFNER und DOSSIN stützen sich auf philologisches Material aus Keilschrift und südarabischen Sprachdenkmälern, während GABRIELI als Kenner der von islamischen Philologen redigierten Sammlungen arabischer Dichtung vor MUHAMMAD hier den Angaben über geistige Äußerungen unter jenen Volksgruppen nachgeht.

Die erste Abhandlung bietet W. DOSTAL. „The Evolution of Bedouin Life“ (pp. 5-34). Der Beduine wird als Kamel und Kleinvieh züchtender und vorratsammelnder Nomade charakterisiert (pp. 12-13). Als soziales Merkmal wird Blutsverwandschaft nebst obligater Endogamie betont (pp. 15-16). Als drittes Charakteristikum führt der Verfasser das kamelreitende Kriegerum an, das dann Typ des Vollbeduinen ist. Aus der Literatur werden durch älteste bildliche Darstellungen die Sitzart des Dromedarreiters belegt und sodann an Monumenten wie heutigen Objekten die beiden Haupttypen von Sattelformen gezeigt (p. 19).

gende Vorgeschichte: ANDRÉ CAQUOT, *Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra* (Syria 35, 1958, pp. 45-60) vertritt die Auffassung, daß *'Athtar* ursprünglich keine Venussterngottheit, sondern ein (androgyn) Himmels-gott war. In diesem Zusammenhang schreibt er (a. a. O., p. 57): „... J. HENNINGER, qui vient de soumettre à une critique serrée nos informations sur la religion des Arabes nomades, aboutit à mettre en doute l'existence chez ces derniers de cultes et de divinités stellaires“. In der vorliegenden Publikation polemisiert nun DAHOOD gegen CAQUOT (pp. 88-90) und bemerkt dabei u. a.: „... The principal objection to CAQUOT's theory is that he accepts the conclusions of J. HENNINGER who has called into doubt the existence of stellar deities among the Arab nomads“. Andererseits urteilt MOSCATI in seinen Schlußbemerkungen (p. 128): „A questo proposito, un fondamentale studio di HENNINGER ha mostrato la scarsità se non l'assenza del culto astrale presso i beduini, sia antichi sia moderni; e non v'è dubbio che tali risultati ben si adeguano a quanto era da attendersi in culture primitive nomadi e pastorali.“ Während also DAHOOD *'Athtar*, und zwar als Sterngottheit, in die frühsemitische Zeit zurückreichen läßt, betrachtet MOSCATI gerade die Spärlichkeit, wenn nicht sogar das Fehlen des Sternkultes bei den frühsemitischen Nomaden als das, was man nach der allgemeinen Sachlage erwarten kann. — Tatsächlich ist aber der Unterschied beider Auffassungen weniger groß als er auf den ersten Blick erscheint, wenn man die obigen Ausführungen über die allmähliche Entwicklung von Astralgottheiten in Betracht zieht. CAQUOT zitiert als Beleg aus meinem Artikel von 1954 nur p. 109; es wäre aber der gesamte Kontext pp. 108-110 und die Schlußbemerkung p. 117 zu berücksichtigen, woraus hervorgeht: ich habe mich dafür eingesetzt, daß die weibliche Venusgottheit *al-'Uzzā* in Arabien erst durch nordsemitischen Einfluß zustande gekommen ist, betrachte es aber als durchaus wahrscheinlich, daß Arabien vorher schon eine männliche Venusgottheit gekannt hat. Dies steht mit der Auffassung von MOSCATI und BRELICH weitgehend in Einklang; nur würde ich bei der Entstehung der Astralgottheiten, neben „animistischer“ Auffassung, dem Begriff der Hypostasenbildung noch mehr Bedeutung zuschreiben (cf. meine Rezension von H. RINGGREN, *Anthropos* 46, 1951, p. 646 f.).

Den festeren Reitsitz gewährenden Sattelbogen führt der Verfasser auf zentralasiatischen Einfluß zurück. Die heute gebräuchlichen Ausdrücke für Polstersattel (*haulānī*) und Sattel mit Gestelle (*šadād*) lassen jedoch nicht eindeutig auf militärische wie „zivilistische“ Verwendung schließen. *Sadda* hat vor allem die Grundbedeutung von „fest anbinden und fest anziehen“, und die Abbildung auf p. 17 zeigt ja, daß hier eher ein dem Handwerklichen entstammender Ausdruck als ein Hinweis auf die Bedeutungsnuance „angreifen“ vorliegt. Das Wort *haulānī* ist eine jener neuarabischen Derivationen nach dem Schema *faḡḡānī* („oberer“) und zeigt somit (von *haul* abgeleitet) eine Bezeichnung „ringsum angebracht“ an (s. Abb.), ohne daß hier ausdrücklich die Verbalbedeutung „umherstreifen“ mitspricht. Wie vor allem die meisterlichen Forschungen von MUSIL und JAUSSEN zeigen, kann eine genaue Aufnahme heutiger Bestände unter Beduinen ohne gleichzeitige Fixierung von deren Lokaldialekten auf sprachwissenschaftlicher Grundlage nicht vorgenommen werden. Bereits bei den Seßhaften werden besonders Gegenstände des täglichen Gebrauches oft recht verschieden benannt, und noch mehr gilt dies für die isoliert lebenden Gruppen von Nomaden. Der Verfasser führt dann die Diskussion dahin, daß sich ein charakteristischer Unterschied zwischen dem nordarabischen „fortschrittlichen“, das Dromedar hauptsächlich zu militärischen Zwecken in größeren Herden züchtenden Beduinen vom „konservativeren“ Typ Südarabiens dartut, wie sich dies immer noch durch die andersartige Reittechnik beweisen läßt. Hierzu kommen dann noch eine Reihe anderer wichtiger Kriterien (pp. 27 ff.).

J. HENNINGER bespricht in „La société bédouine ancienne“ (pp. 69-93) zuerst die Quellen unserer Kenntnis der Beduinen genannten kriegerischen Dromedarreiter (pp. 70-76). Der Verfasser zeigt dann die wenig komplizierte Struktur der Stammeseinheit bei diesen, die vertikal vom Vorrang Edler über sozial tieferstehende Untergruppen bis zu den Sklaven reicht (p. 79). Neben der Abstammung zeigen sich aber auch Eidgenossenschaften als Grundlage von „Stämmen“ und deren Untergruppen. Bei der Frage nach Totengruppen verweist der Verfasser auf die heutige Ansicht, daß man vom Totemismus als einheitlichem Komplex nicht mehr reden kann (p. 85). Bei der Darstellung der Familie erwähnt er mit Recht, daß die Tendenz erst islamischer Historiographie natürlich eine objektive Darstellung vermissen läßt. Auch die Darstellungsweise der früheren soziologischen Literatur hat, stark von schematisierenden Tendenzen beeinflusst, dem in den Quellen Gegebenen bestimmte Interpretationen folgen lassen wollen (pp. 88-89). Gestützt auf seine zahlreichen Untersuchungen sieht der Verfasser gewisse gemeinsame Züge wie Endogamie, Vorherrschaft des Mannes usw., denen aber Widersprechendes gegenübersteht, das auf matrilineare Elemente hinweist. Die stark ins Auge fallende Gegensätzlichkeit vom Individualismus bei der Einzelperson und die durch die Lebensweise bedingte Gleichförmigkeit beim Festhalten strenger Regeln war von je dem Kenner der alten arabischen Poesie aufgefallen. Gerade dies charakterisiert den Beduinen auch heute noch, selbst wenn er unter Bodenbauern lebt, wie man heute noch feststellen kann.

„La religion bédouine préislamique“ (pp. 115-140) als zweite Abhandlung des Verfassers muß sich auf gleiche Quellen wie die früherer Bearbeiter stützen. Die alte Frage, ob der Beduine religiös interessiert oder auf diesem Gebiete gleichgültig gewesen sei, taucht wieder auf. Der Verfasser hat in seiner umfangreichen Arbeit über das Opfer die starken Unterschiede der südarabischen Agrarkultur und des nordarabischen Nomadentums aufgezeigt, und weitere Forschungen sind darnach noch erfolgt. In der Conclusion (p. 139) spricht er schließlich die schon früher vertretene Ansicht aus, daß das vorhandene Material auf den schon otiosen Hochgott, auf atmosphärische und astrale lokal verehrte Gottheiten nebst Ginnen und kultisch verehrte Ahnen hinweist. Es wären hier vielleicht einzelne Äußerungen von harmlosen jungen Beduinen, Begleitern JAUSSENS, bemerkenswert, die davon zeugen, daß islamische Kultformen nicht behagen, dennoch aber an Allah gerichtete einfache Bitttrufe sich finden, die nicht dem liturgischen Sprachgebrauch entstammen, wie auch das kleine Dankopfer nach erfolgter Vogeljagd zeigt. Das persönliche Innenleben kann nie durch systematische Befragung erschlossen werden, sondern enthüllt sich nur absichtslos im vertrauten Gespräch und gelegentlich ausgeführtem Brauchtum. Heute wird übrigens das dem Ahnengrab dargebrachte Opfer nach-

drücklich als Fürbitte zugunsten des Verstorbenen gedeutet, genau wie eine Bäuerin in Mähren vor 15 Jahren ihrem verstorbenen Mann wertvolle Lebensmittel ins Grab mitgab „als Wegzehrung zum Himmel“.

In „Les Bédouins dans les textes de Mari“ (pp. 35-51) gibt als Assyriologe G. DOSSIN einen Überblick über die aus den Tafeln von Mari zu entnehmenden Nachrichten, welche jene die Wüste oder Steppe bewohnenden kriegesischen Kleinviehzüchter betreffen, die zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie eine ständige Bedrohung für die Bodenbauer des „fruchtbaren Halbmondes“ bedeuteten. Eine Reihe von Bezeichnungen werden angegeben und u. a. auch der Name der *Habiri-Hapiru* auf sumerisch *gabiri* „Wüste“ (p. 48) zurückgeführt. Vor allem wird auch die Benennung der Wüste als „Hochland“ nachgewiesen, wie dies heute noch am Euphrat und übrigens auch in Ägypten (*gebel*) der Fall ist. — Als Kennerin der altsüdarabischen Sprachen legt M. HÖFNER in „Die Beduinen in den vorislamischen arabischen Inschriften“ (pp. 53-68) Untersuchungen über die Lebensgewohnheiten der Urheber der zahlreichen graffiti Nordarabiens sowie der Inschriften im Süden Arabiens vor. Auch hier erscheint die große Differenz zwischen dem Beduinentum in den weiten Gebieten der Steppen- und Wüstenregion sowie dem Süden mit seiner andersgearteten Kultur nebst mächtigen Staatsgebilden. Vor allem zeigt sich der soziologische Unterschied des hierarchisch gestuften *ša'b* im Süden, der keine Berührung mit Blutsverwandtschaft aufweist und dem die Gemeinschaft Gleichgestellter fehlt. Die kriegesischen Vollbeduinen erscheinen erst spät (pp. 61 ff.) als *'arab*, und zwar wie einst im babylonischen Bereich als Hilfsvölker, die dann in Krisenzeiten nie mehr schwindende Bedeutung erlangen.

F. GABRIELI in „La letteratura beduina preislamica“ (pp. 95-114) kommt durch literar-historische Untersuchung der Ġāhiliya-Poesie, deren Tradierung ja immer noch als kritisch zu betrachtendes Problem zu gelten hat, zu dem Schluß, daß nach 1300 Jahren der Islam dem heutigen Beduinen nicht alles belassen hat, was diesem einst als besingenswert galt (p. 104), nämlich den „Stammeshumanismus“ (p. 112), der wenig religiöse Züge aufweist. Die spätere arabische Poesie, vor allem seit der Abbasidenzeit, hat diesen alten Geist verschwinden lassen oder nur imitiert. Immerhin hat die bisher gesammelte Dichtung volkstümlicher Sänger der Neuzeit starke Züge des „ewigen Beduinen“ wieder hervortreten lassen. Solange noch in irgendeiner Form die Wirtschaft und Lebensweise jener alten gleichkommen, ist dies wohl der Fall. Dennoch kann man ebenso bemerken, daß unter den Zeltbewohnern bereits ein gewisses Kokettieren mit durch Schulliteratur angeeignetem „Stolz auf das Arteigene“ um sich greift. Am Schluß des Epilogo sagt F. GABRIELI noch, daß der einzige bleibende Wert „jener armen Gesellschaft von Hirten und Beutemachern“ eben jener auf der Mannestugend (*murūwa*) begründete „arabische Humanismus“ sei (der ihm wohl persönlich sehr teuer ist), der in der Dichtung seinen Ausdruck gefunden hatte (p. 145).

ERNST BANNERTH.

Mayer Adrian C. *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region.* (International Library of Sociology and Social Reconstruction.) xvi-295 pp. in 8°. With 16 pl. London 1960. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL. Price : 35s.

The subject of this study are the people of Ramkheri (which is a fictitious name), a village near Dewas on the Malwa plateau in the former Madhya Bharat State (now Madhya Pradesh). The population belongs to the craft and other service castes, without any admixture of actual tribals, and numbers 912 members who are divided into twenty-five Hindu and two Muslim castes. It is thus a typical multi-caste village. The author studied the commensal relations in rites and customs, the economic interaction between the different castes, the impact on the community of contact with town life, which partly changed their social behaviour, and their response to a "Community Development Project" which tries to modernize age-old traditions. This very careful study illustrates the intricacies and the powerful influence of the caste system in the social, religious, political and economic spheres in a simple village. The author deals primarily with secular matters. He takes great pains to clarify the concept of caste and subcaste,

because "the problem of caste structure has not yet been fully considered" (p. 4). MAYER comes to the result that subcaste is only part of the caste, rather than a separate entity. There is no agreement among the scholars over the terms "caste" and "subcaste". We need a more comprehensive word, such as "group", which is able to include several independent castes such as the Brahmans. If the various aspects of castes which form distinct culture provinces, have to be analyzed and compared from region to region, it may take a long time to arrive at a common concept and a clear definition of caste and subcaste. The castes are endogamous; the children nearly always belong to their father's caste and hardly ever to their mother's, except when a child is borne by a widow or by a divorced woman.

The strongest point of caste mentality is the pollution complex forming the ritual status, especially with regard to the cooking and consumption of food within the same community.

Many of Ramkheri's caste names connote the former or the present occupation of the people, which shows a correspondence between caste and traditional profession. There is evidence to prove that for many centuries the aboriginals of India were incorporated in the fold of the Hindu society by being ranged within the caste system through acculturation. Many of them remain exterior castes — the untouchables or Harijans. A. C. MAYER gives a hierarchy of five divisions among the castes of Ramkheri. This classification shows how the valuation of castes changes according to the region. A caste cannot be the top unit of the system. There are, for instance, Brahmans over the whole of India forming many castes and subcastes which can only be embraced by such a comprehensive term as "group". All the Brahmans claim to be of Aryan origin, even those belonging to the Dravidian race. The same applies to the Kshatriyas, Vaisyas and Sudras who are really groups (*varn*).

Several studies on the caste system which have been published recently contribute new aspects to this very complicated problem, thus providing a more historical inside view. According to the classical mythological explanation the castes were formed from Brahma's head, arms, thighs and feet.

MATTHIAS HERMANN.

Tweedie M. W. F. *The Stone Age in Malaya*. (Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 26. Part 2. No. 162, Monographs on Malay Subjects, 1.) 90 pp. in 8°. With 10 pl., 45 fig., and 5 maps. Singapore 1953.

Tweedie M. W. F. *Prehistoric Malaya*. Drawings by K. M. FOONG. (Background to Malaya Ser. 166) x-43 pp. in 8°. With 12 pl. and 32 fig. Singapore 1955. DONALD MOORE.

Diese beiden sehr willkommenen Schriften decken sich zum Teil im Stoff; die zweite gibt in dem Abschnitte über die Steinzeit das in der ersten Gesagte abgekürzt (wenn auch mit Verbesserungen) wieder, wobei aber noch immer 26 Seiten des Textes auf die Steinzeit und nur 18 auf die Metallzeiten entfallen. Die letzteren sind eben in Malaya viel weniger bezeugt als Paläolithikum und Neolithikum, sicher nicht nur zufällig, sondern weil die Steinzeit in diesen Gegenden übermäßig lang gedauert hat, und zwar in epipaläolithischen wie in epineolithischen Ausgrabungen.

In der Spezialschrift über die Steinzeit gibt der Verfasser zunächst eine kurze Übersicht der Kulturenfolge und der Geschichte der Forschung, um dann — nach sehr kursorischer Behandlung des altpaläolithischen Tampaniums (einer Geröllkultur) — genauer auf das mesolithische Hoabinhium einzugehen, einer in Südostasien weit verbreiteten Faustkeilfazies, die auch in Malaya reichlich vertreten ist. Obwohl die mit dieser Kultur verbundenen Rassenprobleme nicht ganz einfach liegen, hält der Verfasser daran fest, daß sie vom melanesischen Typus getragen wurde.

Am ausführlichsten wird das Neolithikum Malayas behandelt. Leider mangelt es an Ausgrabungen neolithischer Fundplätze. Man muß sich daher vorwiegend an aufgesessene Oberflächenfunde halten. Unter diesen überwiegen die Beile (und Meißel), und von diesen ist wieder die südostasiatische Viereckaxt in verschiedenen Varianten am häufigsten vertreten. Dazu kommen die Beile mit dreieckig geformter Schneide und Schulter-

beile, sowie Stücke mit hohlgeschliffener Schneide (gouges), alles geläufige südostasiatische Typen; zu den Hohlmeißeln ist jetzt der Aufsatz von J. LOEWENSTEIN in *Anthropos* 52, 1957, pp. 841-849 heranzuziehen. Von anderen Steingeräten sind vorhanden: die sog. Tembeling-Messer (die man wohl besser als Beile mit geschweiftem Oberteil auffaßt, wie es I. H. N. EVANS tat), Messer mit zwei Durchbohrungen am Rücken (nach TWEEDIE problematischen Gebrauchs, aber identisch mit den Erntemessern der Yang-Shaokultur Chinas) und durchbohrte Steinscheiben (Armschmuck) mit verdicktem Mittelteil, ebenfalls mit chinesischen Parallelen. Endlich gibt es auch noch Baststoffklopfer aus Stein.

Die Keramik ist, obgleich handgemacht, sehr regelmäßige und weist mannigfache und oft edle Formen auf. Es fallen darunter Fußschalen und kelchartige Untersätze auf. Als Dekoration kommt vorwiegend der Schnurabdruck vor, aber auch mit Muschelrändern und Stäbchen wurden Verzierungen hergestellt. Die Masse der Tongefäße stammt aus Höhlen, wo sie zum Teil angefertigt worden zu sein scheinen, zum Teil in Gräbern deponiert waren.

Was die Nahrungswirtschaft des Neolithikums von Malaya anlangt, so dürfte in ihr der Pflanzenbau eine Hauptrolle gespielt haben. Auf I. H. BURKILL, *A List of Oriental Vernacular Names of the Genus Dioscorea* (Gardens Bulletin [Straits Settlements] 3, 1924, pp. 131-244) sich stützend, nimmt TWEEDIE an, daß der Yams von Südostasien ausgegangen ist; vgl. dazu auch S. CANALS FRAU, *Las dioscoreas cultivadas* (ñames) y su introducción en el Nuevo Mundo (*Runa* 8, 1956/57, pp. 28-42). Das Gleiche vermutet er auf Grund botanischer Tatsachen für den Reis. Ich halte aber das nicht für wahrscheinlich. Haustierreste erwähnt der Verfasser nicht. Wenn es solche tatsächlich nicht gab, so würde das dafür sprechen, daß kein Mixoneolithikum vorliegt, sondern ein noch rein pflanzenbauerisch orientiertes nachlebendes Protoneolithikum. Als solches habe ich das ganze südostasiatische Neolithikum schon in „Weltgeschichte der Steinzeit“ 1931 angesprochen, da auch für Somrong-Sen (Cambodscha) nur Hund und Schwein bezeugt sind.

Der zeitliche Anfang der Rechteckaxtkultur, die man mit den Malayopolynesiern verbinden darf, läßt sich nur vermutungsweise ins 3. Jahrht. v. Chr. verlegen. Dagegen spricht das Vorkommen griechischer Keramik des 4. oder 5. Jahrh. v. Chr. in den spätneolithischen Gräbern von Tengku Lembu in Perlis (im äußersten Norden von Malaya) für ihre sehr lange Dauer. Dann muß es natürlich einmal möglich sein, das Malayaneolithikum unterzuteilen, eine für ganz Südostasien wichtige Aufgabe, die sich hoffentlich bald durchführen läßt.

Außer dieser Hauptlinie der Entwicklung behandelt der Verfasser noch einige « abnormale Industrien », als da sind die Funde aus den Muschelhaufen in der Provinz Wellesley (gegenüber der Insel Penang an der Westküste der Halbinsel), die Tanjong Bungakultur, die Rundaxtkultur und die Knochengeräte.

Die überaus interessanten Muschelhaufen, von Guak Kepah in der Provinz Wellesley, schon vor 100 Jahren von G. W. EARL entdeckt und beschrieben (*Transactions of the Ethnogr. Soc.*, N. S. 20), aber leider von chinesischen Kalkbrennern zerstört, enthalten Hoabinhiumgeräte und außerdem eine merkwürdige breite und schwere Axtform aus Schiefer, die im oberen Teile eine Verjüngung, manchmal mit halsartigem Einzug aufweist. Analogien zu ihr sind nur spärlich nachweisbar. Es wird sich meiner Meinung nach um eine lokale Fortentwicklung des Hoabinhiumfaustkeiles unter neolithischem Einfluß handeln. Bemerkenswert ist, daß die Skelettreste dieser Kultur schon früh mit den Melanesiern in Beziehung gesetzt wurden (HUXLEY 1863); im 2. Appendix von TWEEDIES Schrift bezeichnet W. A. MIJSBERG einen in neuerer Zeit gehobenen Unterkiefer von Guak Kepah als paläomelanesisch.

Der äußerste Süden der Halbinsel hat sich bisher als so gut wie fundleer erwiesen, aber an den Küsten der Johorstraße, die die Singapoireinsel vom Festland trennt, vor allem in Tanjong Bunga, ist eine Anzahl von primitiven Steinäxten herausgekommen, die z. T. noch an die späten Hoabinhiumformen anschließen, z. T. schon richtige Rundäxte sind. Sie sind aus natürlichen Geröllen mit sehr geringem Arbeitsaufwand (etwas Hämmern und Glättung) hergestellt; auch Übergänge zur Rechteckaxt sind gelegentlich bemerkbar. Eine Abtrennung dieses Komplexes von der Rundaxtgruppe ist nicht

nötig. Tatsächlich hat TWEEDIE denn auch in seiner zweiten Schrift die Rundäxte nicht mehr als eigene Sondergruppe angeführt. Meiner Auffassung nach handelt es sich bei der Tanjong Bungakultur um eine primitiv-neolithische Einheit, die nicht nur typologisch, sondern auch zeitlich und genetisch zwischen dem Hoabinhium und der Rechteckaxtkultur steht. Aus der Rundaxt (mit elliptischem Querschnitt) hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch das klassische Walzenbeil (mit rundem Querschnitt) entwickelt, und dies vermutlich schon sehr früh, vor der Entstehung der Rechteckaxt. Alle drei Formen, zum mindesten aber das Walzenbeil und die Rechteckaxt, sind höchst wahrscheinlich von Norden her in Hinterindien eingedrungen und repräsentieren verschiedene Stufen und Einheiten des Neolithikums. In diesen Gegenden erlitten die zugewanderten Komplexe sicher starke Abänderungen durch die lokalen Substrate. Beweis dafür die mikrolithischen Splitter aus kristallinem Quarz, die mit der Tanjong Bungakultur auftreten.

Die in der Bintonghöhle in Perlis gefundenen Knochenartefakte, hauptsächlich kleine meißelartige Geräte, in deren Begleitung aber auch Silexabschläge, Muschelmesser, zwei Steinmeißel und Keramik herauskamen, deuten wohl auf den Bestand einer zurückgebliebenen Kultur lokalen Charakters hin, wie solche auch anderwärts im südostasiatischen Raume zutage getreten und vorderhand kulturgeschichtlich noch schwer einzuordnen sind.

In Malaya gibt es keine leicht auszubeutenden Kupfervorkommnisse, womit der Verfasser in der zweiten Broschüre die Tatsache erklärt, daß sich hier keine autochthone Bronzekultur entwickelt hat. Das wenige, was an Bronzen gefunden worden ist — zwei Trommeln, drei Glocken, einige Tüllenäxte — stammt aus der Dongsonkultur der letzten vorchristlichen Jahrhunderte und ist als gleichzeitig mit der Blüte des späten Neolithikums der Halbinsel anzusprechen.

Die Eisenzeitfunde Malayas gliedert der Verfasser in zwei Gruppen: solche, die mehr die einheimische Tradition wahren, und solche indischer Herkunft. Der wichtigste Fundplatz der ersten Gruppe ist Kuala Selinsing in Perak mit einer Siedlung, in der Drehscheibenkeramik, zahlreiche Glasperlen, Goldschmuck, Muschelschmuck und eine Karneolperle mit Inschrift im indischen Pallavaalphabet ausgegraben wurden. Auch chinesisches Porzellan der Sungzeit ist da. Der Platz dürfte vom 7. bis 12. Jahrh. n. Chr. geblüht haben. Im Süden von Perak kennt man vermutlich gleichaltrige Steinkisten aus Granitplatten, aller Wahrscheinlichkeit nach Gräber, deren Skelette vollkommen vergangen sind. Sie enthielten eine grobe Keramik, Glas- und Karneolperlen sowie Eisenwaffen und -geräte. Unter den letzteren fallen unten gekrümmte oder mit schrägem Stichblatt versehene Instrumente auf, deren Stiel in einem Schaftloch endet. Sie sind auch an anderen Stellen Malayas gefunden worden. TWEEDIE weiß sich ihren Zweck nicht zu erklären. Sollte es sich nicht um Werkzeuge zur Bodenbearbeitung drehen? Geräte mit ähnlichem Blatt haben in Ostasien weite Verbreitung und sind, aus Holz angefertigt, z. B. aus Formosa belegt; die Schäftung ist allerdings verschieden.

Das Hauptzentrum indischer Besiedlung in Malaya war Kedah ganz im Nordwesten, wo frühe Hindutempel (bis mindestens ins 4. Jahrhundert zurückreichend) gefunden worden sind. Auch sonst ist noch allerhand buddhistisches Fundgut des 1. Jahrh. vorhanden, ebenso chinesisches. In der Gegend von Singapore sind einige Bezeugungen der Eroberung des Gebietes durch Hayam Wuruk, Herrscher des Majapahit-Reiches in Java von 1350-1389 vorhanden, in der Provinz Tregganu ein Stein mit Inschrift in arabischen Lettern, aber malayischer Sprache aus dem 14. Jahrh. — die älteste bekannte malayische Inschrift.

Die von M. C. SHEPPARD im Bull. of the Raffles Museum 1. 1936. pp. 61-66 als vormohammedanisch angesprochenen Megalithe (Menhire) von Malakka erwähnt TWEEDIE nicht; vermutlich hält er sie nicht für so alt wie SHEPPARD.

Malaya lag auch schon im Gesichtskreis der Antike. Es gibt aber bisher nur wenig Funde, die einen wirklichen Kontakt bezeugen. Die erwähnten Reste griechischer Keramik tun das kaum, wohl aber die zahlreichen Glasperlen römischer Herkunft, die dem 2. Jahrh. n. Chr. angehören dürften und in Kota Tinggi am Johorfluß in einem Schatzfund herausgekommen sind. Man wird erwarten dürfen, daß sich in der Gegend von Singapore noch mehr Dokumente der Handelsbeziehungen mit der antiken Welt einstellen. O. F. A. MENGHIN.

Durand Maurice. *Technique et panthéon des médiums vietnamiens (đông)*. (Publ. de l'EFEO, 45.) 333 pp. in 4°. Avec 8 pl. en couleurs et 76 fig. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.

L'analyse des termes vietnamiens qui désignent les médiums et les prises de possession amène à la description des séances au cours desquelles les génies se manifestent par un intermédiaire humain, puis à quelques pages sur l'initiation des médiums et à une étude de leur panthéon. Viennent ensuite des annexes sur des cultes particuliers, sur les offrandes et les objets votifs, enfin le texte de chants liturgiques en romanisation et en caractère chinois. Les photographies, d'un intérêt assez inégal, sont accompagnées de bons commentaires ; les planches de dessins colorés reproduisent avec minutie les objets votifs.

M. DURAND n'est pas ethnologue et c'est dommage car, d'ascendance à la fois vietnamienne et française, il était remarquablement bien placé pour observer et comprendre. Il donne plus d'importance aux textes écrits qu'à ses observations personnelles et ne semble pas avoir fait de recherches sur les formes les plus populaires des cultes qu'il décrit. Ainsi peut-on lire p. 45 : « Ce qu'on demandait dans les temps primitifs c'était de bonnes pluies saisonnières pour de bonnes récoltes ; maintenant on demande de l'argent sous forme de piastres indochinoises, succès dans les affaires, honneurs, etc. » Je crois que cette affirmation est due au fait que l'auteur n'a étudié les prises de possession que dans un milieu restreint, et je serais étonnée qu'il n'y ait pas encore chez le paysan vietnamien, comme chez les Cambodgiens, des cérémonies où les divinités responsables font connaître par la bouche du spirite quelles seront les pluies et les moissons de l'année. Les observations personnelles de M. DURAND ne sont pas assez nombreuses, ni assez poussées. Il aurait eu avantage à rechercher plus souvent les explications que les Vietnamiens eux-mêmes donnent des phénomènes étudiés, des symbolismes mis en jeu. Des passages comme celui où l'auteur relate comment devint médium un de ses amis (pp. 23-26) font d'autant plus regretter les bases un peu trop livresques des recherches de M. DURAND.

Les réserves exprimées ne doivent pas faire oublier les mérites de l'ouvrage. Il intéressera tous ceux qui se livrent à l'étude des religions, et les spécialistes du Sud-Est Asiatique y trouveront de précieux renseignements.

EVELINE PORÉE-MASPERO.

Kucher Walter. *Tibet-Landeskunde*. Land, Volk, Geschichte, Kultur. Vorwort v. H. HARRER. (Ost-West-Begegnung, 4.) 44 pp. in 8°. Mit 6 Abb. und 1 Kt. Frankenu/Hessen 1959. Siebenberg-Verlag.

Eine Tibet-Landeskunde, die Land, Volk, Geschichte, Kultur auf 40 kleinen Textseiten zusammenfaßt, muß notgedrungen lückenhaft sein, sollte jedoch nicht so viele Fehler und Ungenauigkeiten aufweisen. Wenn Tibet auch ein verschlossenes Land war und wiederum ist, so sind doch in den letzten Jahrzehnten genügend grundlegende Veröffentlichungen bekannt geworden, um ein klares Bild von Land und Volk zu gewinnen. — Im folgenden seien nur die grössten Fehler erwähnt. Die eingezeichnete Karte gibt nur Zentral- und West-, jedoch nicht Nordost (A mdo) und Südost (Kham)-Tibet wieder. — In Tibet kommt der Wildesel nicht vor. Der rKyañ, der wohl damit verwechselt wird, gehört zur Familie der Onager ; er ist ein Equide, der zwischen Pferd und Esel steht (p. 9). — „Die Tibeter sind Mongolen“ (p. 12). Sie unterscheiden sich aber rassisch, sprachlich und kulturell vollständig von den Mongolen. Es kommt wohl ein „mongoloides“ Element neben einem „europäiden“ vor. Mongoloid ist nicht gleich mongolisch — „80 % der tibetischen Bevölkerung sind Leibeigene“ (p. 20), „die etwa 70 % ihrer Erzeugnisse abliefern müssen“ (p. 30). Das stimmt ganz und gar nicht in meinem Forschungsgebiet A mdo, in dem es keine Leibeigenen gibt. — „Gerade der hinduistische Schiwa-Kult brachte eine überwuchernde Magie und Erotik in den Mahayana-Buddhismus“ (p. 23). Vajrayana, Tantrayana und Shakti-Shakta-Kult entwickelten sich parallel im Hinduismus und Buddhismus und bildeten ganz neue Schulen. — „Die Bon-Religion ... hat sich aus dem tibetischen Volksglauben heraus entwickelt“ (p. 24). Die Wurzeln des Bön reichen in die iranische Dualreligion, in welche viele Elemente der tibetischen Volksreligion aufgenommen wurden. — Dalai Lama wird einmal übersetzt : „der allumfassende Lama,

der Führer des Donnerkeils“ (p. 17); ein andermal „ozeangleicher, gewaltiger Lama“ (p. 26). Der Titel heißt jedoch „Ozean-Lama“. Panchen Lama heißt nicht „Der das Juwel unter den Gelehrten darstellende Lama“ (p. 26), sondern „Der große Pandit Lama“ (Pan ist eine Abkürzung von Pandit „Gelehrter“). Er ist auch nicht die Reinkarnation des Bodhisattva, sondern des Buddha Amitabha (p. 26). — „... die hervorragendsten Priester — so die Kirchenväter —“ gelten als Götter des Lamaismus, die „an der Spitze dieser Götter rangieren wie Tsongkhapa, Padmasambhava und Nagarjuna“ (p. 28). Die drei erwähnten sind, wie so viele andere große Gurus, nicht in das Reinkarnationssystem einbezogen worden, um „Götter“ werden zu können. — „... das Schaf, der Lieferant für Fleisch, Milch, Butter und Quark ...“ (p. 31). Nur wenige ganz arme Tibeter melken das Schaf, wenn sie keine Yakkühe haben, welche die „Milchquellen“ sind. Milchschnaps, der aus Pferdemilch hergestellt wird, wie die Mongolen es tun, ist den Tibetern unbekannt. Für sie ist das Pferd tabu (p. 32). — Die Stoffkreise des tibetischen Dramas gehen nicht alle auf indische Vorlagen zurück, sondern schöpfen auch aus rein tibetischen Quellen wie die *Milarepa*-Spiele (p. 36). — „Vereinigung der männlichen und weiblichen Kraft“ ist nicht „die höchste Erkenntnis“ und „Essenz“ des Tantrismus, sondern des Shaktismus. Der eigentliche indische *Bhakti*-Kult ist im Lamaismus unbekannt (p. 36). — *Tchorten* bedeutet nicht „Sammelplatz der Gaben“, sondern „Opferbehälter“. Hätte man mit der Abfassung der vorliegenden Schrift einen Tibetologen betraut, dann wären die erwähnten und noch manch andere Fehler vermieden worden.

MATTHIAS HERMANN.

Norbu Thubten Dschigme. *Tibet, verlorene Heimat.* Erzählt von HEINRICH HARRER. 286 pp. in 8°. Mit 19 Farbtaf. und 1 Kt. Berlin 1960. Verlag ULLSTEIN. Preis: DM 16,50.

Der dem Rezensenten persönlich bekannte Lama hat sein Leben in schlichter und gemütswarmer Weise geschildert. Obwohl er die politischen Vorgänge selbst erlebte, oder doch aus erster Quelle erfuhr, bringt er doch keine neuen, bisher unbekannten Tatsachen. Da die Lamas als Kinder ihre Familie verlassen und im Kloster weitgehendst vom alltäglichen Leben abgeschlossen sind, können sie auch keine Beiträge zu den Sitten und Gebräuchen der Tibeter bringen. Als junger Lama ist er auch nicht in der Lage, die tieferen Probleme des Lamaismus zu erläutern. Bei der Schilderung der *cham* (Maskentänze) bemerkt er zwar, daß „die tiefere Bedeutung der vielen Masken und Figuren“ den meisten Tibetern unbekannt sei. Ihr symbolischer Charakter und ihre lange Geschichte sei im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten „und nur noch den Eingeweihten bekannt“ (p. 193). Ich selbst lernte solche Eingeweihte kennen, von denen ich zwar Aufzeichnungen über den *cham* erhielt, die jedoch keine Ahnung von seiner Bedeutung als Mysterienspiel und dessen religionsgeschichtlicher Verknüpfung hatten.

Auf einige Ungenauigkeiten und Schiefheiten sei hier aufmerksam gemacht. „Diese drei Gottheiten [*Pyan ras gzigs*, *aYam pai dbyaṅs Phyag rdor*: die Umschrift dieser Namen als *Tschenresi*, *Dschambaijang*, *Tschagtor* zeigt, daß sie nicht auf der tibetischen Orthographie beruhen, wofür nicht der Lama, sondern HARRER verantwortlich ist] verkörpern zusammen die Dreifaltigkeit Buddhas“ (p. 65). Es gibt keine Buddha-Dreifaltigkeit, sondern Buddha unter drei verschiedenen Aspekten: z. B. in der inkarnierten Form als *sPrul sku*; in der Lehrform als *Chos sku* und in der abstrakten Form als *Loṅ sku*. Oder einem Buddha ist ein Bodhisattva und ein Adibuddha zugeordnet. Beides trifft nicht auf die eben erwähnte „Dreifaltigkeit Buddhas“ zu, da *Pyan ras gzigs* und *aYam pai dbyaṅs* Bodhisattvas sind. Der tibetische Buddhismus wurde zuerst von Srong btzan sgam po (620-649 n. Chr.), dem ersten Großkönig von Tibet, eingeführt, und nicht von Padmasambhava (762 n. Chr.), der den Tantrismus einführt und die rNyiṅ ma-Sekte (Rotmützen) begründete. Der heilige Baum sei an der Stelle gewachsen, wo Tsong kha pa geboren und zum Mönch geweiht wurde, da die abgeschnittenen Haare des jungen Novizen zu den Wurzeln des Baumes wurden (p. 133). Die Klosterchronik von Kumbum berichtet jedoch, daß der Baum aus der vergrabenen Nabelschnur und Nachgeburt des Neugeborenen sproß. Der kleine Tsong kha pa wurde im Kloster Bya khyung zum Mönch geweiht und dabei rasiert. Da um den ursprünglichen heiligen Baum ein *mChod rten*

erbaut wurde und darüber ein Tempel, konnte der Baum nicht am Leben bleiben. Diesen Baum, „zu dem kein Zutritt führt“ (p. 133), hat nicht nur „kein Fremder jemals ... zu Gesicht bekommen“ (p. 12), sondern kein Tibeter kann ihn mehr sehen. Mir wurde zwar erzählt, es führe ein geheimer Gang hin, und die Bäume, die am Terrassenrand des Tempels stehen, seien aus Seitenwurzeln des ursprünglichen Baumes entstanden.

Für den Rezensenten ist noch folgender Bericht bedeutungsvoll: „Ich habe die näheren Einzelheiten über den Besuch des Abgesandten der Regierung in meinem Elternhaus, die schließlich dazu führten, daß mein Bruder Lhamo Döndrub als die Inkarnation Tschenresis erkannt wurde, später in Lhasa von einem Mitglied der Suchkommission, dem Mönch Kesang aus dem Kloster Sra, erfahren“ (p. 135). Es ist unglaublich, daß die Eltern, Verwandten und Nachbarn, die Zeugen dieser Vorgänge waren, diese nicht dem Tag thser Lama berichtet hätten, wenn sie sich wirklich ereignet hätten. Auf des Rezensenten Frage an den Kye dsang Lama, den Leiter der Kommission, wieso er denn so genau wisse, daß der Knabe die echte Inkarnation sei, obwohl das Orakel in Lhasa noch nicht entschieden habe, sagte er nur: „Sie werden sehen“. Diese Mythen der wunderbaren Vorgänge bei der Entdeckung des Kindes sind also in Lhasa entstanden.

MATTHIAS HERMANS.

Rintchen B. *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*. I. Sources littéraires. (Asiatische Forschungen, 3.) XII-124 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 20,—.

Das Gebiet, aus dem die vorliegenden mongolischen Texte stammen, hat sich in den letzten 20 Jahren so grundlegend gewandelt, daß die bisherige Religion und Kultur kaum noch unmittelbarer Feldforschung zugänglich sein werden. Die Wissenschaft ist darum mehr denn je auf literarische Quellen angewiesen, und so ist die Textsammlung des Autors von besonderem Wert. Sie bietet, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung als Sprachdokument für den Mongolisten, eine Menge volkskundlichen und religionshistorischen Stoffs, über Heiratssitten, Feuerkult, Fahnenkult, Jagdzeremonien, Tempelriten. Eine Rarität stellen die Hymnen in der „Göttersprache“ dar, die von den Priestern im Chinggiskhan-Tempel rezitiert wurden, und die bisher niemand aufnehmen durfte.

Der Autor, der über 30 Jahre in der nördlichen Mongolei lebte, sammelte seine Literatur in den Zelten der Hirten und den Bibliotheken der buddhistischen Klöster. Er gibt in der Einleitung jedesmal die nähere Herkunft und Geschichte der einzelnen Stücke an. Es ging ihm vor allem um Dokumentenmaterial für die Geschichte des in Innerasien so bedeutenden Schamanismus. Ob es sich in den angeführten Proben jedesmal um einen eigentlichen Schamanismus handelt, wäre freilich im einzelnen erst nach erfolgter Übersetzung nachzuprüfen. Sicher charakterisieren die Texte auch rein kultische Funktionen, die — da sekundärer Natur — nicht unbedingt dem Schamanen eigen sind.

Soll das Material kein totes Kapital bleiben, so ist eine baldige Übersetzung notwendig. Es wird nicht leicht sein, diese alten Texte in einer westlichen Sprache wiederzugeben. Aber selbst für den Versuch wäre man dem Autor dankbar gewesen; war er doch durch seine Kenntnis der Realien am Aufenthaltsort selbst und durch die dortigen Hilfskräfte in besonders günstiger Lage. Mögen die angekündigten Riten im Chinggiskhan-Tempel und die restlichen Materialien bald — auch in Übersetzung — folgen.

DOMINIK SCHRÖDER.

Van Driessche Jan. *L'empêchement de « parenté » en droit coutumier africain*. (Museum Lessianum, Section Missiologique, 38.) 311 pp. in 8°. Avec 11 fig. Bruges 1959. DESCLÉE DE BROUWER. Prix: 180 FB, 19.60 NF.

Das Problem der Anpassung in den Missionsgebieten erhält mit dem heranwachsenden Nationalismus immer größere Bedeutung und Aktualität. Missionsmethodische Schwierigkeiten und Differenzen sind nicht nur seitens der christlichen Moral und des Kirchenrechtes zu klären, die beide oft typisch abendländischer Prägung sind. Bei einem Konflikt

zwischen christlicher Auffassung und einheimischer Kultur hat diese in den nichteuropäischen Gebieten das „jus possessionis“, soweit sie dem Naturrecht nicht widerspricht.

Bei den Kulturdifferenzen, mit denen die Kirche in nichteuropäischen Gebieten zu schaffen hat, stehen die Fragen um die Ehe theoretisch und praktisch an hervorragender Stelle. Ein flämischer Jesuitenmissionar hat sich bemüht, Kirchenrecht und afrikanisches Gewohnheitsrecht hinsichtlich der Verwandtschaft als Ehehindernis zu vergleichen. Das Buch erscheint mir ein Werkstück wissenschaftlicher Prüfung, vielleicht eine Dissertation (Gregoriana, Rom ?) zu sein. Der Verfasser beschränkt sein Thema auf den Vergleich des kirchlichen Rechtes mit den Regeln der Klan-Exogamie und berücksichtigt vor allem das matrilineare System, das im Kongo vornehmlich angetroffen wird und bei der Christianisierung die meisten Probleme aufwirft. Aber bei der Totalität primitiver Weltanschauung kommt er notwendigerweise dazu, auch andere gesellschaftliche Verhältnisse gelegentlich in Betracht zu ziehen. Das Buch umfaßt drei Teile. Im ersten Teil werden die Grundprinzipien des afrikanischen Eherechtes und der Verwandtschaft, die Struktur zumal der unilateralen Verwandtschaftsbeziehungen, die Frage der Exogamie und der Vorzugsheute untersucht. Im zweiten Teil behandelt der Verfasser die kirchlichen Hindernisse der Verwandtschaft, wobei er sich auf die Blutsverwandtschaft beschränkt; was er mit Platzmangel und mit der Tatsache, daß man ja von dieser Betrachtung aus Rückschlüsse auf die Frage der Anverwandtschaft (Affinität) ziehen könne, begründet. Für die kirchliche Jurisprudenz hat er in den Archiven der Propaganda wenig Belege für seinen Standpunkt finden können; offensichtlich sind bisher von den Missionen aus nur wenige Anfragen wegen einer Änderung und Anpassung des kirchlichen Eherechtes gestellt worden. Der dritte Teil bringt den Vergleich zwischen afrikanischem Eherecht und christlicher Gesetzgebung; bei einer Diskrepanz beider wird die Lösung in einer Anpassung an das Kirchenrecht gesucht, wofür einige praktische Beispiele angeführt sind.

Der ethnologische Teil ist schwach; er ist von schulmäßiger Weitschweifigkeit und dürftig im Literaturnachweis. Dieser beschränkt sich hauptsächlich auf zwei Aufsätze A. R. R. RADCLIFFE-BROWN. Dabei handelt einer dieser Aufsätze nicht einmal über afrikanische Verhältnisse. Daß dem Verfasser das ethnologische Fachwissen abgeht, zeigt auch z. B. das Zitat aus W. SCHMIDT (p. 46), in dem dieser seine Kulturkreislehre gegen den Funktionalismus eines LEVI-STRAUSS verteidigt; ein Zitat also, das an dieser Stelle kaum einen Wert hat. Es wäre der Vollständigkeit halber zu empfehlen gewesen, auch die doppelunilateralen und die ambilateralen Beziehungen zu behandeln, auf die ja die heutige ethnologische Forschung immer mehr die Aufmerksamkeit lenkt. Der Grund, warum die Ehe mit der matrilinealen Kreuz-Base (Tochter des Mutterbruders) bevorzugt wird, nicht aber mit der patrilinealen (Tochter der Vaterschwester) (p. 92), ist weniger in dem Charakter des „weiblichen Vaters“ (wie die Vaterschwester wohl genannt wird) zu suchen als vielmehr in dem asymmetrischen Charakter der Heiratsbeziehungen.

Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit liegt im zweiten Teil (pp. 97-242). Hier sind die Literaturangaben reichlich herangezogen und neue Gesichtspunkte erarbeitet worden. Eine Beurteilung dieses Teiles gehört allerdings nicht in eine ethnologische Fachzeitschrift.

Im dritten Teil werden zuerst die allgemeinen Grundsätze der Anpassung im kanonischen Recht an die einheimische Gesetzgebung erläutert, und zwar Notwendigkeit und Formen der Anpassung; darauf behandelt der Verfasser die spezielle Anpassung in den Ehehindernissen, wobei er sich hauptsächlich auf einen Artikel des niederländischen Juristen P. BENDER in *Monitor Ecclesiasticus* 80. 1955, pp. 473-485 stützt. Diese Hindernisse sind vom Kirchenrecht hauptsächlich dazu aufgestellt worden, um Promiskuität in den Familien vorzubeugen. Bekanntlich verbürgt ja das afrikanische Klansystem mit seinen detaillierten Exogamievorschriften genügend die Sicherheit gegen die Gefahr der Promiskuität und enthält vielfach strengere Maßnahmen als die abendländische Gesellschaft. Der Verfasser geht sehr bedächtig in seinen Forderungen nach Anpassung vor und formuliert daher seine Wünsche nur in fragender Form. Ihm geht es nicht nur um eine eventuelle Aufhebung bestimmter kirchlicher Ehehindernisse, z. B. bei einer Vor-

zugesehe der Cross-Cousins, sondern auch um eine Übernahme neuer Eheverbote, die dem afrikanischen Rechtsgefühl entsprechen, z. B. in bezug auf die Ehe von Parallel Cousins (pp. 280 ff. und 287 ff.).

Das Buch bezieht sich vor allem auf die gesellschaftlichen Verhältnisse Zentral-Afrikas, wo die unilateralen, und zwar die matrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen vorherrschen; das bedeutet eine gewisse Beschränkung des Stoffes. Die größte Bedeutung kommt dem juristischen Aspekt des ganzen Problems zu; dieser Teil wurde wissenschaftlich am gründlichsten ausgearbeitet, wofür dem Verfasser aller Dank gebührt. Es wäre zu hoffen, daß eine solche grundlegende Studie auch anderen sozialen Erscheinungen wie dem Brautpreis und den Pubertätsriten gewidmet würde. GREGORIUS VAN DEN BOOM.

de Heusch Luc. *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.* (Etudes ethnologiques, 1.) 268 pp. in 8°. Bruxelles 1958. Institut de Sociologie Solvay. Prix : 230FB.

Das Problem der Exogamie, und damit des Inzestes, ist zweifellos wichtig innerhalb der Verwandtschaftsverhältnisse aller Völker, und über die Frage nach ihrer Entstehung ist man sich in der Völkerkunde gar nicht einig. Das vorliegende Buch geht dieser Frage nach, wobei sein Titel kaum vermuten läßt, wie umfassend sie gestellt ist. LUC DE HEUSCH befaßt sich nämlich mit dem Inzest-Verbot nicht nur bei den fürstlichen Familien von Ruanda-Urundi und Uganda, sondern auch bei anderen afrikanischen Stämmen.

Der Verfasser fragt (vom Standpunkt des Funktionalismus aus) nach dem Sinn, nicht nach der Entstehung des Inzest-Verbotes, das man sowohl bei patrilinearen als auch bei matrilinearen Verhältnissen antrifft, allerdings nicht immer in demselben Umfang. Bei den überwiegend patrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen in den Kulturen des ostafrikanischen Seengebietes findet man bei der fürstlichen Familie scheinbar einige inzestuöse Gegebenheiten: eine innige Beziehung zwischen dem König und seiner Mutter, eine öffentliche Rivalität zwischen dem Sohn und seinem Vater und eine enge, oft sexuelle Beziehung zwischen dem König und seiner patrilinearen Halbschwester, der Tochter einer andern Frau seines Vaters. Diese letzte Beziehung wird eine symbolische Ehe genannt, obwohl die Halbschwester vom König keine Kinder bekommen darf; als eigentliche Ehe kann man dieses Verhältnis also kaum bezeichnen.

Der Inzest wird bei allen Völkern immer gefürchtet, aber aus welchem Grunde? Welches ist die Struktur, die dieser Angst zugrundeliegt? Der Verfasser nimmt die grundlegende Studie des französischen Ethnologen C. LEVI-STRAUSS (*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949) zum Ausgangspunkt, der die Exogamie als eines der Grundelemente der menschlichen Kultur betrachtet, weil dadurch der Fortpflanzungsprozeß in der menschlichen Gesellschaft reglementiert werde; er bringt die Exogamie in Zusammenhang mit dem Frauentausch, weil nach biologischem Gesetz jedem Mann nur eine Frau zur Verfügung stehe. Folgt nun daraus, daß man daher die Frauen tauschen soll? Allen Formen der Exogamie scheint mir jedoch die Exogamie der Sippe zugrundezuliegen, die ihrerseits auf dem Naturgesetz der Scheu gegen sexuelle Beziehungen enger Blutsverwandten beruht. Der Verfasser weist dagegen im Sinne FREUDS zur Erklärung des Inzest-Verbotes auf den verdrängten Oedipus-Komplex, d. h. auf die immer auftauchende und daher immer gefürchtete Zuneigung des Sohnes zu seiner eigenen Mutter. Das soll zumal bei matrilinearen Verhältnissen offensichtlich sein, wo der Mann zugunsten des eigenen Sohnes in den Hintergrund und der Mutterbruder an die Stelle des Vaters tritt. Diese ethnologische Tatsache haben sowohl A. R. RADCLIFFE-BROWN als auch C. LEVI-STRAUSS ausführlich behandelt; beide sind aber nach der Meinung des Verfassers allzu soziologisch vorgegangen. Er sucht das Rätsel der Inzest-Neigung und des Inzest-Verbotes auf der psychologischen Ebene zu lösen; sein „hobby“ ist dabei der Oedipus-Komplex, den er überall zu entdecken glaubt und der gleichsam ein „passe-partout“ für die Erklärung so mancher verwandtschaftlicher Verhältnisse in der Völkerkunde ist; er hantiert damit derart, daß er fortwährend zum Protest herausfordert. Er spricht sogar von „l'universalité du complexe d'Oedipe“. Wir können am besten den Verfasser selbst zu Wort kommen lassen. Er selbst polemisiert gegen R. H. LOWIE, der das Verhältnis

des Königs zu seiner Halbschwester damit erklärt, daß nur die Schwester würdig genug sei, mit dem König eine Ehe zu schließen. Auch mit MARCEL MAUSS ist er nicht einverstanden, der die inzestuöse Ehe als das einzige Mittel betrachtet, das königliche Blut rein zu erhalten (p. 95). Ich kann seine Einwände verstehen, weil es sich um eine Ehe ohne Fortpflanzung handelt, aber welchen Grund hat er, in dieser Beziehung wiederum den Oedipus-Komplex zu entdecken?

Bei den Nuer sollen sexuelle Beziehungen mit der Tochter des Mutterbruders strenger untersagt sein als mit der Tochter des Vaterbruders. Wenn das stimmt, ist es gewiß etwas Außerordentliches, da es sich im ersten Fall um cross-cousins und im zweiten Fall um parallel cousins handelt. Die gewöhnlichen Normen der Exogamie können also nicht angewandt werden, und daher begründet der Verfasser das Inzest-Verbot als „se fondant essentiellement sur l'interdiction de la mère“ (p. 204), läßt dabei aber außer Betracht, daß der sexuelle Umgang mit der Tochter des Vaterbruders, wenn auch weniger, doch immerhin gleichfalls als Inzest betrachtet wird. In bezug auf das Verhältnis zum Mutterbruder meint er: „La relation avunculaire nous apparaît dès lors comme un ensemble d'éléments solidaires, étroitement liés à l'interdiction d'épouser la mère.“ Also immer wieder dasselbe !

Zumal das Matrilineat gibt ihm Stoff zu seiner Hypothese: „Le mystérieux conflit père-fils que l'on retrouve à l'origine lointaine de la matrilinearité ne peut être qu'une expression imagée du complexe d'Oedipe. En un sens, la structure matrilineaire repose sur un *parricide juridique*: le père est privé de ses droits sur ses fils, par le même mouvement qui rapproche ceux-ci de leur mère et de leurs soeurs utérines. Et le père, loin de renier ses fils, fait tous ses efforts pour se rapprocher d'eux en dépit de la barrière que la matrilinearité a érigée entre lui et ses enfants. Malinowski a brossé de cette situation un tableau classique. Nous trouvons la même notation chez Fortes à propos des Ashanti matrilineaires: le père cherche à mériter l'affection des enfants, il leur transmet d'ailleurs un principe spirituel, le *ntoro*“ (p. 220). Tatsächlich erbt man vom patrilinearen *ntoro* „Geist“, weil man nach der väterlichen Seite mit der Gemeinschaft der Ahnen verbunden bleibt, aber man erbt gleichfalls von der matrilinearen *mogya* „Blut“, weil die mütterliche Gruppierung die Verwandtschaft bestimmt. Es handelt sich also um eine sogenannte doppelte unilaterale Verwandtschaftsbeziehung (double descent), bei der jede Gruppierung ihre eigene Funktion hat; beide Gruppen sind im selben Maße exogam.

Auch die matrilinearen Minangkabau auf West-Sumatra kann man nicht als Kronzeugen für die Hypothese anführen, und es trifft nicht zu, daß „les maris sont des étrangers au village de leur femme, des „hommes empruntés““ (p. 227); wird doch bei der Geburt eines Kindes auch die Familie des Mannes benachrichtigt, und die Großmutter väterlicherseits überreicht der Mutter zum Einwickeln des Kindes ein Tuch, das als heilkräftig aufbewahrt wird. Von der Familie des Mannes wird ein Besuch sehr gewertet; der Stand des Vaters bestimmt den des Kindes. Wollte man für die verschiedenen Verhältnisse im Verwandtschaftsleben der Völker immer nur eine einzige Hypothese gelten lassen, wie der Verfasser es versucht, so wäre das eine große Einseitigkeit. Sie wird geradezu peinlich, wenn der Oedipus-Komplex in Bereiche hineinprojiziert wird, die dem gläubigen Christen heilig sind. FREUD ist da wirklich im Verfasser auferstanden !

GREGORIUS VAN DEN BOOM.

Giorgetti Filiberto. *Musica africana.* Sua tecnica e acustica. (Museum Combianum, 10.) 128 pp. in 4°. Con 4 tavole. Bologna 1957. Editrice Nigrizia.

Compositeur de musique religieuse, fort appréciée, inspirée par la musique zandé (cf. Frère BASILE: «Toward a Solution of African Music Problems», in: *African Music* 2. 1959, pp. 90-92), le Père GIORGETTI offre ici, après avoir rédigé d'autres travaux ethnomusicologiques, un ouvrage intéressant quoique également déroutant sous plusieurs rapports.

Il ne parle pas ici de la musique de toute l'Afrique comme le laisserait supposer le titre fort général du volume, ni même de celle de l'Afrique noire seule, mais presque exclu-

sivement de la musique zandé. Toutefois, l'auteur ne craint pas les généralisations encore plus hardies. Ainsi, la première phrase du premier chapitre (p. 9) affirme péremptoirement que « base universale della musica primitiva nel mondo è il tamburo » (il s'agit du tambour de bois, cf. p. 117). Affirmation surprenante pour qui connaît tant soit peu la répartition de ce type d'idiophone. On croit donc mal comprendre l'auteur ; mais une phrase suivante précise et complète cette affirmation : « Il tamburo con i suoi suoni armonici di terze, quinte, settime, none, ecc. è la vera sorgente donde scaturì la musica folkloristica mondiale. » La perplexité du lecteur augmente encore : ce seraient donc les sons harmoniques du tambour de bois qui auraient donné naissance à toute musique folklorique ! Qu'il y ait ces harmoniques, personne ne peut le nier, mais chacun sait qu'un simple tronc d'arbre évidé produit simultanément plusieurs sons fondamentaux, à peine discernables, et, partant, un nombre incalculable d'harmoniques. Peut-on les reconnaître sans avoir recours à un outillage fort complexe ? L'auteur convient que « non è concesso a tutti sentire i molteplici suoni armonici che si sprigionano dalla percussione di un tamburo » et là nous ne pouvons qu'être de son avis. Par contre, lorsque viendra pour lui le moment d'indiquer avec précision ces harmoniques qu'il est capable, lui, de reconnaître (pp. 118-119), on constatera que ces sons ne sont en aucun cas des harmoniques (dont les fréquences sont des multiples entiers de la fréquence du son fondamental).

Harmoniques ou non, existant réellement ou non, comment l'homme serait-il capable, selon l'auteur, de les saisir ? Cette même page 9 nous y répond : par l'entremise des oiseaux ! « Madre natura ha dotato alcuni uccelli di un udito tanto fine da poter captare i suoni armonici sprigionatisi dai tamburi per tradurli nei loro canti e gorgheggi. L'uomo a sua volta nell'ascolto di questi uccelli, plagiando, imitando, perfezionando ottenne frasi musicali bellissime. E così ebbero origine i differenti modi musicali (...). » Désarmés par ce récit, arrêtons ici les citations (puisées dans un passage n'excédant pas treize lignes) et abstenons-nous de toute discussion.

L'ethnologie musicale existe depuis trois quarts de siècle au moins ; l'auteur semble ne pas s'en être aperçu. Il ne cite aucune référence ethno-musicologique (ses propres publications mises à part ainsi qu'un livre du Fr. BASILE, cf. p. 19), pas même une encyclopédie musicale quelconque, pas même un manuel d'histoire de la musique où l'on trouve nécessairement, et depuis des dizaines d'années, un chapitre, plus ou moins bien fait, consacré à la musique archaïque. Pour décrire l'harmonie occidentale, l'auteur a recours aux sources inattendues, par exemple à un ouvrage d' A. REICHA (cf. p. 102) dont il ne mentionne pas la date d'édition (la version originale est de 1818 !). Les exemples musicaux, très nombreux (deux tiers de la surface imprimée) et parfaitement présentés, nous montrent une musique nègre qui se plie sagement à notre système tempéré et à la mesure symétrique. Il n'y a pas d'irrégularités ou de structures dépassant le répertoire de signes musicaux de l'époque de MOZART, par exemple (qui d'ailleurs en employait davantage). Souvent, le mouvement n'est pas indiqué du tout, dans d'autres cas l'auteur se contente des désignations « andante », « con sentimento », etc. Les transcriptions de la musique zandé sont complétées par une « traduction » au piano des sons du tambour de bois, voire encore par un accompagnement supplémentaire au piano.

Les partitions en question servent à illustrer une théorie de la musique zandé qui culmine dans la description des quatre modes principaux (« maggiore tonale », « maggiore lirico », « minore patetico » et « minore assoluto », pp. 46 et ss.). La théorie est exposée d'une façon systématique comme s'il s'agissait d'un manuel d'harmonie ou de composition.

Car, en effet, c'est bien de cela qu'il s'agit : l'auteur poursuit des buts pratiques plutôt que scientifiques. L'ouvrage résume une méthode personnelle de composition d'une musique inspirée par les chants zandé et destinée aux Zandés eux-mêmes, méthode qui, nous avons tout lieu de le penser, a donné ses preuves. Grâce à son très long séjour parmi les indigènes, grâce à ses connaissances linguistiques, grâce enfin à sa formation musicale et intellectuelle, l'auteur est parvenu à capter plusieurs traits essentiels de la musique locale, et à les ordonner d'une manière rationnelle, voire un peu rationaliste, tant la démarche de sa pensée fait songer à certaines idées en cours au XVIII^e siècle (cf., par exemple, ses nombreuses évocations de la « nature » dans l'art, etc.). En lisant l'ouvrage, on ne peut

s'empêcher de songer, tour à tour, au « Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels » (1722) de RAMEAU et à l'essai moderne sur la « Philosophie bantoue » de PLACIDE TEMPELS.

Nous avons l'impression que, semblable à ces traités (toutes proportions gardées !), le livre est appelé à jouer un rôle pratique non négligeable, en l'occurrence dans la formation d'un style musical néo-zandé. Les sociétés en pleine transformation ont besoin de ces « poteaux indicateurs » permettant de conquérir un terrain nouveau (ici : celui de la création musicale consciente), sans s'égarer dès les premiers pas.

Mais une édition nouvelle de la « Musica africana » devrait subir une refonte complète. La partie descriptive et analytique (certains passages du chap. 6 en sont un bon exemple) devrait être considérablement élargie et nettement séparée de la partie spéculative. L'essai d'expliquer le système musical zandé en invoquant les accords produits par les harmoniques du son de tambour devrait être, soit étayé par des mensurations exactes réalisées dans un laboratoire d'acoustique, soit simplement abandonné. Dans sa version actuelle, il a tout d'un malentendu. Enfin, l'auteur devrait incorporer dans son exposé une discussion approfondie avec d'autres ethno-musicologues dont les nombreux écrits ne contiennent pas que des erreurs et en tout cas rarement celles que l'auteur leur attribue à la p. 12 et passim. Par la même occasion, il s'apercevra que de nombreux problèmes qu'il tranche par une affirmation sans réplique ont déjà été abondamment étudiés et qu'ils ont déjà reçu une réponse nuancée. Très bien placé et non moins bien préparé pour étudier la musique zandé, l'auteur nous fournira alors un ouvrage d'une réelle valeur.

ZYGMUNT ESTREICHER.

Deschamps Hubert. *Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar.* (L'Homme d'Outre-Mer, N. S., 1.) 283 pp. in 8°. Avec 30 cartes. Paris 1959. BERGER-LEVRAULT.

Boutillier J.-L. *Bongouanou, Côte d'Ivoire.* Etude socio-économique d'une subdivision. Avec la collaboration de J. CAUSSE et une préf. de H. DESCHAMPS. (L'Homme d'Outre-Mer, N. S., 2.) 224 pp. in 8°. Avec 11 croquis et 16 photos. Paris 1960. BERGER-LEVRAULT.

Tardits Claude. *Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'ouest Cameroun.* Préf. de H. DESCHAMPS. (L'Homme d'Outre-Mer, N. S., 4.) 139 pp. in 8°. Avec 6 croquis. Paris 1960. BERGER-LEVRAULT.

Es handelt sich hier nicht um Stammesmonographien im Sinne des „Ethnographic Survey of Africa“, sondern um demographisch-soziologische Studien, die sich mit Problemen der Akkulturation und der angewandten Völkerkunde befassen.

H. DESCHAMPS' historische, kolonialpolitische und ethnographische Werke, die sich größtenteils auf Madagaskar beziehen, sind bekannt. In der vorliegenden Untersuchung, die auf eigenen und fremden Spezialarbeiten und auf einer allgemeinen Befragung durch die Distriktvorsteher aufbaut, geht er den historischen Wanderungen der neueren Zeit nach. Er gibt eine gute Übersicht über die bedeutenden Verschiebungen im demographisch-ethnischen Kartenbild in den vergangenen 50 Jahren, über deren Ursachen und Wirkungen auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Es steht hier nicht so sehr die Flucht in die Stadt im Vordergrund, sondern eine meist aus Not und Weitsicht diktierte Auswanderung und friedliche Expansionsbewegung in die schwachbesiedelten Gebiete der Insel. Nur selten kam es dabei zu eigentlichen Verschmelzungen verschiedener Volksgruppen, wenn auch kulturelle Elemente teilweise übernommen wurden. Der Verfasser stellt als Programm für die Zukunft auf, diese Auswanderung auf natürlicher Grundlage klug zu fördern, um eine gesunde wirtschaftliche Entwicklung der Insel zu sichern.

J.-L. BOUTILLIER stützt sich in seinen Untersuchungen auf eine umfassende, von ihm und einigen andern Spezialisten geleitete Enquête. Seine Soziogramme und sonstigen Ergebnisse, die sich weitgehend mit wirtschaftlichen Belangen befassen, sind darum auch detaillierter und genauer. Wenn man von den Fehlerquellen absieht, die notwendigerweise jedem „Sample“ anhaften, so ist seine Analyse im ganzen gut dokumentiert. Die

Leiter der Enquête haben versucht, Zufälligkeiten möglichst zu eliminieren, einerseits durch wiederholte, auf verschiedene Jahreszeiten verteilte und alle Wochentage berücksichtigende Befragungen und andererseits durch jene Ganzheitssicht, die die demographischen und soziologischen Daten im Rahmen der gesamten sozialen und wirtschaftlichen Struktur sieht. Von Vorteil erweist sich für die Untersuchung wie auch für die Auswertung die klare Scheidung zwischen der einheimischen Agni-Bevölkerung und den im gleichen Bongouanou-Distrikt niedergelassenen Fremdarbeitern, Händlern und Handwerkern.

Im Mittelpunkt von TARDITS' Arbeit stehen die Fragen des Strukturwandels, vor allem auf politisch-wirtschaftlichem Gebiet. Eines seiner interessantesten Ergebnisse bezieht sich auf die Schwächung der traditionellen Häuptlingsmacht, die von jeher mit dem Ahnenkult verbunden war. Als Ursache fand er neben andern Faktoren vor allem das Verbot der sogenannten *nkap*-Heirat. Es wird dabei vom Bräutigam kein eigentlicher Brautpreis verlangt, macht ihn aber andererseits stark vom Vater der Braut abhängig, dem auch die Töchter aus der Heirat zugesprochen werden. Auf diese Weise vergaben nämlich die Häuptlinge ihre vielen Töchter und banden so manche Untergebenen persönlich an sich. Der Verfasser geht auch den für den Bamileke-Stamm wichtigen Problemen des großen Bevölkerungszuwachses und der hohen Auswanderungsquote nach. Manches in dieser Untersuchung ist lückenhaft, was aber aus der Dürftigkeit der Quellen erklärt werden muß.

HUGO HUBER.

Roeder Günther [edit.]. *Hermopolis 1929-1939*. Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Ober-Ägypten. (Pelizaeus-Museum zu Hildesheim, Wissenschaftl. Veröffentl., 4.) xvi-390 pp. in 4°. Mit 93, z. T. farbigen, Taf. und Faltkt., zahlreichen Photos, Zeichnungen, Texten und Plänen. Hildesheim 1959. Verlag Gebrüder GERSTENBERG.

Die vorliegende Veröffentlichung ist der zusammenfassende Bericht über die sieben Grabungen, die G. ROEDER in den Jahren 1929 bis 1939 durchgeführt hat. Durch die Ungunst der Kriegs- und Nachkriegszeit ist die Herausgabe verzögert worden, doch hat die lange Wartezeit dem Verfasser und seinen Mitarbeitern erlaubt, das Material immer wieder zu sichten, zu vergleichen und zu bearbeiten, so daß wir eine so vollständige Monographie über eine Stadtgrabung vorliegen haben, wie wir sie bisher aus Ägypten nicht besaßen. Es werden uns nämlich nicht einfach der Grabungsverlauf, die Pläne und die Funde vorgesetzt, sondern das ganze Material ist in seinen chronologischen Rahmen eingebettet, der von der Urzeit — die ja nach altägyptischer Auffassung hier, in Hermopolis, beginnt — über die Prähistorie, das alte Ägypten, die griechisch-römische Zeit bis in die koptische Periode und das arabische Mittelalter reicht.

Die Eigenart der Hermopolis-Expedition bestand darin, daß nach dem Entwurf von G. BERSU die Methode der Versuchsgrabungen zum ersten Male angewendet wurde, die in Europa und Amerika bei der Feststellung der Schichtenbildungen von Stadtgrabungen ausgezeichnete Ergebnisse gebracht hatte. Auch in Hermopolis zeigte sich die Methode als höchst aufschlußreich, obgleich nur eine Kulturschicht von etwa 2 m Mächtigkeit vorlag. In den tieferen Lagen setzte der Grundwasserspiegel der Grabung ein Ende, und die höheren Schichten des Stadthügels wurden von den Fellähen mit oder ohne Genehmigung der ägyptischen Regierung als Dünger (*sabach*) abgetragen. Wie schon erwähnt, werden die archäologischen Ergebnisse der Grabung in ihrem kulturellen und historischen Rahmen betrachtet: der ägyptische Hasen-Gau mit seinen Orten und Tempeln, die Stadt Chmunu mit ihren Tempeln, Palästen und Mauern, der Park mit den drei heiligen Stätten (dem Messer-See, der Flammen-Insel und dem Urhügel, der sich zu Anfang der Zeiten aus dem Weltozean erhob) der *Thot*-Tempel und das Tor der Sphinx, der Pylon Ramses II., das koptische Zellenhaus und die Baureste der späteren Zeit.

An diese topographische Beschreibung schließt sich die Geschichte von Hermopolis: im Alten und Mittleren Reich fließen die Quellen spärlicher (woran wahrscheinlich das Steigen des Grundwasserspiegels schuld sein wird), aber im Neuen Reich und in der Spätzeit war Schmun oder Hermopolis eine wohlbekannte und bedeutende Stadt. Noch

besser informiert sind wir über die Siedlung in griechisch-römischer Zeit mit ihren Tempeln, öffentlichen Bauten, Wasserschlossern, Gymnasien und Bädern. In jedem Falle werden die Funde in Zusammenhang mit der gesamten bekannten Literatur behandelt. Den Abschluß bildet die christliche Stadt Schmûn oder Schmûn-Snau „die beiden Schmûn“ (wie arabisch Eschmûnein) und die Araberzeit.

Das folgende Kapitel ist der Religion von Hermopolis gewidmet, vor allem den großen Göttern wie *Thot* — dessen Gestalt in koptisch-christlicher Zeit als Erzengel Michael weiterlebt, der manche Züge seines heidnischen Vorgängers geerbt hat — dem Sonnengott, der Achtheit der Urgötter, den Göttern aus Theben und Memphis, Osiris und seinem Kreis und anderen.

Es folgt nun eine Behandlung der Versuchsgrabungen und die Schlüsse, die aus der Abfolge der Schichten und ihres Inhaltes gezogen werden können. Die folgenden Abschnitte behandeln dann die Fundstücke selbst (Keramik, Plastik, Architekturfindungen, Skarabäen, Siegel, Schmuck, Reliefs und Denksteine, Geräte — von Feuersteinwerkzeugen bis zu Gegenständen der koptisch-arabischen Zeit). Es ist hier nicht der Ort, alle diese Details aufzuzählen, doch sei auf die sorgsame Wiedergabe aufmerksam gemacht: in den meisten Fällen Photo und Zeichnung, genaue Beschreibung, Fundumstände und Literaturangaben. Ein ausgezeichnetes Schlagwortregister hilft dem Benutzer, neben dem Inhaltsverzeichnis, sich mühelos unter den rund 3200 Objekten zurechtzufinden, die Professor ROEDER zutage gefördert hat.

Die Behandlung einzelner Gebiete wurde vom Herausgeber in Verbindung mit Fachleuten besorgt, was in manchen Fällen zu jahrelangen Korrespondenzen geführt hat. Das erkennt man auch an der Akribie und Vollständigkeit der Sonderkapitel. Von den Nichtarchäologen seien genannt G. LANCZOWSKI (*Thot* und St. Michael), J. H. KRAMERS (Al-Ushmunain in den arabischen Quellen), A. GROHMANN (Al-Ushmunain in den arabischen Papyrus) und von den Archäologen P. HERMANN, K. BITTEL und K. RONCZEWSKI.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse mehrerer Grabungen in einem Werk erweist sich für den Benutzer ungleich praktischer als die meist geübte Methode, die einzelnen Kampagnen gesondert zu behandeln. Ein einziger Index zeigt dem Leser, was von 1929 bis 1939 zutage gefördert wurde. Die Grabungen wurden ermöglicht durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die auch die Mittel für den Druck zur Verfügung gestellt hat. Der Druck (GERSTENBERG, z. T. AUGUSTIN) ist klar und übersichtlich, die Ausführung der Tafeln (BEKEDORF) ist ebenfalls nur zu loben. Vor allem sei aber G. ROEDER gedankt, daß er uns mit „Hermopolis 1920-1939“ ein Standardwerk der Ägyptologie beschieden hat.

Damit ist das Material der sieben Grabungen erschöpft, mit Ausnahme der 1000 Amarna-Blöcke (Reliefs und Inschriften), die von den praktischen Ägyptern als bequemes Baumaterial verwendet worden sind. Wir sehen auch dieser Veröffentlichung mit großem Interesse entgegen.

WERNER VYČIHL.

Bradbury R. E. *The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples of South-Western Nigeria.* The Benin Kingdom; the Ishan; the Northern Edo; the Urhobo and Isoko of the Niger Delta. *The Itsekiri* by P. C. Lloyd. (Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, 13.) XII-212 pp. in 8°. With 2 maps. London 1957. International African Institute. Price: 25s.

Das vorliegende Werk bildet eine Fortsetzung des „Ethnographic Survey of Africa edited by DARYLL FORDE“. Wie bei mehreren anderen Bänden dieser Reihe ist die Gliederung des Stoffes in den fünf Hauptabschnitten des Werkes — im dritten Hauptabschnitt auch bei den vier den Untergruppen der nördlichen Edo gewidmeten Kapiteln — im wesentlichen nach den folgenden Gesichtspunkten vorgenommen worden: Location. — Physical Environment. — Demography [and Settlement Pattern]. — Traditions of Origin and History. — Main Features of Economy. — Social Organization and Political System — The Life Cycle. — Religion and Magic [Witchcraft]. Unter diesen thematischen Aspekten werden von BRADBURY die Verbreitung und die Kultur aller bekannten „Edo-speaking

peoples“ systematisch dargestellt: I. The Edo proper (Bini) of the Benin Kingdom. — II. The Ishan chiefdoms and tribes. — III. The Northern Edo (The Ivbiosakon Tribes — The Etsako Tribes — The North-West Edo — The Ineme). — IV. The Urhobo and Isoko of the Niger Delta. Der von P. C. LLOYD verfaßte (V.) Hauptabschnitt bietet in ähnlicher Weise ein komplexes Bild der Verbreitung, Stammeseinteilung, sprachlichen Stellung und Kultur der Itsekiri (= Warri, Jekri etc.). [Die Hauptzüge der Gliederung der „Edo-speaking peoples“ entsprechen im Prinzip den bei WESTERMANN — BRYAN, *The Languages of West Africa* (Handbook of African Languages, Part II, Oxford University Press for the International African Institute, 1952), 87 ss. befindlichen Angaben.]

Es dürfte hier wohl kaum der rechte Ort sein, den aus tausendfältigen Einzelheiten erwachsenen und zu einem wohldurchdachten literarischen Mosaik zusammengefügt Inhalt des ansehnlichen Buches wiederzugeben. Bei solcher Gelegenheit darf aber wohl einmal zum Ausdruck gebracht werden, daß, wie die Lektüre des Werkes ohne weiteres erkennen läßt, die seine Grundlagen bildenden Materialien eine deutliche Sprache für den seitens seiner Verfasser geleisteten Mühaufwand reden. Unverkennbar zeugen sie von einer beispielhaften Aufgeschlossenheit bei der Beobachtung der einschlägigen Objekte und unentwegter Bereitschaft zur Ergründung der sachlichen Zusammenhänge. Nicht zu vergessen ist schließlich dabei die beachtenswerte Fähigkeit der Verfasser, die z. T. offensichtlich aus sehr unterschiedlichen Quellen rührenden Informationen in kritischem Vergleich abzuwägen und zu bewerten.

Im Hauptteil des Werkes ist BRADBURY bestrebt gewesen, die natürlichen wie die geistigen Grundlagen des Gemeinschaftslebens der „Edo-speaking peoples“ und seine Ordnungen im sozialen wie im politischen Bereich zu kennzeichnen. Er hat damit nicht nur im Sinne der von DARYLL FORDE aufgezeigten Richtlinien das Programm und das Projekt des „Ethnographic Survey of Africa“ für einen weiteren ethnischen Sektor des Erdteils in vorbildlicher Weise erfüllt, vielmehr ist gleichzeitig durch ihn auch der vergleichenden Kulturgeschichte Afrikas ein nicht hoch genug einzuschätzender Dienst erwiesen worden. Für eine beträchtliche Reihe von Problemen, die sich uns in Gestalt gar mancher künstlerischen Darstellungen der berühmten sogenannten Bronzen von Benin noch immer bieten (vornehmlich auf Grund der teilweise noch recht unzulänglichen Kenntnis der sozialen und politischen Verfassung des Beninstaates), dürften nunmehr die erforderlichen Voraussetzungen zu ihrer Klärung gegeben sein.

Wie DARYLL FORDE im „Foreword“ zum Ausdruck bringt, ist Dr. BRADBURY inzwischen als Senior Social Anthropologist mit einem Projekt zur Erforschung der Geschichte von Benin betraut worden, das unter der Leitung des Department of History of the University College of Ibadan, Nigeria, vor sich gehen soll. Das zu erwartende Werk BRADBURYS dürfte, gemessen an seiner bisherigen Leistung, die uns bereits wesentliche Züge der Beninkultur erschlossen hat, wohl berufen sein, unsere Kenntnis der Entstehung und Ausbildung der Bronzetechnik von Benin auf geschichtlich gesicherte Grundlagen zu stellen.

BRADBURYS und LLOYDS Ausführungen sind jeweilig von einer umfassenden Bibliographie begleitet. Im Hinblick auf das dabei deutlich zutage tretende Bemühen, alle annähernd einschlägigen Arbeiten zu registrieren, möge es erlaubt sein, die Benin selbst betreffende Bibliographie um einige Angaben von Aufsätzen zu ergänzen, die sich entweder ausschließlich mit Fragen der Kultur und Geschichte von Benin beschäftigen oder teilweise auf sie Bezug nehmen:

1. CARLSEN F., Benin in Guinea und seine rätselhaften Bronzen. *Globus* 72. 1897, 309-314.
2. CRAHMER WILHELM, Zur Frage der Entstehung der „Beninkunst“. *Globus* 97. 1910, 78-79.
3. GLÜCK J. F., Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi. Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern. *Jahrbuch des Linden-Museums (Heidelberg)* 1951, 27-71.
4. GREY R. F. A., Manillas. *The Nigerian Field* 16. 1951, 52-66.
5. JONES G. I., The Distribution of Negro Sculpture in Southern Nigeria. *The Nigerian Field* 7. 1938, 102-108. [104/5 II. Bini.]
6. KILGER LAURENZ, Die Missionsversuche in Benin. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 22. 1932, 305-319.

7. LUSCHAN FELIX VON, Über die alten Handelsbeziehungen von Benin. Verhandlungen des 7. Internationalen Geographen-Kongresses Berlin 1899. 2. Teil, Berlin 1901, 607-612.
8. STAUDINGER PAUL, Diskussionsbeitrag zu F. VON LUSCHAN, Über die alten Handelsbeziehungen von Benin. Verhandlungen des 7. Internationalen Geographen-Kongresses 1899. 1. Teil, Berlin 1901, 59-61. H. SÖLKEN.

Hintze Ursula. *Bibliographie der Kwa-Sprachen und der Sprachen der Togo-Restvölker.* (Dt. Ak. d. Wiss., Inst. f. Orientforschung, 42.) vi-102 pp. in 4°. Mit 11 Kt. Berlin 1959. Akademie-Verlag. Preis : DM 59,—.

Die Verfasserin hat in dieser Bibliographie einen Wunsch Professor D. WESTERMANNs, des hochbedeutenden Kenners der Ewe-Sprache in Togo, erfüllt. Bei dieser Arbeit, die ihm am Herzen lag, schwebte D. WESTERMANN vor, seinen Nachfolgern ein Hilfsmittel bei der Bearbeitung einer Sprachgruppe zu übergeben, die von mehr als einem Gesichtspunkt aus zu einer der interessantesten der afrikanischen Sprachen gehört und deren Analyse für das Verständnis afrikanischen Geistes besonders aufschlußreich ist. Ziel der Bibliographie war es, die bisher veröffentlichten sprachlichen Arbeiten über die sogenannten Kwa-Sprachen Westafrikas möglichst lückenlos zusammenzustellen. Bei der Gliederung der Kwa-Sprachen folgt die Verfasserin der Einteilung WESTERMANNs von 1952. Sie hat das Material in 10 Gruppen eingeteilt. Diese bestehen aus den 9 großen linguistischen Untergruppen und aus den Arbeiten über die Togo-Restsprachen. Daß diese hinzugefügt worden sind, ist sehr zu begrüßen, da sie viele Zusammenhänge mit den Kwa-Sprachen zeigen.

Die Bibliographie ist chronologisch geordnet. Die Numerierung ist jedoch fortlaufend, so daß man den Stand der Bearbeitung der einzelnen Gruppen sofort übersehen kann. Hinter jeder Nummer sind die Sprachen in Fettdruck ausgerückt, so daß der Leser erkennen kann, welche bearbeitet sind, wenn dies aus dem Titel nicht hervorgeht. Die bearbeiteten Gruppen sind 1. Allgemeines (169 Nummern), 2. Lagunensprachen auf der südlichen Elfenbeinküste (60 Nummern), 3. Guang (33 Nummern), 4. Akan (193 Nummern), 5. Gã-Adangme (67 Nummern), 6. Ewe (192 Nummern), 7. Yoruba (166 Nummern), 8. Nupe (39 Nummern), 9. Edo (40 Nummern), 10. Igbo (Ibo) (74 Nummern), 11. Togo-Restsprachen (69 Nummern). Anschließend sind 30 Bibliographien aus den Jahren 1847 bis 1959 aufgeführt. Die meisten Abschnitte sind mit einer kurzen Einleitung versehen, die einen Überblick über die Einteilung der Gruppe vermittelt. Fußnoten geben wichtige Hinweise auf Literatur. In einer Einleitung hat die Verfasserin einen lebendigen Überblick über die Kwa-Völker gegeben, der sehr lesenswert ist. Am Schluß des Buches befindet sich ein Verfasserindex. Die dem Buch beigegebenen 11 Karten (eine allgemeine Übersichtskarte und 10 Spezialkarten der einzelnen Kwa-Sprachengebiete) sind sehr zu begrüßen. Die Karten machen einen vorzüglichen Eindruck; die darauf verwendete Schreibung der Eigennamen ist allerdings, den Umständen entsprechend, uneinheitlich. Hier müßte man im Laufe der Zeit versuchen, die Unzulänglichkeiten der Schreibung auszugleichen. Daß dies freilich schwerer ist, als der Laie annimmt, ist mir ebenso bewußt wie wohl der Verfasserin selbst. Ich würde künftighin empfehlen, bei Hausa-Namen die offizielle Hausa-Schreibung zu verwenden, also z. B. Bauci (nicht Bauchì), Zariya (nicht Zaria), Bidda (nicht Bida), Mina (nicht Minna). Übrigens heißt der Fluß, an dem die Stadt Kaduna liegt, ebenfalls Kaduna (nicht Kaduma). Nebenbei bemerkt ergeben sich ja aus der offiziellen Schreibung und gleichzeitigen Verwendung deutscher Schreibungen von afrikanischen Namen sonderbare Diskrepanzen. So steht auf der Karte nach französischer Weise Abomey geschrieben, aber der Staat selbst heißt Dahome, obwohl in beiden Namen das Suffix-me vorliegt. Der Name der Stadt Ouagadougou (Wagadougou) ist in hybrider Weise geschrieben. Aber all das sind mehr oder minder belanglose Kleinigkeiten. Der Verfasserin gebührt aufrichtiger Dank für die Durchführung einer wichtigen Arbeit, auf die manche Afrikanisten noch oft zurückgreifen werden.

J. LUKAS.

Moreno Martino Mario. *Il Somalo della Somalia.* Grammatica e testi del Benadir, Darod e Dighil. VIII-404 pp. in 4°. Roma 1955. Istituto Poligrafico dello Stato.

Das vorliegende Werk stellt den linguistischen Interessenten vor ein hochaktuelles Problem unserer Gegenwart. Mit der nationalen Selbständigkeit der Somali-Länder des afrikanischen Osthorns unter dem von Europäern geprägten politischen Namen „Somalia“ steht das bisher in drei getrennten Zonen kolonial verwaltete Territorium neben allen geopolitischen Aufgaben der Zeit auch vor der Frage, welcher Art die unbedingt nötige nationale Schrift- und Verkehrssprache des jungen Staatsgebietes sein werde.

Der Gedanke an die Schwierigkeit der genannten Aufgabe war für M. M. MORENO das Motiv für die detaillierte Vorführung von drei Koiné-Dialekten, wie sie sich bereits praktisch im Bereich der bislang von Italien verwalteten Gebiete der südlichen Somaliländer und deren Litorale entwickelt hatten.

So kennt man heute die Koiné der küstenländischen Stadtbewohner südwärts von Räs-Hafûn bis Nord-Kenya: das „Benâdir“ (arab. Plural von *bender* „Hafen“). Die Hauptpunkte der Konzentration dieses Verkehrs-Dialekts bilden die Städte: Waršêh, Hamar-wên, arab. Maqdîšu (bekannt unter der italienischen Bezeichnung Mogadiscio), sowie die Städte Marka und Barâwa. Ihrer Abstammung nach gehören die Träger des genannten Verkehrsdialektes zu den Abgâ der sogenannten Hawwîya-Gruppe vom *Djeberti*-Zweig des Somali-Volkes.

Komplizierter ist die Situation des unter dem Namen „Darôd“ vorgeführten Koiné-Typs mit allen Merkmalen des Dialekts der Nord-Somalistämme (‘Eysa — ‘Isâq). Es handelt sich in MORENOS Darstellung um die fünf Unterstämme des Mûluġ-Gebietes, welche, dem großen Bruderzweig Darôd der Nord-Somali zugehörig, heute den berechtigten Anspruch erheben, daß ihrer binnenländischen Koiné eine erhöhte sprachliche Mustergültigkeit zukomme gegenüber dem Idiom des Darôd-Stammes Madjertên. Letzteres besaß unter italienischer Verwaltung mit amtlicher Bezeichnung „migiurtino“ den Charakter einer binnenländischen Koiné.

Als dritte Koiné folgt bei MORENO unter dem Stammnamen „Dighil“ der Dialekt der acht Djeberti-Unterstämme von Gâldje‘el bis Bardêr, welche zwischen den Flüssen Webi und Djuba sesshaft sind.

Von besonderem Interesse dürfte für den Benützer von MORENOS Somali-Sprachwerk die Darstellung der nationalen Alphabet-Schrift ‘*ismânîya* (Teil III, Cap. 15) sein, benannt nach deren Erfinder ‘Ismân Yûsuf aus der Familie des Sultans von Obbia. Mit der Schaffung dieser ersten nationalen Somali-Schrift hat die Koiné des Darôd-Stammes von Muduġ nunmehr auch ihre literarische Basis erhalten.

Soviel über das Meritorische von MORENOS Dialekt-Grammatik.

Abschließend soll auch noch hervorgehoben werden, daß wir durch die linguistischen Materialien des wirklich ausgezeichneten Sprachwerks von MORENO eine umfassende Abrundung unserer Kenntnis der Somali-Sprache erhalten. Die bescheiden-einschränkende Bemerkung des Verfassers: „Il libro non è destinato agli specialisti“ (p. VIII) kann nicht verhindern, daß auch der philologisch Interessierte aus den dialektvergleichenden Ausführungen MORENOS ganz erheblich hinzulernen kann. E. ZYHLARZ.

Van Wing J. *Etudes Bakongo.* Sociologie — religion et magie. 2^e Ed. (Museum Lessianum, Section Missionologique, 39.) 512 pp. in 8°. Avec 2 cartes. Bruges 1959. DESCLÉE DE BROUWER.

L'Auteur a publié en 1921 un premier volume d'Etudes Bakongo consacré à l'histoire et à la sociologie. En 1937, il en a publié un second traitant de religion et de magie.

L'ouvrage que nous recensons n'est en somme qu'une refonte de ces deux premiers ouvrages comme le sous-titre l'indique: Sociologie — religion et magie. Dans cette deuxième édition, l'Auteur a éliminé les éléments accessoires des premiers ouvrages pour ne garder que leur « substance ». Car « celle-ci est constituée uniquement de documents originaux de source indigène » (p. 9). Ces documents originaux de source indigène, nous les trouvons

fort précieux. Ils donnent lieu à l'interprétation que ne saurait fournir qu'un véritable Mukongo.

L'Auteur a cru bon de garder le chapitre traitant de l'histoire du Royaume du Kongo « parce qu'il reste valable dans ses grandes lignes » (p. 10). Cependant, depuis les écrits de l'Auteur, on a fait de grands progrès dans la connaissance du Royaume du Kongo. Nous regrettons que l'Auteur n'ait pas rajeuni et enrichi son histoire par des travaux récents.

La société Bakongo nous est présentée comme une société primitive. « Une forêt vierge, où tout se tient » (p. 13). Tout y est, pour le noir, mêlé et enchevêtré. Le noir n'y distingue rien. Car il « vit de sa société sans l'analyser » (p. 13). Cette affirmation nous semble exagérée. Si cette société est une forêt vierge aux yeux de l'étranger, aux yeux du noir tout y est clair. C'est par des sentiers tortueux qu'il est conduit au cœur de sa forêt où il distingue bien tel arbre de tel autre. Et c'est par les mêmes sentiers que le noir conduit tout le monde qui désire voir sa forêt. Nous voulons dire que le noir a bien sa manière de distinguer qu'il ne faut pas trop confondre avec celle d'un occidental. Le noir ne brusque rien dans sa société. Tout y est à sa place. Cette place est peut-être parfois difficilement indiquée à cause du langage très concret. L'Auteur n'ayant peut-être pas saisi la manière de voir du noir, il a présenté la société Bakongo selon sa manière de voir. Et voici comment il l'a fait.

L'ouvrage comporte deux parties : Sociologie — religion et magie. Dans la première partie, Sociologie, l'Auteur s'est efforcé de décrire les principaux organismes de la société Bampungu (tribu Bakongo) : clan, autorité, culte, vie publique, mariage, polygamie, vie familiale, naissance, éducation de l'enfant, maladie et mort.

La deuxième partie, religion et magie, contient dans les trois premiers chapitres l'étude de l'homme et des esprits ; *Nzambi Mpungu* ; le culte des ancêtres. Les derniers chapitres sont consacrés à la magie, aux *nkisi*, à la secte secrète du Kimpasi, aux rites du Kimpasi.

L'Auteur s'est efforcé de pénétrer la société Bakongo, et ses belles descriptions de cette même société font voir celle-ci dans sa vraie physionomie. Tandis que « les auteurs anciens ont appliqué aux choses congolaises leur vocabulaire européen » (p. 39), l'Auteur s'applique à laisser à ces choses leur propre nom. Cet effort de pénétration, l'apport abondant des textes originaux, le soin de laisser aux choses congolaises leur nom, tout cela fait de ce volume un écho fidèle de la société des Bakongo. PIE YANGALA.

Andersson Efraim. *Messianic Popular Movements in the Lower Congo.* (Studia Ethnogr. Upsaliensia, 14.) XIII-287 pp. in fol. With 14 fig. and 4 pl. Uppsala 1958. ALMQUIST & WICKSELLS. Price : L 5.—.

Ce livre est le fruit de plusieurs années de travail. L'auteur a été lui-même en contact avec les mouvements messianiques. Il n'a pu accéder à tous les documents concernant ces mouvements ; en plus des sources écrites et des matériaux rassemblés par les missions protestantes, il s'est servi des informations directes des missionnaires protestants et de nombreux collaborateurs africains, tous familiarisés avec le mouvement. Il espère contribuer par son ouvrage, à la connaissance de ces mouvements, qui expriment les tendances de l'âme africaine.

Dans une introduction, l'auteur précise le sens des termes « prophète » et « prophetism ». Il caractérise les variétés des détenteurs ouest-africains des forces supérieures. Le livre traite du groupe connu au Congo sous le nom de *ngunza* : le *ngunza* n'est ni un *nganga* ordinaire, ni un « shaman » du type courant, mais un envoyé du monde divin, muni d'une mission positive ; toutes ses actions, prédications, découvertes des secrets, etc. se font en vertu de l'esprit divin qui opère en lui.

L'auteur fait observer que les extases des prophètes, du moins au début des mouvements messianiques, ne relèvent pas d'un artifice, comme les écrits catholiques ont souvent tendance à souligner.

Le premier chapitre, qui traite du milieu culturel et religieux, présente les diverses

tribus qui peuplent le Bas-Congo. L'absence d'une carte de la région en question, ne permet cependant pas à un lecteur étranger, une juste répartition des tribus en cause. Dans une synthèse admirable, l'auteur donne un aperçu de l'histoire et de la culture de ces tribus, leurs origines et leurs formations, leurs institutions sociales et religieuses, et même quelques détails de la vie courante, ainsi que les transformations que l'influence européenne a opérées sur cette civilisation. Il rattache la culture du Bas-Congo à la culture toubienne.

Dans le domaine religieux, le Kongo reconnaît pour l'être suprême *Nzambi* qui, d'après l'auteur, n'est pas une hypothèse explicative du monde comme certains le prétendent. Néanmoins, le monde culturel est dominé moins par le culte de *Nzambi* que par celui de *nkisi* (fétichisme). Originellement, le terme *nkisi* signifie esprit. Les *nkisi* sont donc des phénomènes animés par des esprits. Les *nkisi* ont leur origine dans l'ancien culte de la nature et non dans la magie, comme l'a pensé B. ANKERMANN. La doctrine de l'âme chez les Ba-Kongo est présentée dans un tableau (p. 17) qui en facilite l'intelligence. En relation avec le culte actuel de *nkisi*, l'auteur traite aussi des *ndoki*, gens qui, spécialement la nuit, mangent les autres par des voies magiques.

Le deuxième chapitre relate les événements qui avaient marqué la christianisation du Bas-Congo au XV^e siècle. De ce christianisme, les missionnaires postérieurs n'avaient plus trouvé que quelques vestiges qui, parfois cependant, témoignaient encore d'une foi vive au « Christ ». Ce chapitre s'étend aussi aux activités des missionnaires évangélistes qui, après une ère de gros succès surtout apparents, n'arrivaient plus qu'à des résultats fragmentaires, les malentendus qui, dès le début, commandaient les relations entre les missionnaires et les autochtones ayant de plus en plus tendance à se cristalliser dans des Eglises à caractères nationaux.

L'auteur aborde alors les mouvements messianiques auxquels il attribue comme champ d'action le district du Bas-Congo et Léopoldville, au Congo ex belge, les districts de Pool, Niari et Pointe-Noire dans le territoire français du Moyen Congo. Il passe en revue non seulement les grands prophètes, tels que Simon Kimbangu lui-même, Mtswa André et Kufinu Philippe, mais aussi de nombreux petits prophètes comme Ta Mandevo, Matai Mwanda et d'autres. Il s'efforce, autant que possible, de suivre la vie du prophète à partir de sa famille, sa vocation.

Concernant la vocation de Kimbangu, qui est à l'origine du mouvement, il considère comme exacte la date du 18 mars 1921, donnée par G. BALANDIER. Tout en tenant compte des penchants naturels de Kimbangu et de la prédominance sur lui du milieu (protestant) où il a reçu sa formation, l'auteur trouve comme facteur décisif dans la vocation du prophète, l'impression que celui-ci a gardée de l'intervention divine dans sa vie. La vocation de Kimbangu s'est opérée dans une série de rêves et de visions dont la plus décisive fut celle dans laquelle il fut menacé par un être étrange : un être étrange apparut à Kimbangu et lui présenta la Bible en disant : « This is a good book. You must study it, and preach » (p. 51). Comme Kimbangu continuait à résister à l'appel divin, l'être étrange menaçait d'en finir avec Kimbangu, s'il ne s'exécutait pas : « There is a sick child in a certain village. You must go there, pray, lay your hands on the child and heal it. If you do not go, I shall require your soul of you » (p. 51). L'auteur tient contre ceux qui voudraient faire de Kimbangu un simple charlatan, que c'est avec raison que Kimbangu est appelé prophète.

Un des points les plus importants du nguzisme est la guérison miraculeuse que tentaient d'opérer les prophètes, le « faith healing ». Après la description des méthodes employées par Kimbangu dans le soin des malades, l'auteur s'interroge sur l'efficacité de ces méthodes. Les nombreux exemples par lesquels il tâche de répondre à cette question montrent que les succès et les échecs se compensaient. Bien que le soin des malades devenait de plus en plus l'élément essentiel du succès du kimbanguisme, pour le prophète, la prédication de la parole de Dieu passait avant tout. Il tirait sa doctrine de la Bible qui était son livre de chevet. L'auteur assigne comme cause à la haine du blanc, qu'on rencontre dans toutes les branches du mouvement, les mesures prises par les autorités contre Kimbangu — on sait que Kimbangu est mort en exil au Katanga — et qui seront aussi

prises contre d'autres prophètes pour parer aux désordres sociaux provoqués par les mouvements messianiques.

Quant au développement ultérieur du mouvement, l'auteur signale deux branches principales qui ont été à la base de la transformation partielle qu'a subi le nguzisme du début.

La première de ces branches est issue de « l'Amicale Balali », fondée par André Matswa, pour porter une aide financière aux ressortissants de l'A. E. F. vivant à Paris. Pour soutenir cette fondation, des collectes de grande envergure eurent lieu auprès des Sundi-Ladi, de la tribu de Matswa, avec la promesse de relever leur niveau de vie. Le Gouvernement voyant que les collectes étaient détournées de leur but, Matswa fut arrêté et exilé. Cependant, « the real motive of the Government was, . . . the political propaganda disseminated by the Association under cover of its philanthropy » (p. 121).

L'exil et la mort de Matswa ont suffi pour faire de lui un Messie. L'auteur nous montre comment l'Amicale Balali s'est prolongée sous le nom de « Nzambi ya Minda » ou « Lusambulu lua Bougie », ou « Lusambulu lua Bois Sacré », ou encore, sous le nom de « Lusambulu lua Mbalula ». Il est aussi intéressant de suivre le processus d'africanisation de l'Armée du Salut par le mouvement lancé par Matswa.

La deuxième branche, connue sous le nom de mouvement khaki, fut fondée par Simon Mpadi ; mais l'auteur reconnaît pour « the real leader of the Khaki Movement » Kufinu Philippe, communément connu sous le nom de Mavonda Ntangu. L'élément nouveau dans cette branche est l'organisation hiérarchisée, absente dans les autres formes du nguzisme.

Le chapitre 9 reprend pratiquement le chapitre 8 qui traite de la distribution, de l'organisation et du culte du « Nzambi a Khaki ». L'auteur attend par là présenter la doctrine kaki d'une façon cohérente. Le centre du mouvement est à situer dans la région de Boko-Kinkala. La doctrine est surtout dominée par la figure de Simon Kimbangu et Matswa André. Ils sont des Messies ; ils reviendront fonder un royaume dans lequel les Noirs adoreront leur Dieu à eux.

Le chapitre 10 nous met en face d'un autre genre de mouvement que le kimbanguisme, le mouvement Munkukusa ou Mukunguna. Ce mouvement est peu organisé et vise avant tout la destruction des *ndoki* par des cérémonies appropriées. Mais peu à peu le Munkukusa se personnifia et devint un Dieu personnel.

Pour l'auteur, le nguzisme n'est pas une société secrète ; cependant, il doit être placé dans la réalité africaine : beaucoup d'éléments, comme le « faith healing », la lutte contre les *ndoki* etc., qui caractérisent les croyances africaines, ou les croyances primitives tout court, se retrouvent dans le nguzisme.

Parmi les facteurs qui ont contribué à la naissance et au développement des mouvements messianiques, l'auteur note les facteurs économiques et politiques. Il ne néglige pas non plus les influences étrangères, par exemple le pan-africanisme. L'auteur ne voit pas dans le mouvement messianique le résultat du protestantisme. Ce mouvement est né spontanément dans des cercles africains, fortement influencés par la mission. Même les éléments qu'on croirait provenir de la Bible, tels que le messianisme, la confession des péchés, se retrouvent dans la culture africaine ; et il rapporte des faits qui appuient son dire. Il admet toutefois que les mouvements revêtaient de nombreuses caractéristiques d'une renaissance protestante. Que le mouvement se soit développé surtout dans des régions travaillées par les protestants, il l'explique par le fait que, beaucoup plus que le catholicisme, le protestantisme est une religion personnelle, relevant d'une décision individuelle. C'est là une des explications probables.

L'analyse profonde que l'auteur fait des « messianic popular movements » amène l'auteur à la conclusion que, tout en ayant certaines de ses racines dans la religion ancestrale et en subissant des influences extérieures, le nguzisme est le produit du choc entre deux cultures, situées sur deux plans inégaux. Il situe ainsi le problème de l'origine du kimbanguisme, qui ne s'explique pas uniquement par la libre interprétation de la Bible. Il montre en effet combien de facteurs économiques, sociaux et politiques, et comment des influences historiques et des réactions psychologiques, ont joué dans la naissance et le développement du mouvement.

Il termine son exposé en disant que le messianisme témoigne de la profondeur religieuse de l'âme africaine.

Après la lecture de cet ouvrage, on ne peut échapper à la conclusion qu'il se présente comme un guide de qualité pour ceux qui veulent découvrir les tendances naturelles de l'âme africaine, et pour ceux qui s'intéressent au vent de libération qui agite l'Afrique du XX^e siècle. Le souci d'exactitude qui a poussé l'auteur à relater la naissance et les développements du mouvement dans leurs circonstances, la collection de quelques objets de culte ainsi que des chansons en vogue dans les meetings des nguzistes, la collaboration des témoins oculaires dont de nombreux Africains, constituent une garantie en faveur des sources qui ont alimenté l'ouvrage.

S. N. KISANGA.

Pauw B. A. *Religion in a Tswana Chiefdom*. xvi-258 pp. in 8°. With 16 pl., 7 tables and 2 maps. London 1960. Publ. for the Intern. Afr. Inst. by Oxford Univ. Press. Price: 38s.

Das Buch enthält eine gründliche religions-soziologische Untersuchung der kleinen Tswana-Tlhaping-Häuptlingschaft Phuduhutswana im Taung-Reservat mit seinen ca. 30 000 Einwohnern, die sich auf allen Lebensgebieten in einem Übergangsstadium befinden. Inspiriert ist die Arbeit vor allem durch B. SUNDKLERs „Bantu Prophets in South Africa“ (London 1948), wobei jedoch auffällt, wie häufig der Verfasser zu abweichenden Ergebnissen kommt (pp. 42, 45 s., 71 ss., 87, 92, 106, 142 s., 144, 194 s., 197 : 2, 203, 206 ss.). Mit Spannung wartet man darauf, wie SUNDKLER in der in Kürze erscheinenden 2. Auflage seines Buches darauf reagieren wird.

PAUWS Schlüsse sind längst nicht immer überzeugend (vgl. z. B. seine Erklärung des numerischen Übergewichtes der Frauen in den „Kirchen“, p. 93 s. mit dem, was er zur Säkularisierung der männlichen Jugend, p. 113, schreibt; die Wurzel des „Moralismus“, die aus den heutigen unsicheren sozialen Verhältnissen erklärt wird [p. 218], liegt viel tiefer). Die Schwäche vieler Schlüsse hat vor allem folgende Gründe : 1. Das von PAUW untersuchte Gebiet ist so unansehnlich, daß eine Verallgemeinerung seiner Schlüsse nur mit großer Vorsicht zulässig sein dürfte; dazu kommt hier noch, das PAUW unter den 10 000 auf 30 Kirchen verteilten Christen des Gebietes seine größte Aufmerksamkeit ganz unscheinbaren, unabhängigen afrikanischen Gruppen von meist 100-150 Personen zuwendet. PAUW ist sich dieser Schwäche selbst bewußt (cf. pp. 105, 11, 144 : 1). 2. Seine Beurteilung der Verhältnisse wird zum großen Teil von seiner eigenen unausgeglichene christlich-rationalistischen Stellungnahme bestimmt (cf. „Christianity as I understand it“, p. 148, cf. p. 223; oder die Bemerkungen über den Himmel und das Gericht, p. 153 s.; die Taufe, p. 163; die guten Werke, p. 219; den Anspruch auf „Totalität“, p. 196, 218; zum Rationalismus besonders pp. 217 ss. und 221 ss.). Besonders stark kommt diese Spannung bei der Behandlung der Kirche einerseits (p. 62) und des „Magisch-Religiösen“ andererseits (pp. 146 ss.) zum Vorschein. Die letztere weist auffallende Parallelen zu den Gesichtspunkten des marxistischen Gelehrten S. A. TOKAREW auf. Für das Sakramentale hat PAUW kein Verständnis. Je weniger dem Leser Vergleichsmaterial auf dem religions-soziologischen Gebiet in Afrika zur Verfügung steht, desto vorsichtiger sollte er PAUWS Material benutzen. Nützlich wäre hier besonders eine Konfrontation mit EFRAIM ANDERSSONS „Messianic Popular Movements in the Lower Congo“ (Uppsala 1958). Theologisch sowohl wie soziologisch fragwürdig erscheint die Berechtigung der Einteilung der verschiedenen „Kirchen“ in solche, die mit „Europäern“ Verbindung haben und in „separatistische“ Kirchen (pp. 42, 45, 58 s.; cf. pp. 119 und 209 : 1). Immer wieder fallen Ähnlichkeiten mit dem Leben der Ostkirche auf, die ganz außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers liegt, ohne die aber ein Verständnis afrikanischen Christentums unmöglich erscheint.

Die Arbeit ist auch voll von interessanten und gesunden Gesichtspunkten und Folgerungen, besonders bezüglich des Verhältnisses von Kirche und alten Stammesbindungen. Sie ist höchst aktuell in ihrer Behandlung der Ausgestaltung afrikanischen Christentums, und man kann von Herzen wünschen, daß besonders Leute, die an der Ausbildung afrikanischer christlicher Theologen teilnehmen, sich nicht nur selbst mit ihr

auseinandersetzen, sondern sie auch mit den jungen afrikanischen Theologen im Zusammenhang mit F. A. MORANTS „Die Philosophisch-Theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas“ (Schöneck-Beckenried 1959) und SUNDKLENS „The Christian Ministry in Africa“ (Uppsala 1960) diskutieren, um tiefer in die tatsächliche Lage des Christentums in Afrika einzudringen.

HARALD V. SICARD.

Morgan Lewis Henry. *The Indian Journals 1859-62.* Ed. by L. A. WHITE. 233 pp. in 4°. With 16 color pl. and 105 fig. Ann Arbor 1959. The Univ. of Michigan Press. Price: \$ 17.50.

L. H. MORGANS Reisetagebücher, die in der Universitätsbibliothek von Rochester aufbewahrt werden, sind nun von L. A. WHITE zum ersten Mal veröffentlicht, und zwar fast unverändert („the changes that I have made are everywhere trivial, and nowhere, I believe, has the meaning been changed in the slightest“). In einer großen Zahl vornehmlich älterer Bilddokumente werden die Orte, die MORGAN passierte, und die Menschen (Missionare, Kaufleute, Abenteurer, Regierungsbeamte und vor allem Indianer), denen er seine Aufmerksamkeit schenkte, gezeigt. Diese Art der Illustration unterstreicht den wirklichkeitsnahen Eindruck, den die naturalistisch-realistischen Aufzeichnungen von der Situation Nordamerikas vor ca. hundert Jahren geben. Auch MORGAN selbst erscheint in seiner wirklichkeitsoffenen Art, zur großen Überraschung aller, die seinen Namen sonst nur von methodologischen und theoretischen Erörterungen her kennen.

Als Einführung bringt WHITE einen Bericht über Leben und Forschen des bedeutenden Amerikanisten und einige aufschlußreiche Bemerkungen über den wissenschaftlichen und weltanschaulichen Gehalt des Tagebuches, die in einem Anhang noch durch 165 Fußnoten ergänzt werden. Das Buch wird von den jüngeren Amerikanisten sicher mit Dankbarkeit gelesen werden.

H. CHRISTOFFELS.

Anduze Pablo J. *Shailili-ko.* Descubrimiento de las Fuentes del Orinoco. 414 pp. in 8°. Con 46 lám. y 2 mapas. Caracas 1960. Talleres Gráficos Ilustr., S. A.

Die eigentliche Quelle des Orinoko-Stromes konnte bis heute noch nicht eindeutig festgelegt werden, obwohl auch in neuester Zeit wieder einzelne private Bemühungen dieses Ziel angestrebt haben. Der mit reichlichen staatlichen Mitteln ausgestatteten „Expedición Franco-Venezolana al Alto Orinoco“ ist am 27. November 1951 der mühsam errungene Erfolg beschert worden, zur Quelle vorzudringen, die unter dem 63° 21' 42" westl. L. und dem 2° 19' 05" nördl. Br., 1.047,35 m ü. d. M. heraussprudelt. Sie liegt also „en el propio divorcio de aguas que separa a Venezuela de Brasil“ (p. 16). Dieses entdeckungsgeschichtlich bedeutsame Ereignis wurde in der Neuen wie auch in der Alten Welt unverzüglich bekanntgegeben; doch unterliefen dabei manche nicht unbedeutende Verfälschungen des Tatbestandes. Das hier vorliegende Buch ist nun endlich ein zuverlässiger und ausreichend vollständiger Bericht des ganzen Unternehmens; im einzelnen schildert es die Vorbereitungen, die Teilnehmer und ihre Ausrüstung, das gefahrenreiche, oft sehr schwierige Vordringen, die landschaftlichen Bedingungen rund um die erreichte Quelle und mancherlei Beobachtungsergebnisse.

Im „Prólogo“ aus der Feder des bekannten Ethnologen W. DUPOUY, datiert vom Juni 1958, findet sich der Hinweis, daß kurz zuvor ein anderer größerer Wasserarm, und zwar nördlich von dem oben bezeichneten, entdeckt worden sei. So ergibt sich die Verpflichtung zu einem neuerlichen Forschungsunternehmen.

Hier sei noch besonders auf Kap. XIX (p. 188-265) hingewiesen, das den Waika-Indianern gewidmet ist und vielerlei ethnographischen und linguistischen Stoff enthält. Bald nach Abschluß des hier geschilderten Unternehmens ist auch der vom Frobenius-Institut ausgesandte Ethnologe O. ZERRIES unter jenen Eingeborenen tätig gewesen (1954/55), und schließlich hat in den gleichen Jahren der amerikanische Missionar J. BARKER gute Aufzeichnungen unter ihnen gemacht. Was die genannten drei Beobachter zusammengetragen haben, wird sich vielleicht zu einem umfassenden Bild der Waika-Kultur gestalten lassen.

In den Abschluß dieses Buches findet der Leser noch zoologische und botanische Namenlisten eingefügt, auch gute Abbildungen und zwei geographische Karten. Sinnreich trägt der Bericht den Titel „Shailili-ko“. So nennen die Waika den oberen Orinoko als den „Magno Rio que en fin de cuentas ha sido y seguirá siendo su río“! (p. 12).

MARTIN GUSINDE.

Moore Sally Falk. *Power and Property in Inca Peru.* ix-190 pp. in 8°. New York 1958. Columbia Univ. Press. Price: \$ 5.00.

„Es ist die Absicht dieser Studie, das rechtliche und politische System der Inka mehr nach der Praxis als nach dem Plane zu untersuchen“ (p. 10). Diese Absicht wird dadurch erschwert, daß unsere Quellen über das Inka-Reich die tatsächlichen Verhältnisse nicht nur sehr bruchstückhaft, sondern auch von vornherein tendenziös wiedergeben und diese Berichte dazu noch tendenziös interpretiert worden sind. Anklage und Apologetik der inkaischen oder der spanischen Herrschaft haben das Bild ebenso verzerrt wie die ausgedehnte sozialphilosophische Polemik über den Charakter dieses indianischen Staatsgebildes.

Um so wichtiger wäre es, sine ira et studio „zu zeigen, wie es denn wirklich gewesen“. Die Verfasserin bemüht sich redlich darum, was bei aller nachfolgenden Kritik anerkannt werden muß. Ihr Buch versucht, die geschichtliche Eigenart (und nicht eine gedankliche Konzeption) des Inka-Reiches herauszustellen, auch nicht die Konzeption, die den Inka selbst vorgeschwebt haben mag.

In fünf Kapiteln zeigt die Verfasserin an zahlreichen Einzelheiten, daß das Bodenrecht, das Steuersystem und andere Rechtsregeln sowie nicht zuletzt auch das politische System als solches und seine juridischen Funktionen in der Praxis erheblich von der Theorie abweichen. Sie wendet sich z. B. nicht nur dagegen, die Bodenaufteilung in Gemeinde-, Inka- und „Sonnen“-Land als schematische Dreiteilung aufzufassen, sondern auch Begriffe wie „Sonnenland“ zu simplifizierenden Schlagwörtern herabzuwürdigen, da sich tatsächlich sehr differenzierte Sachverhalte hinter ihnen verbergen.

In ihrem Eifer, den „Mythos“ von der zentralistischen Allgewalt des Inka-Staates zu zerstören, rennt die Verfasserin allerdings vielfach offene Türen ein, da viele Erkenntnisse, die sie vorbringt, nicht gerade neu sind¹. Auch geht sie in ihren sehr eingehenden und gründlichen Korrekturen am Inka-Bild früherer Zeiten an manchen Stellen zu weit. Allzu häufig bedient sie sich des niemals empfehlenswerten argumentum e silentio, so z. B. wenn sie meint, daß „es hinsichtlich des Landbesitzsystems wahrscheinlich (!) keine völlige Einheitlichkeit im (Inka-)Reiche gab“. Die bekannt gewordenen Abweichungen vom (immerhin doch wohl weitverbreiteten) Ayllu-System, z. B. im ehemaligen Chimu-Reiche, „legen es nahe, daß die Inka das Landbesitzsystem so beließen, wie sie es in den eroberten Gebieten vorfanden. Gewiß beschlagnahmten sie Eigentum für sich selbst, aber sie änderten wahrscheinlich (!) nicht die grundlegende Landbesitzstruktur“ (p. 29). Das mag zutreffen, aber man müßte eben doch hinzufügen, daß die Abzweigung des Inka- und Sonnenlandes, wie immer sie sich in der Praxis ausgewirkt haben mag, sehr wohl einen schwerwiegenden Eingriff in die angestammten Bodenrechte der unterworfenen Gruppen darstellte.

Gegen rechtsformalistische Streitigkeiten wendet die Verfasserin richtig ein, daß „it does not make any practical difference“, ob der Inka-Herrscher als Inhaber des Titels auf das gesamte Land in seinem Reiche galt, solange de facto die Dorfgemeinden und vom Inka belehnte „Vasallen“ den Besitz ausübten. Viel wichtiger als das „symbolische universale Eigentum“ des Inka am Boden seien z. B. seine Rechte auf Steuer- und Dienstleistungsabgaben von der arbeitenden Bevölkerung gewesen (p. 46 f.). Die Stärke des Buches liegt unzweifelhaft darin, sich über den Streit um Worte und Begriffe hinweggesetzt zu haben und der tatsächlichen Verteilung von Rechten und Pflichten nachgegangen

¹ Man vergleiche die Ausführungen H. TRIMBORN, *El socialismo en el imperio de los Incas*. Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria 12, 1935. p. 237 f.

zu sein. Immerhin wird man auch hier wieder fragen müssen, ob das „symbolische“ Bodenrecht des Inka nicht eben doch ein bedeutsamer Aspekt seiner absolut vorgestellten Gewalt war, kraft derer er z. B. seine Umsiedlungsaktionen zu politisch-strategischen Zwecken durchführen konnte.

Ebenso überbetont die Verfasserin m. E. auch die „extremely local nature“ des inkaischen Steuersystems (p. 53). Selbst wenn es zutrifft, daß die Abgaben und Dienstleistungen an den Inka nicht nur örtlich erhoben, sondern auch zum größten Teil an Ort und Stelle verbraucht wurden, so darf doch nicht die zentrale Organisation der Besteuerung übersehen werden. Mögen also beispielsweise die Vorrathshäuser und die Straßen auf ein vorinkaisches Versorgungs- und Verkehrssystem zurückgehen, so wurden diese lokalen Einrichtungen doch sicherlich von den Inka für ihre weitreichenden politischen Zwecke benutzt und ausgebaut. Zumal die Hauptstraßen des Inka-Reiches bezeugen bis auf den heutigen Tag eindrucksvoll die zentralistische Verwaltung des Reiches, wie sie bei einem rein kommunalen oder föderativen Staatsaufbau niemals durchzuführen gewesen wäre. Selbst in modernen zentralistischen Staaten bleibt den Kommunen, Kolchosen und anderen lokalen Genossenschaften immer ein gewisses Maß an Selbstverwaltung und Selbstverantwortung gegenüber der Zentrale, ohne daß letztere deswegen erheblich an Gewicht einzubüßen brauchte.

Überaus wichtig ist in diesem Zusammenhang die Einsicht der Verfasserin, daß im Inka-Staate die lokalen und familialen Einheiten quantitativ gleich gewesen sein mögen (wie in der Vor-Inka Zeit), aber ihre Funktion sich gewandelt habe (p. 80). Daraus zieht die Verfasserin die richtige Folgerung: „A quality of Inca law which is of particular historical interest is that it combines a legal order produced by internal social forces on the community level, where the face to face relations within the agricultural villages continued, with the imposition of state power from outside“ (p. 85). Es wäre für die vorliegende Studie vorteilhafter gewesen, wenn dieses historische Geschehen des Funktionswandels im Mittelpunkt der Untersuchung gestanden hätte. Dagegen birgt die polemisierende Ablehnung der sozialphilosophischen „Mythen“ über den Inka-Staat die Gefahr von Fehlinterpretationen in sich. Gewiß ist es falsch, den gelegentlichen Austausch von Erzeugnissen zwischen den überwiegend autarken Gemeinden und Provinzen des Inka-Reiches oder gar das Abgabensystem regionaler Erzeugnisse an die Zentrale in Cuzco als „Handel“ im Sinne eines „Regierungsmonopols“ des Güteraustausches anzusprechen, wie es andere Autoren getan haben. Aber die mangelhafte Entwicklung des Binnenhandels — etwa im Gegensatz zu den mesoamerikanischen Hochkulturen — spricht eher für als gegen die zentralistische Tendenz der Inka-Verwaltung (cf. p. 86 f.). Ebenso die sorgfältige Ausarbeitung von staatlich fixierten Maß- und Rechnungseinheiten (Quipu-System), wie sie den einfacheren Formen des Handels (vgl. die Vielfalt europäischer Maß- und Geldsysteme bis in die Neuzeit) nicht geläufig, dagegen dem Normensystem jeder staatlichen Finanzwirtschaft unentbehrlich sind. Der nationalökonomische Idealtyp der zentralen Planwirtschaft wird ja gerade durch das Fehlen jeglichen Austausches zwischen den Wirtschaftssubjekten charakterisiert.

Die Verfasserin hat offenbar niemals in einem autoritären und zentralistischen Staate gelebt, sonst hätte sie wahrscheinlich ihre Argumente gegen den „Mythos von der Inka-Bürokratie“ (p. 90) anders gewählt. Es spricht z. B. für und nicht gegen „absolutistische“ Tendenzen der Inka-Herrscher, daß sie die ordentliche Verwaltungshierarchie — ob diese nun nach einem strengen Dezimalschema pyramidenförmig aufgebaut war oder nicht — von außerordentlichen Beamten mit speziellen Funktionen, den *tocoyricoc* („Allessehern“) überwachen ließen. Gewiß dürfen die naheliegenden Analogien zum zwei- und mehrgleisigen Kontrollapparat in den modernen Diktaturen nicht überspannt werden, aber offensichtlich stand auch der Inka-Staat vor dem Problem: *quis custodes custodit?* Ebensowenig spricht die de facto sich durchsetzende, jedoch keineswegs prinzipielle Erblichkeit von Ämtern gegen ein zentralistisches Staatswesen; auch diesen Prozeß können wir in den „Neuen Klassen“ (MILOVAN DJILAS) der modernen totalitären Staaten beobachten. Ebenso unmöglich ist es, das bemerkenswerte Nachrichtensystem der Inka mit einem Nebensatz abzutun (p. 107). Auch die Tatsache, daß der Inka selbst und seine

höheren Beamten jederzeit in die Rechtsprechungs- und Verwaltungsangelegenheiten subalternen Beamter eingreifen konnten, spricht für eine stark eingeschränkte Autonomie der unteren Einheiten und für ein zentralistisches Staatssystem. „The emphasis on supervision and rank seems to be characteristic“ (p. 113); sie ist in der Tat charakteristisch für jedes autoritäre Regime.

Kaum erwähnt wird auch die krieglerische, expansive Tendenz des Inka-Reiches, obgleich doch Eroberungen durch krieglerische und diplomatische Maßnahmen dieses Staatsgebilde begründeten. Die erstaunliche Leistung der Inka besteht fraglos darin, daß es ihnen mit verhältnismäßig primitiven Mitteln in verhältnismäßig kurzer Zeit gelang, durch eine planvolle, geschickte Eroberungs- und Verwaltungspolitik ein großräumiges Herrschaftssystem auf der Grundlage unzähliger kleiner Lokaleinheiten zu errichten. Die Grundthese der Verfasserin, daß die Zusammenhänge der lokalen Macht- und Eigentumsinteressen mit diesen Gesamtplänen unvereinbar gewesen seien (p. 128), dürfte einer abgewogenen Kritik nicht standhalten. So gewiß es unzulässig ist, die Motive und Konzeptionen dieser Herrschaft mit den historisch gewordenen Besonderheiten der Alten Welt (Feudalismus, Sozialismus) ohne weiteres zu identifizieren oder gar zu idealisieren, so gewiß geht es auch nicht an, die offensichtliche politische Leistung der Inka durch Hinweise auf Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten in der Praxis zu bagatellisieren.

RÜDIGER SCHOTT.

Service Elman R. *Spanish-Guarani Relations in Early Colonial Paraguay.* (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, 9.) 106 pp. in 8°. With 1 map. Ann Arbor 1954. Univ. of Michigan Press. Price: \$ 1,00.

Bei der Beurteilung südamerikanischer Eingeborenenkulturen sind Umstände historischer Art besonders wichtig, werden jedoch am wenigsten berücksichtigt. Der an sich heterogenen Grundlage kultureller Ausformungen in Südamerika wurden durch die europäische (vorwiegend spanische und portugiesische) Eroberung und durch die aus verschiedenen Kulturbereichen stammenden Kolonisierungsvorgänge neue Stempel aufgedrückt, die es heute unglaublich schwer machen, das Ursprüngliche durch die mannigfaltig schattierten Ergebnisse kulturdynamischer Modifikationsprozesse hindurch zu erkennen. Dazu kommt, daß die grundlegenden Transkulturationen sehr früh stattgefunden haben und somit die Eroberungsepoche in den wichtigsten Eingeborenengebieten bereits bis spätestens gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts abgeschlossen war.

So muß beim Studium der Auswirkungen jener in der Eroberungszeit stattgefundenen Veränderungen die jeweilige „autochthone“ Grundlage berücksichtigt werden; und zwar unter Umständen mehr, als die viel längere Kolonial- und Missionsepoche, da letztere dazu über eine genauere Dokumentation verfügt. **ELMAN R. SERVICE** unternimmt in der vorliegenden Studie den dankenswerten Versuch, Licht in das Dunkel der frühen Kontaktsituationen zwischen den spanischen Eroberern und der einheimischen Guaraníbevölkerung in Paraguay zu bringen, sowie das Verständnis des Lesers für das geschichtliche Werden der heutigen paraguayischen Landbevölkerung zu öffnen. Unter Heranziehung eines ausgewählten einschlägigen Dokumentationsmaterials, das vorwiegend Bücher und Einzelpublikationen in englischer und spanischer Sprache enthält und besonderes Schwergewicht auf das Archivmaterial der Universität von Texas legt, entwickelt der Autor die ersten Phasen der zur Diskussion stehenden Kontaktsituationen. In diesem Sinne werden die überlieferten Tatsachen geschichtlich geordnet und in drei Hauptphasen gegliedert: 1. die Entdeckungszeit (1537-1556), 2. eine Übergangszeit (1556-1580) und 3. die eigentliche Kolonialepoche (1580-1812).

Einer der wichtigsten Punkte in der vorliegenden Arbeit ist die Beantwortung der Frage, warum die Kolonisation in Paraguay in ihren wesentlichen Zügen von der in Mexiko, Zentral-Amerika und Perú verschieden war. **SERVICE** führt folgende Punkte an: 1. Die Verschiedenheit der von den Guaraní getragenen Kultur von jenen der Vergleichsgebiete, und besonders das Fehlen einer Klassenstruktur sowie die politische Uneinheitlichkeit; 2. die Unbedeutsamkeit des kirchlichen Einflusses, was eine säkulare Akkultura-

tion zur Folge hatte; 3. die kommerzielle Isolierung Paraguays von anderen Kolonien und dem spanischen Mutterland, ausgedrückt durch das Fehlen von Handelsprodukten und einer entsprechenden Geldwirtschaft; und 4. die starke Minderheit einer rein spanischen sowie rein indianischen Bevölkerung bei Vorherrschen von Mestizen.

Diese Umstände wirkten sich nachhaltig auf die beiden Kontrollinstitutionen der Eingeborenen aus, die sogenannten „*originario-encomiendas*“ und die „*mitayo-encomiendas*“. Der erstere Typ von Encomiendas zeichnete sich aus durch Dauerarbeit und Dauerresidenz der Indianer (vorwiegend Frauen) auf den Besitzungen der Spanier. Diese enge Bindung zwischen den Eroberern und den Eingeborenen(-frauen) beschleunigte die Bluts- und Kulturvermischung, die bald den Hauptanteil der sogenannten „spanischen“ Komponente darstellte. Das Mitayo-System der Encomiendas war gekennzeichnet durch Tributfreiheit, jedoch wurde eine zeitlich begrenzte ($\frac{1}{3}$ Jahr) Fronarbeit gefordert. Den Rest der Zeit verbrachten die unter diesem System kolonisierten Guaraní in ihren Dörfern, die von einem Spanier oder Encomendado verwaltet wurden. So wurde auf zwei Wegen eine schnelle und durchgreifende Vermischung zwischen den Spaniern und der Guaraníbevölkerung erreicht und die ursprüngliche sozial-politische Organisation und Ökonomie durch eine Amalgamation ersetzt. Durch die vorhin erwähnte Isolierung von anderen Kolonien und vom Mutterland erlangte Paraguay von allem Anfang an in jeder Hinsicht eine nicht unbedeutende Autonomie. Obwohl der spanische Einfluß zu Beginn der Eroberungszeit kulturell gesehen sehr intensiv war, hatten sich trotzdem viele ursprüngliche Elemente erhalten. Zu diesen zählt besonders die Sprache, die früher wie heute als Ausdruck nationaler Selbständigkeit gewertet wird.

ELMAN R. SERVICES Studie stellt einen äußerst wertvollen Beitrag zur Erforschung postkolumbianischer Akkulturationsprozesse dar und behandelt nicht nur die Effekte, sondern auch die Voraussetzung, die zu ihnen führten. Es darf also der Hoffnung Ausdruck verliehen werden, daß die Südamerikanistik recht bald um möglichst viele derartige Studien bereichert werde.

H. FUCHS.

Funke Friedrich W. *Orang Abung*. Volkstum Süd-Sumatras im Wandel. (Kulturgeschichte der Abung-Stämme von der megalithischen Zeit bis zur Gegenwart, 1.) XII-326 pp. in 8°. Mit 26 Taf. und 4 Kt.-Beilagen. Leiden 1958. E. J. BRILL. Preis: DM 40,—.

Der Verfasser legt mit diesem Band seine Habilitationsschrift vor. Sie beruht auf Feldforschungen im Jahre 1953 sowie auf einer Analyse der vorhandenen Literatur. Sein Ziel ist, einen „Beitrag zur Assimilationsfähigkeit eines Hackbauvolkes der mittleren Kulturschicht“ (p. IX) zu leisten. Bei den Orang Abung handelt es sich heute um mehrere Stammes-Föderationen im Tiefland von Lampung, Süd-Sumatra. Im ersten Teil des Buches versucht der Verfasser, Standort und Kulturausrüstung dieser Abung in der ‚megalithischen Zeit‘ festzustellen, sowie die Wanderbewegungen festzulegen, die zur Besitznahme des Flachlandes geführt haben. Megalithische Dokumente sind bis jetzt im Flachland nicht entdeckt worden; ein Zusammenhang zwischen den megalithischen Dokumenten und rezenten Stämmen im Bergland scheint nicht zu bestehen; Überlieferungen der heute im Bergland ansässigen Nicht-Abung-Stämme berichten von der Vertreibung von Vorbewohnern; Überlieferungen der Abungstämme verlegen die Heimat ihres Volkes in die westlich gelegenen Berge. FUNKE vertritt die Ansicht, daß sich der alte Lebensraum der Abungstämme im Gebirgsland westlich (Nasal-Gebiet) und östlich des Ranau-Sees erstreckt haben muß (cf. Beilage I). Aus diesem Gebiet wurden die Abung durch die von Norden eindringenden Malaien und die von Süden (Kroe) eindringenden Paminggirstämme, die ihrerseits als Ableger der Minangkabau-Malaien anzusehen sind, verdrängt. Die Abung zogen in verschiedenen Gruppen in das Tiefland östlich des Wai Umpu und südlich des Wai Kanam und Tulang Bawang. Dabei mußten sie sich entweder mit der dort ansässigen Bevölkerung, den Pubian, verschmelzen oder sie verdrängen. Die Reste der Pubian wurden zwischen Abung, Paminggir und javanischen Einwanderern eingeeengt. Diese Generalthese wird auf Kartenbeilage II veranschaulicht. Die Grundzüge dieser These erscheinen ebenfalls auf einer Karte bei v. ROYEN, die auch

in den Adatrechtsbündels, Bd. Zuid-Sumatra, 1930, abgedruckt ist. Der Verfasser zitiert die Abhandlung an vielen Stellen in seinem Buch, macht aber nicht deutlich, daß diese Karte mit der Generalthese vorhanden ist. Ein Vergleich mit dieser älteren Karte zeigt die Leistung des Verfassers: er gibt Details über die Ausbreitung der mittleren Abung-Gruppe (Kartenbeilage III).

Es gelang dem Verfasser, zunächst zu den seit v. D. HOOP (1932) bekannten megalithischen Dokumenten im Bergland neues Material zu entdecken: das Feld von Tangkit Kurupan in der Nähe des Wai Lahan, das Feld Kebun Tebu am Oberlauf des Wai Pitai, einen Kultstein am Wai Rarem, sowie die Grabstätten des Heros MINAK PADUKA BEGEDUH und seiner Familie am Wai Abung (pp. 16-59). Die Anlage des Menhirfeldes Tangkit Kurupan hätte FUNKE veranlassen können, sich bei typologisch verwandten Erscheinungen umzusehen. Die Entstehung ähnlicher Felder ist vor allem auf Malekula, Neue Hebriden, noch in statu vivendi beobachtet worden (J. LAYARD). Von solchen Möglichkeiten macht der Verfasser keinen Gebrauch. Außer diesen Megalithfeldern gibt es im östlichen Bergland keine direkten Spuren der ehemaligen Anwesenheit der Abungstämme. Die Verbindung dieser Felder mit den Vorfahren der heutigen Abung muß deshalb zunächst als eine Arbeitshypothese betrachtet werden.

Sodann sollen die Nachrichten über Kopfjagd und Menschenopfer der alten Zeit mit diesen megalithischen Dokumenten in Verbindung gebracht werden (pp. 59-78). Es ist dem Verfasser zu danken, daß er diese oft in schwer zugänglichen Publikationen versteckten Nachrichten noch einmal zusammengestellt hat. Methodisch wäre anzumerken, daß zwischen Kopfjagd und Menschenopfer ein großer Unterschied besteht. Die Sitte, Köpfe von Sklaven beim Hausbau unter den Pfählen zu vergraben, verweist in den Bereich der Kultur austronesisch sprechender Völker, während die Kopfjagd mit allen ihren Derivaten ihre Wurzeln im vor-austronesischen Stratum hat. Wenn solche Kulthandlungen heute, oder in jüngerer Vergangenheit, bei einem Stamm nebeneinander auftreten, dann eröffnen sich höchst interessante Aspekte auf die Zusammensetzung der Kultur und die ältere Geschichte eines solchen Stammes. Zu diesen Problemen findet sich keine Stellungnahme. Es ist auch zu bedauern, daß die Forschungen von HEINE-GELDERN mit keinem Wort erwähnt sind.

Auf p. 77 wird eine Theorie bezüglich des heutigen Brautpreises formuliert, der man sich nicht anschließen kann. Es wird ein Wandel behauptet, der von dem ehemals zu erbeutenden Kopf über einen Sklavenkopf bis zur Ablösung durch Geld läuft. Es ist aber höchst fraglich, ob der zu erbeutende Kopf überhaupt ein Brautpreis war. Die These enthält auf alle Fälle eine gefährliche Simplifizierung. Auf p. 82 kommt der Verfasser zu einer merkwürdigen Auslegung der knappen Angabe eines Informanten. Es wurde ihm bezeichnet, daß an einem Stein ein Mädchen geopfert worden sei — das schönste Mädchen. Daraus schließt F. W. FUNKE, daß es sich um eine Jungfrau gehandelt haben müsse, deren „ungenutzte Potenzen dem Erboden einverleibt wurden“ und leitet weiterhin die Feststellung eines ehemals vorhandenen Fruchtbarkeitskultes ab.

Der Zusammenhang der rezenten *Papadon*-Institution mit der ehemaligen Kopfjagd ist, wie auf p. 99 angegeben wird, seit 1882 durch C. DE GROOT evident. „Bei meinen Untersuchungen über den Ursprung dieser für die gesamte Gesellschaft so wichtigen Institution stieß ich auf Überlieferungen, die für die Deutung der Steinplatten jener älteren Zeit von größter Bedeutung sind“ (p. 86). Es folgt dann die Darlegung des Materials. Der Verfasser konnte zwei steinerne Papadon-Sitze entdecken, die allerdings typologisch nicht als Dolmentische anzusprechen sind. „So gehen wir nicht fehl, wenn wir die zahlreichen Steinplatten, die in die Menhirfelder von Kebun Tebu eingestreut liegen und auch die übrigen derartigen Megalithen als „Ur-Papadons“ ansehen“ (p. 89). An dieser Stelle hätte man einen Hinweis auf die etwas allgemein gehaltene Zusammenfassung bei SCHNITGER (*Forgotten Kingdoms in Sumatra*, Leiden 1939, p. 200) sowie auf die Pionieruntersuchung von v. D. HOOP (*De megalithische Hoofdenzettel oorsprong van den Lampongschen pepadon* ? *Tijd. TLV v. Ned. Ind.* 80, 1940, 60-77) erwartet. Im folgenden Abschnitt versucht der Verfasser aus der Richtung der Steinalleen einen Zusammenhang mit der Sonnenbahn und einem event. ehemals vorhandenen Solarkult zu konstruieren.

Das wäre besser unterblieben. Auf p. 93 wird eine Mythe wiedergegeben, die als post rem-Erklärung der Paminggir-Stämme für die Existenz der Megalithfelder gegeben wird. Ein Blick auf die mythologische Literatur SO-Asiens und des Pazifik hätte erklären können, daß Riesen mit überdimensionalen Geschlechtsteilen ein markantes Leitfossil jener vor-austronesischen Kultur mit Kopfjagd und einer späteren megalithischen Phase sind. Der Verfasser formuliert dann seine Zusammenfassung, ohne auf die wesentlich klarere Hinweisung bei SCHNITGER einzugehen: „So bilden Steinkult und Blutopfer, Fruchtbarkeitsriten und Gemeinschaftsopfer, Kopfjagden und Initiation jene Faktoren, auf denen das gesamte kulturelle Leben der Orang Abung in dieser frühen Epoche ihrer Geschichte aufgebaut war“ (p. 100). Gemessen an vorhandenen Zusammenfassungen ist diese eher simplifizierend als erhellend. Zum ersten Mal wird plötzlich ein Steinkult erwähnt, und die Termini Gemeinschaftsopfer und Initiation sind in diesem Zusammenhang nichtssagend, da so etwas in jeder Kultur vorkommt.

Die Vertreibung der alten Abung-Stämme aus ihrer heute mythischen Heimat Sekala Berak läßt sich nur auf negativem Wege annäherungsweise umreißen. Die Vertreibung einer Nordgruppe kann vor etwa zwölf Generationen, ca. 1500 n. Chr., stattgefunden haben. Die Paminggir-Stämme im Süden siedeln erst seit 1250 n. Chr. bei Kroe. Der Verfasser nimmt an, daß seit Beginn des 14. Jahrhunderts Kämpfe zwischen ihnen und den Abung in den Bergen stattgefunden haben. Ob diese Vorgänge bereits zu größeren Wanderungen gezwungen oder ob nicht Verschmelzungen stattgefunden haben (wahrscheinlich beides), läßt sich nicht beweisen. Dieser Teil der Theorie muß Arbeitshypothese bleiben. Faßbar werden die Kämpfe erst mit dem Vorgehen der Paminggir-Stämme aus der Semangka-Ebene gegen die nördlich von ihnen, bereits im Tiefland wohnenden (!), Abung-Stämme in der Mitte des 18. Jahrhunderts n. Chr.

Der Kernpunkt der Ausführungen besteht nun in dem Versuch, nachzuweisen, daß der Heros MINAK PADUKA BEGEDUH, auf welchen heute sämtliche Abung-Stämme ihre Abstammung zurückführen, eine historische Persönlichkeit gewesen ist. Am Oberlauf des Wai Abung glaubt der Verfasser jene Grabstätten entdeckt zu haben, in denen der Heros mit seiner Familie beigesetzt sein soll. Unmittelbar am Eingang zur ersten Stätte liegt das Haupt des Mörders von MINAK PADUKA begraben, und über dieser Stelle hängen noch heute die Frauen „Wunschzettel“ auf. Der Verfasser konnte nicht graben, was man mit ihm bedauern muß. Bei den Grabstätten befinden sich Steinsäulen und in einem Fall skulptierte Steinplatten. „Schon die Form der Steine zeigt, daß es sich nicht um sehr alte Objekte handelt. Man kann heute derartige oder ähnliche Steinsäulen auf öffentlichen Begräbnisplätzen in Java und Sumatra sehen. Aus dem gegenwärtigen Zustand der Steine möchte ich auf ein Alter von mindestens einhundert, aber höchstens zweihundert Jahren schließen“ (p. 122 f.). Das wäre 1750 n. Chr. Der Verfasser gibt dann ein von seinen Informanten unterschriebenes Dokument wieder, in dem die Namen der Personen genannt sind, die hier begraben sein sollen sowie die Angabe, daß drei andere Gruppen diese Angabe bestätigen. Der Abstand der beiden Steine, die jedesmal ein Grab darstellen sollen, ist wesentlich größer, als es für das Bestattungsloch erforderlich wäre. Das führt ihn zu dem Schluß: „Nach der Entdeckung dieser Grabsteine und der Fixierung der mit ihnen verbundenen Überlieferung, von denen schon in einem der vorausgegangenen Abschnitte die Rede war, kann der Heros MINAK PADUKA BEGEDUH als eine historische Persönlichkeit angesehen werden“ (p. 123). Ich halte das Beweismaterial nicht für ausreichend, einen vor allem für den Fortgang der Überlegungen so weitreichenden Schluß zu ziehen. Alle gegebenen Indizien erlauben auch die Auslegung, daß es sich um eine Kultstätte handeln könnte, an welcher Personen eines zentralen Mythos verehrt werden. In diesem Zusammenhang halte ich auch die Zurückweisung der Überlegungen von DOWNS (p. 131, Fußnote) für noch nicht gerechtfertigt. In der von DOWNS angegebenen Richtung hat F. W. FUNKE überhaupt keine Überlegungen angestellt.

Das nächste Beweisstück ist eine genealogische Liste des heutigen Stammes Nunjai, die am 1. 2. 1953 zusammengestellt worden war, und welche der Verfasser 1953 kopierte. Leider kann er nicht angeben, warum die Liste zu jenem Zeitpunkt zusammengestellt wurde; auch ist ihm der Kompilator nicht bekannt geworden. Die Liste enthält 140

„Namen“ in 18 Generationen. Bei Zugrundelegen von 30 Jahren pro Generation kommt er zu einer Zeit von 1430-1460 n. Chr. für die Lebenszeit des Heros. Ich halte die Maßzahl von 30 Jahren für etwas zu hoch. Aber das ist stets ein schwieriger Punkt und muß dem Ermessen des Verfassers überlassen bleiben. Er macht dann darauf aufmerksam, daß die Liste bis 1700 nur 20 „Namen“ enthält, während die restlichen 120 auf den rezenten Zeitabschnitt entfallen. Zudem zeigt die Liste nur wenig eigentliche Namen, sondern in der Hauptsache nur Titel, was auf die Papadon-Institution zurückzuführen ist (p. 126). Diese beiden Umstände aber mindern den Wert der Liste als Quelle für die ältere Zeit erheblich. Der Verfasser versucht nun in der 5. Generation eine Persönlichkeit an ein historisches Ereignis zu binden. Der dort gegebene MINAK PADUKA soll den Beinamen DEPATIH DJARU MUMBANG gehabt haben, der mit der Gründung der Föderation Empat Paksi in Zusammenhang gebracht wird, sowie mit dem Gründerfürsten des Bantam-Reiches auf West-Java, 1550-1570. FUNKE gibt zu dieser Angabe keine Quelle an. Trifft die Annahme zu, dann hat er die Liste recht früh fixiert. Es wäre zu wünschen, daß dieser Punkt noch mehr erhärtet werden könnte. Die Ausführung über die ethnische Zugehörigkeit der Frauen des Heros (p. 127) sind ohne jede Quelle und reine Annahme. Im Volksmund hat der Heros noch den Beinamen „Herr vom Gebirgspaß“. Es wird erläutert, daß die Sippe des Heros dort am Gebirgspaß gesessen haben müsse und sie die Aufgabe der Rückendeckung gegen das nun in Feindbesitz übergegangene Bergland zu erfüllen gehabt habe (p. 131). Wiederum handelt es sich um reine Annahme. Dieser Beiname kann sich auch auf den Umstand beziehen, daß das Heiligtum des mythischen Heros dort am Ostrand der Berge lag, so daß die Verwendung des Namens metaphorisch zu verstehen ist. Von der 3. Generation ab läßt die Liste Dorfgründer in der Ebene erkennen, und mit der Annäherung an 1700 und die rezente Zeit gewinnt sie zunehmend an Zuständigkeit. Auf Kartenbeilage III sind die Auswertung einer Liste und seiner Befragungen in der mittleren Abung-Gruppe präsentiert. Diese genauen Angaben sind neben den archäologischen Entdeckungen im ersten Teil das positivste Kernstück des Buches und eine wirkliche Ergänzung zu den bisher bekannten Arbeiten. Die Ausführungen zur Nordgruppe (pp. 157-167) basieren wiederum auf recht wenigen Unterlagen und können nur als Arbeitshypothese gewertet werden.

Es folgt der Übergang zu jener Zeit, wo Lampung unter die Herrschaft von Bantam und später von Holland geriet. Auf Grund der vorhandenen Quellen gibt der Verfasser einen Überblick über die Ereignisgeschichte dieses Zeitabschnittes. Die Entwicklung des heutigen Papadon-Wesens zu einem System von Ehrenrängen von den megalithischen Verdienstfesten her ist ein Kernstück des Kulturwandels. Es werden die einzelnen Titel, ihre Herkunft und die Zeit ihres Auftretens besprochen. Außer zum Problem des Penjimbang gibt FUNKE keine Quellen an. Es ist nicht klar ersichtlich, welche Fakten in der vorhandenen Literatur bereits vorliegen und welche sich auf seine eigene Feldarbeit beziehen. Das oftmals summarisch angewandte Zitierungsverfahren ist als denkbar unglücklich anzumerken. Im Ganzen gesehen sind diese Abschnitte von hohem Interesse und vermitteln einen guten Einblick. Die Ausführungen über die Sozialstruktur der heutigen Abung-Stämme und die früheren Zustände lassen eine Benutzung der modernen ethno-soziologischen Literatur über typologisch verwandte Fälle in Indonesien vermissen (JOSSELYN DE JONG, FREEMANN, etc.). Sie hätten sicherlich zu klarer Darstellung verholfen.

Die Frage, wie weit heutige Abung-Stämme erst sekundär Abung geworden sind, leuchtet in diesem Band noch nicht recht auf. Die Entdeckung der Megalithfelder der Grabstätten und jener genealogischen Liste, sowie die detaillierten Angaben zur zentralen Abung-Gruppe sind die Verdienste der Untersuchung. Die Thesen, welche der Verfasser aufgestellt hat, um diese zunächst heterogenen Fakten miteinander zu verbinden, müßten wohl noch einmal überprüft werden.

CARL A. SCHMITZ.

Palmier Leslie H. *Social Status and Power in Java*. (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 20.) x-171 pp. in 8°. With 2 maps and 4 tables. London 1960. The ATHLONE Press. Price : 30s.

"Social Status and Power in Java" is an excellent, compact study of the concomitants of status in contemporary Java — a region well known to anthropologists to be one where the symbols of status are many, precise, and — particularly in relation to agnation — of great importance in political affairs. Though no study of the Javanese scene can do otherwise than lean on SCHRIEKE, FURNIVALL, and TER HAAR, the author of the present work is primarily concerned with presenting the results of two years' intensive field research carried out in the vernacular and with, of course, a knowledge of the Dutch sources. The central problem is the transmission of power — what happens to power when it is exercised. Always providing a short historical background the field is yet restricted, quite rightly in this reviewer's opinion, mainly to those who exercise power in varying degrees rather than to those over whom power is exercised : the highly born, the wealthy, the educated, those who can dispose of more than one talent and who have significant responsibilities. The analysis itself takes the reader through a series of situations which demonstrate the parts played by kin affiliation — agnation especially, the use of particular language forms, wealth or the lack of it, control of economic resources, position in the administrative machine, honour, and "Westernization". I put "Westernization" in quotes because this seems to mean in Java wearing European clothes, speaking Dutch or English, cocktail parties, motor cars, assistants and secretaries, and has little to do with, for example, Christian values and their derivatives, constructing a boiler, making a watch, or being an efficient motor mechanic. In short, "Westernization" means assuming the outward forms and symbols of the more conspicuous "high status" Europeans. If these are the main factors considered, however, a short review cannot do justice to what is the main achievement of the book : the systematic breakdown of these considerations into their component parts.

On the first, general and theoretical point the author concludes, impeccably in relation to the material presented, that "the exercise of power tends to lead to its decrease". This seems to be, really, a way of describing the shift from autocracy to bureaucracy and delegation of powers rather than a statement having general validity. For though the author seems to me to mean the latter rather than the former, and it is clear that in a situation where more and more are being educated and so becoming competent to wield power the totality of this power must become divided and delegated, one can think of many historical situations in which power increasingly adheres to fewer and fewer rather than to more and more. Then again, though the author is concerned to be "sociological" he seems to forget that the heart of the sociological problem lies not only in the mechanical construction of roles and categories, the symbols attaching to them, and the relations between them, but in the personal syntheses of these same factors. Thus it is evident from one of the most vivid examples provided (that of the Regent's widow, pp. 88-92), and the context in which it is placed, that another woman in precisely the same position would not be ascribed the same status or command the same respect. In brief, that personal syntheses make the differences that matter. To say this is not to impugn the value of the present work, whose author carries his analysis within the framework of a particular tradition of sociology, but to question some of the assumptions on which it rests.

KENELM O. L. BURRIDGE.

Freeman J. D. and Geddes W. R. [edit.]. *Anthropology in the South Seas*. Essays presented to H. D. SKINNER. 267 pp. in 4°, ill. New Plymouth 1959. THOMAS AVERY & Sons Ltd. Price : £ 2 2s.

Diese Festschrift für HENRY DEVENISH SKINNER ist nicht nur eine Ehrung des Jubilars, sondern auch eine bemerkenswerte Demonstration der heutigen „neu-seeländischen Anthropologie“. In einem ausgedehnten Memoir (pp. 9-27) würdigt J. D. FREEMAN Leben und Lebenswerk eines Mannes, dessen Lehr- und Forschungstätigkeit ein Markstein

in der Ozeanistik sind und bleiben werden. In warmherzigem Ton und mit großer Sachkenntnis werden nicht nur die Lebensdaten, sondern auch die vielen Einflüsse auf die wissenschaftliche Persönlichkeit SKINNERS nachgezeichnet. SKINNER, ein Schüler von A. C. HADDON, kam kurz nach dem ersten Weltkrieg mit D. TEVIOTDALE zusammen. Diese Verbindung bezeichnet für Neu-Seeland „the beginning of archaeology as a scientific discipline“. Nicht zu übersehen ist dann aber auch der Einfluß von C. WISSLER und dessen methodologischen Gedanken auf die Arbeiten von SKINNER. Ein vollständiges Schriftenverzeichnis am Schluß des Bandes ergänzt den Lebenslauf in vorbildlicher Weise.

J. GOLSON setzt sich mit den Problemen von „Culture Change in Prehistoric New Zealand“ (pp. 29-74) auseinander. Das Schwergewicht der Ausführungen liegt zunächst auf den terminologischen Klärungen, welche die „correlation of archaeological units“ verbessern sollen. Die Frühphase der neu-seeländischen Geschichte wird als die „Archaic Phase of New Zealand Eastern Polynesian Culture“ bezeichnet („New Zealand Eastern Polynesian Culture“ oder „New Zealand Eastern Polynesian I“) im Gegensatz zu dem bisher üblichen Ausdruck „Moa-Hunter-Period“. Es folgt ein Überblick über die Fundstätten mit Inventar. Daran schließt sich die „Classic Maori Phase of New Zealand Eastern Polynesian Culture“ (Classic Maori Culture oder New Zealand Eastern Polynesian II). Wiederum folgt ein Überblick über die wichtigsten „Leitfossilien“ und die Fundstätten mit Inventar.

L. LOCKERBIE wendet sich dem Süden Neuseelands zu (From Moa-Hunter to Classic Maori in Southern New Zealand, pp. 75-110). Entscheidend für die Besiedlungsgeschichte der Südinself ist eine Klimaveränderung von warm nach kälter zwischen dem Ende des 10. und dem Beginn des 14. Jahrhunderts n. Chr. Es folgt eine detaillierte Übersicht über die Sequenzen an den einzelnen Fundorten.

T. T. BARROW präsentiert bisher nicht publizierte „Free-standing Maori Images“ (pp. 111-120). Es gibt zwar keinen positiven Beweis für die Annahme, daß diese Figuren Götter-Symbole sind, aber der Verfasser führt eine Reihe von Gründen an, welche diese Überlegung sinnvoll machen.

R. DUFF beschreibt die „Neolithic Adzes of Eastern Polynesia“ (pp. 121-147). Seine bereits bekannte Klassifikation der Klingentypen wird in unwesentlich veränderter Form noch einmal vorgetragen und nunmehr mit der Typologie der indonesischen Klingen korreliert. Dabei setzt er sich einerseits mit HEINE-GELDERN auseinander, und schließt sich dann weitgehend an die Arbeiten von BEYER in den Philippinen an. Das Ergebnis wird von ihm auch als Beweis gegen die Theorien von HEYERDAHL und SHARP gewertet. Die Verbreitung der Klingentypen zeigt keinerlei Verbindung nach Süd-Amerika, und auch die von HEYERDAHL angenommene nördlich zirkumpazifische Verbindung „is weakened by the existence along the North Pacific coast of Asia and America of the saddle-grooved adze which is not as specifically related to Polynesian types as are the stepped and shouldered adzes of South China, Formosa, Luzon and northeastern Indonnesia“. Andererseits beweisen die Verbreitungstatsachen, daß die Ausbreitung der Kultur mit diesen Klingentypen nicht so zufällig erfolgt sein kann, wie es die These von SHARP nahelegt „with its implication of a chaotic pattern of culture traits“.

R. FIRTH setzt die Serie seiner klassischen Beschreibungen mit einer Betrachtung über die „Ritual Adzes of Tikopia“ (pp. 149-159) fort. Der Kulturwandel, welcher zu technisch besseren Geräten geführt hat, konnte die rituelle Bedeutung der wichtigsten Geräte überhaupt nicht antasten. „They removed the traditional tools from their technological function completely and assigned to them a wholly symbolic value. At the same time they brought the new implements into ritual association while allowing them to be used in ordinary tasks“.

CATHERINE H. BERNDT bringt einen Bericht von ihren Forschungen in Zentral-Neuguinea: „Ascription of Meaning in a Ceremonial Context, in the Eastern Central Highlands of New Guinea“ (pp. 161-183). Die Beobachtungen stammen aus dem Gebiet der Ramu-Purari-Wasserscheide, südlich von Kainantu. *Krina* heißen die kleinen dramatischen Aufführungen in der Kamano-Sprache, die ihren Inhalt entweder aus „secondary myths“ oder von den „actions of human beings as such“ nehmen. Die Darstellung

des Gedankeninhalts geschieht mit Hilfe von Emblemen, die auf Baumbasttuch gemalt und in verschiedener Gestalt von den Tänzern auf dem Rücken getragen werden. Dem Problem der Bedeutung dieser Embleme für die heutigen Träger der Kultur werden eine Reihe recht bedeutsamer Beobachtungen und Bemerkungen gewidmet.

J. D. FREEMAN wendet sich einem Kapitel aus der Religionsgeschichte von Samoa zu: „The Joe Gimlet or Siovili Cult“ (pp. 185-200). Siovili war geborener Samoaner, der in der Mitte der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts — noch als Heide — nach Tonga kam, etwa gegen 1827 nach Tahiti reiste und dort auch die Sekte der Mamaia erlebte, und sehr wahrscheinlich eine Zeitlang auf einem Walfänger diente. Zu Beginn des Jahres 1830, Monate bevor der erste Missionar überhaupt einen Fuß auf Samoa setzte, breitete sich der Kult des Siovili in der Inselgruppe aus, und er hielt sich, trotz starker Opposition durch die Missionen, mehr als dreißig Jahre. Es handelt sich also um einen „Cargo-Kult“, der nicht nach dem intensiven Kontakt mit der europäischen Kultur aufblühte, sondern bereits vorher, stimuliert allerdings von einem Mann, der die europäische Kultur und Cargo-Kulte außerhalb seiner Heimat kennen gelernt hatte.

W. R. GEDDES beschreibt die wichtigsten Züge der augenblicklichen Sozialstruktur auf Fidschi unter dem Gesichtspunkt „Fijian Social Structure in a Period of Transition“ (pp. 201-220).

Mit Verwaltung und Entwicklung der heutigen Maori-Gruppen beschäftigen sich die letzten drei Artikel des Bandes: A. ROSS: Maori and Polynesian: Race and Politics. The Racial Argument in Support of New Zealand's Interests in Polynesia, pp. 221-233. J. BOOTH: A Modern Maori Community, pp. 235-245, und schließlich W. D. BORRIE: The Maori Population: A Microcosm of a New World, pp. 247-262.

In Inhalt und Ausstattung eine würdige Festschrift, zu welcher man die Herausgeber und Mitarbeiter nur beglückwünschen kann.

CARL A. SCHMITZ.

Force Roland W. *Leadership and Cultural Change in Palau.* (Fieldiana: Anthropology, Vol. 50.) 211 pp. in 8°. With 27 fig. Chicago 1960. Chicago Nat. Hist. Mus. Price: \$ 5.00.

ROLAND W. FORCE, Curator of Oceanic Archaeology and Ethnology am Chicago Natural History Museum, legt mit diesem Buch Ergebnisse einer Feldforschung vor, die von Dezember 1954 bis April 1956 durchgeführt wurde, und zwar im Zusammenhang mit dem Tri-Institutional Pacific Program (TRIPP). Die Studie „focuses on a situation wherein alien concepts of leadership have been and are being introduced by a superordinated culture to a subordinate one“ (p. 15). Nach einer kurzen Beschreibung der allgemeinen Kultursituation wendet sich der Verfasser zunächst der Darstellung des „context of traditional leadership“ zu. Hier sind die klaren und klugen Diagramme (Fig. 9, 10, 11) zu erwähnen, mit deren Hilfe FORCE die Integration von politischer Organisation, Verwandtschafts-System und Altersklassen deutlich gemacht hat. Die Gewalten-Pyramide (Power Pyramid) im traditionellen System auf Palau sah ungefähr so aus: an der Basis stehen die individuellen Haushalte innerhalb einer Linie, es folgen die Linie, die Sub-Sippen, und schließlich, wenn vorhanden, die Sippen. Die Super-Sippen hingegen waren politisch wenig bedeutend. Außerhalb des Verwandtschafts-Systems ergaben sich für die Gewalten-Pyramide noch die Dorf-Hierarchien und Dorf-Konföderationen, die in zwei großen Konföderationen endeten, wodurch Palau in zwei Gruppen von miteinander rivalisierenden Dörfern geteilt war. Die Führungs-Elite rekrutierte sich bei dieser Situation aus einer relativ dünnen Schicht. Die allgemeinen Bedingungen für einen Führer brachten eine Konzentration auf nur wenige Individuen mit sich. Erb-Häuptlinge wurden in ihrem Gewalten-Anspruch gestützt durch den legalen Erbgang, durch ihr Alter und durch die religiöse Verankerung der von ihnen vertretenen Verwandtschaftsgruppen.

Nach einer kurzen Schilderung der verschiedenen Fremdeinflüsse auf die alte Palau-Kultur (The Contact Continuum) wendet sich der Verfasser den „Stimuli for change“ zu, die durch die Einführung neuer Wertvorstellungen und neuer Führungsaufgaben nicht nur zu einem Wandel in den Anforderungen führte, die an einen Führer

gestellt werden, sondern ebenso ganz neue Personenkreise ansprach, aus denen führende Persönlichkeiten rekrutiert werden konnten.

Im einzelnen werden eine Reihe von Faktoren besprochen, wobei der Verfasser zu einem Terminus gelangt, mit dessen Hilfe er die neue Führungselite erfassen will: „Emergent leadership is the variety of leadership which possesses sanctions, modes of expression and related values which are non-traditional and are inspired by a technologically advanced culture or cultures as a result of culture contact“ (p. 88). Hier wären zu nennen alle Verwaltungs-Angestellten, aber auch jene Spezialisten, die erst infolge der Einführung neuer Berufe (wie Schullehrer, Missionshelfer, Heilgehilfen, Schwestern, Polizisten, Steuereinnahmer etc.) entstehen konnten.

Dieser Wandel ist durchaus noch nicht abgeschlossen. Und zur Zeit stehen sich zwei Gewalten-Systeme gegenüber: das traditionelle und das neue. Aus der Situation ergeben sich zahlreiche Konflikte, deren Folgen in dem Abschnitt „dysfunctions resulting from leadership change“ beschrieben werden. Schwierigkeiten können sich dabei auch im Verhalten der „emergent leaders“ ergeben, wenn sie auf irgendeine Weise zusätzlich noch im traditionellen System verankert sind.

Die klare Darstellung läßt eigentlich keinen Wunsch offen. Wissenschaftsgeschichtlich ist vielleicht noch bemerkenswert, daß in der jüngeren amerikanischen Literatur, wie auch in dem vorliegenden Buche, die Gedanken von M. WEBER über das „Charisma“ führender Persönlichkeiten mehr und mehr auftauchen: „The concept of charismatic leadership is particularly relevant to a discussion of respect, since such leaders are viewed by their followers with awe and veneration“ (p. 116). Abseits vom vorliegenden individuellen Fall Palau ist die Anlage und Durchführung des Buches beispielhaft für ähnliche Untersuchungen in anderen Kulturen.

CARL A. SCHMITZ.

Röder Josef. *Felsbilder und Vorgeschichte des MacCluer-Golfes, West-Neuguinea*. In Zusammenarbeit mit A. HAHN. (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-38, 4.) VIII-162 pp. in 4°. Mit 2 Kt., 1 Farbtaf. und zahlreichen Taf. u. Abb. Darmstadt 1959. L. C. WITTICH Verlag.

Nur der kleinere Teil des auf der Frobenius-Expedition gesammelten Materials, der den Krieg überdauert hat, ist hier nach langem Zögern veröffentlicht worden. Er soll dem Spezialisten zu Studium und Vergleich dienen. Über die ursprüngliche Bedeutung der Malereien war verhältnismäßig wenig zu erfahren, obwohl man auf Schritt und Tritt sah, „wie die Felsbilder noch einen Faktor in der geistigen Welt der Heutigen darstellen, sei es, daß Spuren wirklichen Wissens um die Dinge ans Licht traten, sei es im Matutuo-[Ahnen]-glauben, der Omimin-Mythe oder symbolischen Handlungen als Resten ehemaliger Glaubensvorstellungen und Riten“ (p. 25). Einiges ließ sich über Alter, Zusammenhang, historische Entwicklung, Beeinflussung sowie Bedeutung sagen. Der Verfasser bringt in seinem „Katalog“ die jeweiligen Aussagen der Gewährleute. Sein guter Gedanke war es, der Materialvorlage, Beschreibung der Felsbilder und vorgeschichtlichen Fundstellen eine Charakterisierung von Land und Leuten vorauszusenden. Seine Ausführungen über die Art der Darstellungen, ihren möglichen Symbolwert, ihren mythologischen Ursprung sind sehr zurückhaltend und deshalb sympathisch. Er schätzt die Felsbilderkunst hoch ein. „Sie ist mehr als viele andere künstlerische Äußerungen ‚hohe Kunst‘ im Gegensatz zum Handwerk, steht in höherem Maße und in engeren Grenzen im Dienste von Religion und Weltanschauung als das Kunsthandwerk, so sehr auch dieses ganz von religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen beherrscht sein mag. Die Schwierigkeiten, an die Felsen zu gelangen, die Vorformung der Malfläche durch die Natur, schließlich die ganz anderen Erfordernisse, die hier an Deutlichkeit, Sichtbarkeit, Bewältigung und Wandfläche und damit an das künstlerische Vermögen gestellt werden, haben jede Felskunst und jeden Felskunststil entscheidend beeinflußt“ (pp. 87-88). Da Felsbildgebiete naturgemäß weit auseinander liegen, weist J. RÖDER mit Recht darauf hin, daß sie untereinander keine Beziehungen traditioneller Art haben können, wie andere

Kunstarten, was bei den stilkritischen Untersuchungen zu beachten ist. Um so interessanter wird es allerdings, wenn sich trotzdem gleiche oder ähnliche Motive finden.

Dem Verfasser gebührt ein besonderer Dank dafür, daß er sein Material und Wissen trotz vieler Schwierigkeiten in so gediegener Form veröffentlicht hat.

H. CHRISTOFFELS.

Reay Marie. *The Kuma.* Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands. xvi-222 pp. in 8°. With 11 pl. and 9 fig. Melbourne 1959. Melbourne Univ. Press. Price: 45s.

Mit diesem Buch legt die Verfasserin die Ergebnisse einer Feldforschung vor, welche sie von November 1953 bis März 1955 im Minj-Subdistrikt des Verwaltungs-Distriktes Western Highlands im Territory of New Guinea durchgeführt hat. Die Kuma¹ sind eine Gruppe von Sippen und Dörfern (*phyle*) auf der südlichen Seite des mittleren Wahgi-Tales, welche den Yoowi-Dialekt sprechen. Sie gehören einer größeren Kulturprovinz, Nangamp an, die sich vom mittleren Wahgi-Tal nach Norden über die Wahgi-Sepik-Wasserscheide bis an den Jimmi-Fluß ausdehnt. Nach Süden reicht die Provinz allerdings nicht über den Kamm des Kubor-Gebirges; denn die südlich dieser Berge wohnenden Kambi gehören zum Sprachbereich des Medlpa und zum Kulturbereich der Mt. Hagen-Provinz. Innerhalb dieser Nangamp-Provinz sind den Kuma nahe verwandt die nördlich des mittleren Wahgi wohnenden Danga; über diese hat L. J. LUZBETAK in mehreren Arbeiten berichtet; M. REAY zitiert nicht alle. Auch die Berichte H. AUFENANGERS aus dem Bereich der Kuma selbst sind nicht alle erwähnt.

Grundthema dieses Buches ist der Gegensatz von individueller Handlungsfreiheit und den durch das Kulturmuster vorgegebenen Verhaltensweisen. Die Mitteilung des ethnographischen Tatbestandes wurde dieser Zielsetzung untergeordnet. Beide Aufgabebereiche müssen aber getrennt besprochen werden. Zunächst der ethnographische Tatbestand: Die Kuma sind streng patrilinear strukturiert. Zur Zeit der Bestandsaufnahme setzten sie sich aus 27 Clans (Terminologie der Verfasserin) zusammen. Die lineare Ausdehnung führt zwangsläufig zu dauernden Spaltungen, und je nach Alter und Intensität der Spaltung gehören mehrere Clans — wenigstens eine Zeitlang — gemeinsam zu einer Clan-Gruppe, die von der Verfasserin Phratricie genannt wird. Drei Typen solcher Phratricien werden vorgeführt (p. 30), die deutlich drei verschieden alte Stadien des allgemeinen Spaltungsprozesses erkennen lassen. Die Diskussion über Lineage, Clan und Doogum-Mitgliedschaft (pp. 38-50) macht einmal mehr deutlich, zu welchen Schwierigkeiten Termini führen können, die von verschiedenen „Schulen“ mit verschiedenem Inhalt versehen worden sind. Nach dem Gebrauch von G. P. MURDOCK wäre hier Lineage = Lineage, Clan = Sippe, und Doogum-Mitgliedschaft = Patriclan zusammen mit den üblichen Ausnahmemitgliedern einer solchen Lokalgruppe. Ich meine, daß die Präsentation des Sachverhaltes mit Hilfe der Terminologie von MURDOCK weniger umständlich gewesen wäre. Da aber die Verfasserin den Sachverhalt so klar dargestellt hat, daß man ihn verstehen und übertragen kann, kann dieser Einwand nicht als Kritik angesehen werden. Bei der Benutzung des Buches für vergleichende Untersuchungen wird man sich sorgfältig der theoretischen Herkunft der Verfasserin erinnern müssen (S. F. NADEL, A. P. ELKIN, etc.), um nicht in zu große Verwirrung zu geraten.

Das Funktionieren des Verwandtschafts-Systems mit seinen mannigfaltigen reziproken Beziehungen wird bezeichnenderweise unter der Überschrift „The Rivalry of Kin“ (pp. 57-85) dargestellt. Diese Ausführungen sind sehr plastisch und lassen kaum einen Wunsch offen. Wenn auch keine feste Heiratsregel zu bestehen scheint, so ist eine gewisse Bevorzugung der Eheschließung mit einer klassifikatorischen matrilateralen Kreuz-Base nicht zu übersehen. Unter der Überschrift „Social Transactions“ erscheinen alle die sozialen Aspekte größerer Gemeinschaftsunternehmen: Feste, zeremonieller Tauschring (!), und profaner Handel. Von kulturhistorisch großer Bedeutung sind die

¹ Nicht zu verwechseln mit den Kuman im Tal des Chimbu, eines nördlichen Nebenflusses des Wahgi, über die vor allem J. NILLES berichtet hat.

Ausführungen über das „Nuß Fest“, bei dem die Früchte des Pandanusbaumes und, in rezenter Zeit, Edelnisse zeremoniell ausgestellt, getauscht und verzehrt werden (pp. 86-89). Zu den ökologischen und religiösen Zusammenhängen des Festes werden in diesem Kapitel keine Angaben gemacht. Da aber die Verfasserin auf das Nuß-Fest nicht mehr ausführlich zurückkommt, ist zu hoffen, daß sie zu einem späteren Zeitpunkt auch diese Seite des Nuß-Festes in einer anderen Publikation besprochen wird.

Das Problem des Hauptlings, oder besser der führenden Persönlichkeiten, erscheint unter dem für Neuguinea Verhältnisse außerordentlich treffenden „Schlagwort“: „The Rhetoric Thumpers“. Hierhin gehört dann auch der Appendix über „Succession to Authorized Leadership“ (pp. 209-212). Es folgen alsdann die Ausführungen über die religiösen Aspekte der Kuma-Kultur (Man and his Spirits, pp. 131-162), die eine Fülle wertvollster Beobachtungen bringen. Von großer Bedeutung sind hier die Darlegungen über Zauber, welche sorgfältig zwischen einer Übertragung von Kraft (*kumje*) und der Bewirkung von Tod und Krankheit (*kum*) unterscheiden. Man könnte sicherlich noch einen Schritt weitergehen und diese beiden Bewirkungen nicht mehr unter dem gemeinsamen Stichwort Zauberei zusammenfassen. Was über *kum* gesagt wird, bietet wertvolle Ergänzungen und Einsichten zum Problem des Krankheits- und Todeszaubers vom *sanguana* Typ. Geister erscheinen unter dem Sammelnamen *kibe*. Im einzelnen handelt es sich um *Bolim*, den Roten Geist, und *Geru*, den Herrn der Schweine (Dema-Göttheiten), die Geister schon lange Verstorbener, die Geister rezent Verstorbener, und schließlich die Buschgeister. Eine zentrale Rolle im Kultleben spielt, wie nicht anders zu erwarten, der große Schweinekult (*konggol*). Die Feier dieses Kultes geschieht klan-, bzw. sippenweise (p. 131), und es gehören dazu nicht nur jene Ritualhandlungen, die sich auf *Bolim* und *Geru* beziehen und reine Männerangelegenheiten sind, sondern ebenso Ritualhandlungen (mit Transvestismus) der Frauen, die um *Amp Rua* „die Alte Frau“ kreisen. Diese war die Ehefrau des Phatrien Gründers (phänomenologisch wahrscheinlich Sippengründers) und gebar Söhne, lange nachdem sie die normale fruchtbare Phase ihres Lebens bereits überschritten hatte. Eine zentrale Rolle als Ritualgerät spielt dabei ein „heiliger“ Pflanzstock. Im ganzen gesehen eröffnen sich hier Aspekte, die es erlauben werden, diesen Religionskomplex mit dem von mir als Kultur B auf der Huon Halbinsel herausgearbeiteten Komplex in Beziehung zu setzen. Weitere Details, vor allem die Veröffentlichung der von der Verfasserin gesammelten mythischen Texte, müssen noch abgewartet werden. Es mehren sich aber doch die Anzeichen, daß es sich bei den Kulturen des Zentralen Neuguinea (zumindest im Osten) um eine besondere Ausformung der „Walzenbeilkultur“ handelt, die im wesentlichen mit der von mir als Kultur B bezeichneten Grundkultur identisch sein muß. Diese Erkenntnis wurde und wird nur durch das Vorhandensein eines Beiles mit vierkantigem Querschnitt in Zentral Neuguinea erschwert. Aber höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um Stimulus Diffusion von Südost Neuguinea aus und nicht um das Leitfossil der austronesischen Grundkultur.

Man kann die Verfasserin zu den Ergebnissen ihrer Feldforschung nur beglückwünschen. Ein sorgfältiges Register erleichtert das Auffinden der ethnographischen Details, die im Sinne der Grundthese des Buches manchmal etwas auseinandergerissen und verstreut dargeboten werden. Ihre Grundthese aber hat die Verfasserin mit großer Konsequenz durchgeführt; der so begründete einheitliche Aufbau und Ablauf der Darlegung muß weiterhin als ein wesentliches Positivum hervorgehoben werden. Die von der Verfasserin vertretene Richtung der „Anthropology“ erkennt Geschichte nur als Freigeschichte an. Da schriftliche Quellen über ältere Phasen in der Geschichte der Kuma nicht vorliegen, konzentrieren sich die Formulierungen in der Zusammenfassung darauf, den Rhythmus im Ablauf der Ereignisgeschichte der Kuma zu erfassen. Der entscheidende Passus läßt gleichzeitig den bestimmenden Charakterzug linear strukturierter Kulturen deutlich erkennen: „The change and movement of Kuma history are such that some form of recurrent crisis characterizes several divisions of life. Men add to their group only to destroy it, for an increase in numbers precipitates the amicable separation of segments that have grown large enough to stand alone. Individual egoism takes over as the group grows larger; friction develops, factions are formed, and the group splits. Similarly,

pigs are hoarded and fattened for years in preparation for their spectacular destruction ; since they have to be accumulated in sufficient quantities to demonstrate the wealth of the clan, the interval between one Pig Ceremonial and the next represents a mounting wave of prosperity. The pigs are killed, the wave breaks, and clan members have to begin again to accumulate stock to fatten and multiply" (p. 205). Man muß allerdings hinzufügen, daß dieser Ablauf in der Geschichte der Kuma nur anzunehmen ist, wenn er nicht durch exogene historische Ereignisse gestört wird. Das wäre dann im Sinne von NADEL ein „historical accident“ und im Sinne von J. BURKHARDT eine „geschichtswürdige Tatsache“.

Diese grundsätzliche Auseinandersetzung soll jedoch nicht auf Kosten der Verfasserin wieder einmal angeschnitten werden. Es mag aber bei dieser Gelegenheit die Frage zur Diskussion gestellt werden, ob es nicht besser sei, die Ergebnisse einer Feldforschung zunächst einmal völlig neutral, d. h. in ihrem wesensmäßigen Zusammenhang, zu präsentieren, so daß sich jeder in seiner Weise mit dem Material befassen kann. Denn bei aller Objektivität ist niemals zu vermeiden, daß bei der Organisation der Daten nach einem vorgegebenen Gesichtspunkt subjektive Akzentverschiebungen, und manchmal sogar Selektionen, eintreten. Die Verfasserin wollte nicht in dieser Weise arbeiten, und so darf sie auch nicht nach diesem Gesichtspunkt gemessen werden. Im Sinne ihres theoretischen Ansatzes hat sie ein ausgezeichnetes Buch geschrieben. Bei verständnisvollem Einlesen wird zudem jeder diesem klug aufgebauten Buch eine Fülle von Angaben entnehmen können, die er für seine eigene Forschung benützen kann. So bleibt nur noch übrig, M. REAY für diese saubere Arbeit zu danken.

CARL A. SCHMITZ.

Christensen Dieter. *Die Musik der Kate und Sialum.* Beiträge zur Ethnographie Neuguineas. Diss. 126 pp. in 8°. Mit 1 Kt., 4 Tabellen und 7 pp. Notenbeispielen. Berlin 1957.

RICHARD NEUHAUSS a rapporté de son séjour dans les régions nord-est de la Nouvelle-Guinée, en 1908-1910, un grand nombre d'enregistrements sur cylindres. Déposés au Berliner Phonogrammarchiv, ces enregistrements ont été partiellement détruits lors de la deuxième guerre mondiale. Parmi les documents sauvés, ceux concernant les Kate et les Sialum forment un ensemble relativement abondant et homogène ; ils constituent l'objet du travail consciencieux et intelligent de D. CHRISTENSEN.

51 mélodies — dont 26 recueillies chez les Kate — ont été transcrites par l'auteur ou par d'autres musicologues. L'étude ne présente qu'une strophe de chaque chant, complétée parfois par une variante particulièrement importante. Après une introduction générale et quelques remarques ethnographiques (pp. 5-31), l'auteur commente tous les chants l'un après l'autre (pp. 31-86) pour, finalement (pp. 87-108), essayer de dégager les principaux traits de la musique des Kate et des Sialum : il s'agit là d'un style vocal assez diversifié — les indigènes empruntent volontiers leurs mélodies à des peuples voisins — et stratifié. Les mélodies basées sur les notes d'un accord parfait semblent être les plus anciennes. L'apparition des échelles tétra- et pentaphoniques est due, probablement, à l'influence des immigrants mélanésiens. Le style le plus récent fait usage, dans un seul chant, de plusieurs de ces échelles, la mélodie parcourant successivement leurs degrés. Le mouvement descendant domine. Il n'y a pas de polyphonie.

La description de la musique est minutieuse et aussi exacte que possible ; ici et là, elle frise même la tautologie (« Für alle Beispiele mit fallendem Duktus gilt, dass der obere Tonraum am Anfang und der untere am Ende der Strophe steht », p. 97). Le désir d'être précis incite l'auteur à présenter certains faits à l'aide de chiffres. Sans nier l'importance d'une telle étude statistique (cf. discussion entre l'auteur et M. KOLINSKI in : *Ethnomusicology* 5. 1960, fasc. 1, à propos d'« inneres Tempo » et de « melisches Tempo »), nous ne saisissons pas toujours son utilité si elle ne permet pas d'arriver à une conclusion simple, importante et impossible à obtenir d'une autre façon. Tel ne semble pas être parfois le cas ; la constatation : « Danach ist der musikalische Ablauf der Sialum-Lieder in allem etwas rascher und intensiver als der der Kate-Lieder » (p. 104) peut être faite en regardant

simplement les partitions, sans aucun calcul. La méthode est juste en soi, mais dans le cas concret son application ne s'imposait pas nécessairement, car rien n'a pu être expliqué grâce à elle, elle n'a permis de répondre à aucun « pourquoi » qu'on s'adresse en lisant les partitions.

C'est, en général, la réserve que l'on peut formuler à l'égard du travail de CHRISTENSEN : l'auteur décrit la musique plutôt qu'il n'en démontre le mécanisme interne. Sans aucunement porter préjudice à l'autorité de v. HORNBOSTEL, nous ne pouvons plus souscrire entièrement à sa définition purement quantitative du style musical, invoquée par l'auteur (p. 16) : « Stil [ist] gleich Summe von Merkmalen ». L'analyse présuppose l'existence d'un ordre dans l'objet étudié ; son but est de le découvrir. L'auteur n'y parvient pas, il s'arrête à l'énumération des traits isolés de la musique : notes, intervalles, motifs, échelles, modulations, rythmes, architecture (désignée ici abusivement comme « forme »), etc., en les comptant par des considérations sur l'intensité mélodique. Il n'essaie jamais d'expliquer en quoi consiste le sens musical, c'est-à-dire l'unité d'une mélodie.

Pour que la musique de tradition orale puisse être apprise, exécutée et transmise, il faut qu'elle obéisse à un ordre relativement rigoureux, il faut qu'elle s'appuie sur un système de référence suffisamment ferme pour que chaque mélodie concrète puisse devenir, par rapport à lui, logique, intelligible, significative, originale. Sans cela, elle serait arbitraire et gratuite, et l'esprit humain serait peu disposé à la retenir fidèlement, sans essayer, par exemple, de l'adapter à sa façon de penser.

La recherche ethno-musicologique a précisément pour but principal de découvrir les différentes façons de « penser en musique » de par le monde. Chaque monographie doit tendre à expliquer la raison d'être esthétique du style musical étudié et des mélodies qui le représentent. Une telle explication ne pourrait jamais prétendre à l'infailibilité ; elle n'en resterait pas moins la conclusion nécessaire du travail analytique et elle attesterait l'effort de l'analyste de comprendre l'objet étudié. La description seule ne suffit pas.

Or, ne trouvant pas cette conclusion, le lecteur est amené involontairement à en chercher la cause. Il suppose la trouver dans les insuffisances de la transcription, de la description et de l'appréciation de la musique. En effet, un fait bien établi, bien décrit et bien apprécié invite de lui-même l'analyste à accomplir le travail de synthèse. Mais c'est à contre-cœur que nous nous mettons à éplucher les détails de l'ouvrage, procédé facile et applicable même aux meilleurs travaux scientifiques.

Nous ne sommes pas sûrs que les transcriptions soient sans reproche, malgré tous les soins dont elles ont été visiblement l'objet. Exemples : Par son extrême irrationalisme, la succession des durées : deux doubles croches — noire — noire pointée — double croche — noire — noire pointée — triolet composé de noire et de croche — etc. (début de la mélodie N° 16) est impossible à saisir avec exactitude par l'oreille seule. Il faut la remplacer par un appareillage approprié (par le « Dämpfungsschreiber Pz », par exemple). L'auteur l'a-t-il fait ? — La structure en question peut aussi ne pas être irrationnelle mais s'incorporer à un système inconnu de nous. Toutefois, jusqu'à la preuve du contraire, nous tenons la transcription ci-dessus pour approximative.

Le N° 17 (analysé pp. 51-52), reproduisant la voix supérieure d'une mélodie chantée en octaves par un chœur, comporte un *la-bémol* qui sort du cadre de l'échelle postulée pour la mélodie. L'auteur voit en lui le *la* que les chanteurs n'ont pu atteindre car il dépassait la tessiture de leurs voix. L'explication est plausible pour la voix supérieure. Qu'en est-il de la voix inférieure que l'auteur passe sous silence ?

Cette même mélodie nous montre la manière fort personnelle d'apprécier le contenu des motifs mélodiques. C'est là un subjectivisme difficile à justifier et qui, à notre avis, rend insuffisantes toutes les considérations sur l'architecture des chants. Ainsi, la répétition transposée et à peine variée du motif *a* est désignée par la lettre *b* comme s'il s'agissait d'un motif nouveau. Dans une fugue, le *comes* n'est-il pas la même pensée musicale que celle appelée *dux* ? — Même remarque pour beaucoup d'autres mélodies, pour le N° 21, par exemple, où les motifs *a-b* transposés d'une quinte mais conservant leur personnalité musicale, portent le nom de *d-e*. Ajoutons qu'à notre avis le motif *e'* de ce même

chant est une version fortement abrégée du *c* (nb. le second *c* doit être ajouté au-dessus de la première portée). Si une telle supposition était juste, l'architecture du chant serait très différente de celle préconisée par l'auteur. Mais la réalité est plus compliquée que les suppositions ci-dessus. Le motif *c* n'englobe-t-il pas le *b* transposé ? Ne faudrait-il donc pas le subdiviser ?

Et voici une autre façon encore d'envisager cette même mélodie. Faute de place, n'indiquons ici que le point de départ de notre hypothèse de travail, à savoir la deuxième reprise d'*A*. Les quartes qui prédominent dans les motifs *a-b* sont *ré-sol* (mouvement ascendant, sorte de « question ») et *fa-do* (mouvement descendant, sorte de « réponse »). Le motif *c* transpose la même paire de quartes : *la-ré* et *do-sol*. Le *c* en question est donc une confirmation transposée d'*a-b*. Le jeu de questions et de réponses (s'il est permis de parler en images) reste jusqu'ici sans solution car la réponse se situe sur un autre plan que la question. Mais le conflit est résolu dans la partie suivante : à la quarte ascendante *sol-do* répond la même quarte mais en descendant : *do-sol*. Sur quoi, la mélodie s'achève par une brève coda.

Nos propositions ci-dessus ne sont certainement pas des solutions. Elles veulent seulement indiquer la raison positive pour laquelle l'analyse de l'auteur ne nous satisfait pas entièrement. Nous passons sur d'autres observations de détail telles que, par exemple, le nombre de *sol* à la fin du N° 1 (10 ou 12, selon le point de vue, mais non 11 comme l'indique la p. 32), la désignation de la ligne mélodique du N° 2 comme « pendelnde Fanfare » (p. 33) tandis qu'il s'agit visiblement d'une série de lignes descendantes, comme dans le N° 3, etc.

La discussion à laquelle incite le travail de D. CHRISTENSEN témoigne de son intérêt scientifique. Nous nous plaisons à reconnaître dans la « Musik der Kate und Sialum » une contribution de valeur à la connaissance de la musique de la Nouvelle-Guinée.

ZYGMUNT ESTREICHER.

Social Science Research in the Pacific Islands. (Technical Paper 127.) Revised Ed. of Technical Paper 98. iv-70 pp. in 8°. Noumea 1959. South Pacific Commission. Price : 4/— Sterling.

Today "Social Science" covers a multitude of problems — from taking blood samples and making nutritional tests to examinations of political system, myth, boat building, and almost adventitious welfare schemes. In re-issuing Social Science Research in the Pacific Islands the South Pacific Commission, itself mainly concerned with general "welfare economics", quite properly makes no explicit priorities and distinctions. Nevertheless, reading the work under review in conjunction with two other works commissioned by the South Pacific Commission ("Social Anthropology in Melanesia" by A. P. ELKINF and "Social Anthropology in Polynesia" by FELIX M. KEESING) should give one pause. For the proliferation of problems under the general rubric "Social Science", and the consequent dangers of confusing rather than correlating different kinds and levels of fact, provide a methodological problem of some importance.

The present work provides a short preface, an alphabetical list of those engaged in research in the Pacific islands together with their chief publication and current problems (137 names), some information on organisations sponsoring research in the area (Co-ordinated Investigations of Micronesian Anthropology, CIMA ; Scientific Investigations in Micronesia, SIM ; Tri-Institutional Pacific Programme, TRIPP ; University of Auckland Land Use Project ; University of Sydney Research Project in the Western Highlands of New Guinea), and two useful indexes against Subject and Place. The whole is a work of reference which no student of the Pacific should be without.

Comment can only be in very general terms. The achievement of the past half-century has been marked by a definitive separation of the biological from the cultural ; and within the latter field a useful division of labour has been developed between — broadly speaking — the provinces of sociology, psychology, and history. But since each of these disciplines has its own criteria of validity and techniques of criticism, correlation of

findings is not only difficult and correspondingly rare, but confusion between one kind of fact or inference and another much more common. On the one hand the growing trend towards catholicity of thought, of attempting to correlate findings on the cultural level, has had only meagre results ; and on the other correlation of the biological and cultural has a long and well substantiated tradition of confusion. Whether or not attempts at correlation are worth the possible risks of confusion must be for each student to decide for himself. At least we can be grateful to the South Pacific Commission for revealing so concisely the wide range of interests that might be correlated sometime.

KENELM O. L. BURRIDGE.

Emory Kenneth P. et al. *Fishhooks*. (Hawaiian Archaeology, Publ. 47.) XIII-45 pp. in 4°. With 7 pl. and 25 fig. Honolulu 1959. The Bishop Museum Press.

Die archäologische Erforschung der Hawaiischen Inseln hat in der letzten Dekade bedeutende Fortschritte gemacht, die auf ein systematisches Grabungsprogramm des Bishop Museum und der University of Hawaii zurückzuführen sind. Das Fehlen von Keramik in Polynesien stellt ja immer die unangenehmste Erschwerung von Versuchen dar, eine relative Chronologie zu erarbeiten. Die neuen Untersuchungen zeigen nun, daß Formen von Angelhaken bestimmte Veränderungen im Laufe der Zeit erfahren, die sie geradezu zu Leitfossilien für die polynesische Archäologie prädestinieren, wie dies sonst nur von den Steinbeiltypen galt. Die mit reichem statistischen Material und guten Abbildungen versehene erste Veröffentlichung über die genannten Grabungen bietet neben einer nützlichen Terminologie für einteilige, zweiteilige und zusammengesetzte Angelhaken aufschlußreiche Daten zur absoluten Chronologie. Fundorte von der Südspitze der Insel Hawaii lassen einen charakteristischen Wandel erkennen, der von zweiteiligen Angelhaken mit „notched point“ zu solchen mit „knobbed point“ führt und mit Carbon-14-Daten präzisiert werden kann als eine frühe Epoche im ersten nachchristlichen Jahrtausend, eine Übergangsepoche nach der Mitte des 13. Jh. und eine späte Epoche nach der Mitte des 17. Jh. War bisher das älteste belegte Datum (aus einer Höhle auf Oahu) das Jahr 1004 n. Chr., so tauchen Spuren früher Siedler, die das Schwein und den Hund mitbrachten, nun schon im 2. nachchristl. Jh. auf (genau : 124 n. Chr. $\pm$ 60 Jahre). Es scheint sich herauszustellen, daß die Hawaiischen Inseln um 1000 bereits eine relativ dichte Besiedlung aufwiesen, nachdem die ersten Siedler schon viele Jahrhunderte zuvor eingetroffen waren.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß vor kurzem H. L. SHAPIRO und R. C. SUGGS ähnlich bedeutsame frühe Daten von den Marquesas berichten konnten („New Dates for Polynesian Prehistory“, Man 3. 1959). Dort war unter einer Düne in Haatuatua (auf Nukuhiva) ein C-14-Datum von 124 v. Chr. ($\pm$ 150 Jahre) aufgedeckt und damit das für Polynesien bisher früheste Datum gefunden worden. Eine ähnliche Tiefendimension polynesischer Ausbreitung hat schließlich EMORY, gestützt auf ELBERT und GRACE, anhand von glottochronologischem Material anzudeuten versucht : Trennung des Hawaiischen vom Tahitischen mindestens um 950 n. Chr., Trennung des Tahitischen vom Samoanischen um 150 n. Chr. bzw. Trennung vom Tonganischen um 550 v. Chr. („Origin of the Hawaiians“, Journ. of the Polyn. Soc. 68. 1959, pp. 29-35). Aus dieser Sicht gesehen dürfte sich das Proto-Polynesische im 2. vorchristl. Jahrtausend ausgebildet haben. Die weitere Koordinierung von Archäologie und Linguistik wird der Kulturhistorie Polynesiens wohl schon bald ein wertvolles diachronisches Gerüst liefern.

THOMAS S. BARTHEL.

Nordskog John Eric. *Social Change*. VII-423 pp. in 8°. New York 1960. McGRAW-HILL Book Company, Inc. Price : 58s. — Professeur de Sociologie à l'Université de Californie du Sud, JOHN ERIC NORDSKOG, auteur d'un ouvrage sur la réforme sociale en Norvège (1933), a voulu donner à ses étudiants une sorte de somme concernant les « Changements sociaux ». Au lieu de se limiter à des principes généraux, il examine surtout des cas particuliers d'évolution où se sont modifiées avec le temps des institutions sociales

fondamentales, telles que démographie, culture, progrès, religion, libéralisme, économie, guerre et paix. Il conclut son exposé par un chapitre sur « Le procès de la civilisation ». Le texte des leçons est perpétuellement illustré par des « morceaux choisis » ou de longues citations, empruntées soit à des auteurs déjà anciens soit à des publications récentes qu'on peut considérer comme classiques aux Etats-Unis (en tout quarante-huit, presque exclusivement américains, ou tout au moins anglo-saxons). Pour les lecteurs européens, cette anthologie commentée peut donc servir d'introduction à la pensée américaine. L'auteur voudrait avant tout nous offrir un exposé « objectif, réaliste et pratique ; à la fois aussi positif et constructif ». Un bref chapitre préliminaire (pp. 1-42) passe en revue « les concepts, les théories et les facteurs sociaux spécialement significatifs pour le changement social ; on y donne aussi attention aux implications de la direction spontanée de la société, ainsi qu'aux interrelations entre personnalité, culture et société en tant qu'aspects du changement social » (Préface, p. III). (H. B.-M.)

Cloward Richard A. et al. *Theoretical Studies in Social Organization of the Prison*. (Pamphlet 15.) 146 pp. in 8°. New York 1960. Social Science Research Council. Price : \$ 1.50. — Deux points de vue se heurtent presque fatalement lorsqu'on aborde les problèmes de criminologie : celui de la loi pénale qui veut surtout protéger la société contre le coupable, et celui de la sociologie qui s'applique principalement à le réformer. — Sous l'impulsion de FRANK E. HARTUNG (Wayne State University), durant l'année 1956 et le printemps de 1957, sept professeurs d'universités et de collèges des Etats-Unis se sont réunis tous les deux mois, pour traiter de l'organisation de la rééducation du criminel dans les prisons. Toutes les communications sont signées d'un seul nom, mais elles ne sont publiées ici par les bons soins de GEORGE H. GROSSER (Queens College) qu'après refonte à l'aide des observations et des suggestions de tous les autres participants. On peut donc dire que cet ouvrage est le fruit d'un heureux essai d'étroite collaboration entre diverses disciplines. — Tandis que, jusqu'à présent, en criminologie, on concentrait ses efforts sur les causes et les fluctuations des pourcentages de crimes en temps de paix et en temps de guerre, durant une période de prospérité ou une autre de dépression — la « pénologie » acceptant une théorie toute faite du crime ainsi que du criminel et décrivant les divers systèmes d'emprisonnement d'après les principes judiciaires ou administratifs — aujourd'hui, la criminologie et la pénologie se tournent vers l'examen détaillé des motifs et de la personnalité du coupable, en analysant le processus légal que la société lui inflige. — De cette différence fondamentale, il suit naturellement que l'on doit traiter l'organisation pénitentiaire comme les autres types de groupes sociaux. Successivement donc, l'on nous expose ici « le système social des détenus » (chap. I), « le contrôle social dans les prisons » (chap. II), « les nouveaux traits de la conception de l'autorité et de la puissance » (chap. III), « les limites imposées à l'organisation de la cure dans une prison moderne » (chap. IV), « les intérêts contradictoires dans les objectifs de l'emprisonnement » (chap. V), « les relations de la prison avec l'extérieur et à l'intérieur » (chap. VI). — La seule énumération de ces titres de chapitres montre combien « l'humain » a de place dans ce suggestif symposium, grâce au « social ». Peut-être « le juridique » y trouvera-t-il moins son compte ! (H. B.-M.)

Jensen Ad. E. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. 2. bearbeitete Aufl. (Studien zur Kulturkunde, 10.) IX-406 pp. in 8°. Wiesbaden 1960. FRANZ STEINER Verlag. Preis : DM 32,—. — JENSEN hat bei dieser Neuauflage davon abgesehen, auf die Kritik einzugehen, „da abweichende oder auch direkt entgegengesetzte Meinungen letztlich auf eine Verschiedenheit der Grundauffassung vom Wesen des Schöpferischen zurückgehen“ (p. 5), die zu ändern er keinen Anlaß sehe. So sei hier auf die Würdigung der 1. Auflage des Buches (1951) durch V. VAN BULCK (*Anthropos* 50. 1955, p. 462 f.) hingewiesen. Bemerkenswert ist ein Hinweis zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse : Mythen und Kulte verdanken ihren Ursprung einem zweckfreien schöpferischen Akt. Dieser ist nicht einmalig. Der Mensch hat zu allen Zeiten schöpferische Fähigkeiten besessen. Sie werden durch immer wieder andere Aspekte der Wirklichkeit wachgerufen, und immer wieder unterliegen die neuen Gestaltungen dem Degenerationsgesetz, dem „Ablauf vom Ausdruck zur Anwendung“ (pp. v-vi). (A. B.)

van Gennep Arnold. *The Rites of Passage.* (Transl. by M. B. VIZEDOM and G. L. CAFE. Introd. by S. T. KIMBALL.) xxvi-198 pp. in 8°. Chicago 1960. The Univ. of Chicago Press. Price : \$ 4.50. — Vor fünfzig Jahren schrieb ANDREW LANG eine ausführliche Besprechung der gerade erschienenen „Rites de passage“ (Anthropos 4. 1909, pp. 824-826). W. SCHMIDT sah in diesem Werk einen Rückfall in evolutionistische Ideen und einen „Tribut an die in Frankreich herrschende soziologische Richtung“ (Anthropos 6. 1911, p. 1017), während VAN GENNEP kurz vorher ein „ganz verdienstliches Werk“ in den „Mythes et Légendes d’Australie“ (Paris 1905) geschaffen habe (UdG I, p. 319). — Gerade das soziologische Interesse ist es nun, das eine englische Übersetzung veranlaßt hat. Die Theorien stehen dabei nicht im Vordergrund, sondern das praktische Bedürfnis, unsere so ernüchterte Zeit auf jene heiligen Zeichen und Riten aufmerksam zu machen, mit denen die Menschheit seit je die Wendepunkte des Lebens umgeben hat. (H. C.)

Wright Harry B. *Zauberer und Medizinmänner.* Augenzeugenberichte von seltsamen Heilmethoden und ihren Wirkungen auf primitive Menschen. (Orig. : Witness to Witchcraft, übers. v. S. ULLRICH.) 216 pp. in 8°. Mit 16 Taf. Zürich 1958. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis : sFr. 18.50 ; DM 17,85. — Eine interessante Lektüre für alle, die sich mit parapsychologischen Erscheinungen befassen. Der Verfasser ist Zahnarzt und machte in einem Zeitraum von 12 Jahren mehrere Reisen zu den Eingeborenen Südamerikas, Afrikas und Ozeaniens, als Abenteurer in der Welt primitiver Heilkunde. Seine Berichte wirken aufregend und zuverlässig, die Deutungen bleiben rätselhaft. (A. B.)

Campbell Joseph. *The Masks of God.* Primitive Mythology. viii-504 pp. in 8°. With 18 fig. London 1960. SECKER & WARBURG. Price : 35s. — We may be grateful to the author for stating very plainly the purpose of this book : “I attempt in the following pages the first sketch of a natural history of the gods and heroes, such as in its final form should include in its purview all divine beings — as zoology includes all animals and botany all plants — not regarding any as sacrosanct or beyond its scientific domain. For, as in the visible world of the vegetable and animal kingdoms, so also in the visionary world of the gods : there has been a history, an evolution, a series of mutations, governed by laws ; and to show forth such laws is the proper aim of the science” (p. 5). The innocence shown in these lines with regard to the specific nature and value of religion corresponds to his use of some of the literature consulted. We should like to refer the reader to what J. CAMPBELL writes about W. SCHMIDT’s “Ursprung der Gottesidee” and to his quotation from this “monumental, twelve-volume work” (p. 318). After all, the right use of literary sources is and remains a prerequisite for any scientific work. (A. B.)

Hengstenberg Hans-Eduard. *Philosophische Anthropologie.* 2. Aufl. xiv-396 pp. in 8°. Stuttgart [1960]. W. KOHLHAMMER. Preis : DM 24,—. — 1957 erschien die erste Auflage dieses Werkes. Die große Nachfrage erforderte eine zweite, die nahezu unverändert ist. Der Autor gibt im Vorwort als Begründung : ergänzende Gedanken seien in weiteren Publikationen (1957-1960) erschienen, und die bisherige Kritik habe keinen Anlaß zur Revision gegeben (cf. Anthropos 54. 1959, pp. 1042-43). Ferner unterstreicht er noch seine Ablehnung des Evolutionismus als „Weltanschauung“. (H. C.)

Morant Peter. *Die Anfänge der Menschheit.* Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. 423 pp. in 8°. Mit 16 Taf., Abb. und Kt. Luzern 1960. Verlag RÄBER & Cie. Preis : sFr./DM 24,—. — Man weiß zunächst nicht recht, in welche Kategorie ein Buch über die Anfänge der Menschheit einzuordnen ist, das mit dem Satz beginnt : „Die wichtigste Quelle, aus der die Kenntnisse über die Anfänge der Menschheit fließen, wird trotz aller noch zu erwartenden Entdeckungen und Ausgrabungen die Genesis mit ihren elf ersten Kapiteln bleiben“ (p. 15). Der Satz ist wohl nur vom Standpunkt des Exegeten aus erklärlich, der die in der Bibel enthaltene religiöse Belehrung und die Darstellung der Heilsgeschichte herausarbeiten will und dabei den zahlreichen anderen Aspekten der frühen Menschheitsgeschichte weniger Beachtung schenkt. Die knappe Notiz über W. SCHMIDT und sein „ganzes Lebenswerk“ (p. 279) bestätigt nur diesen Eindruck. (A. B.)

Wehler Karl. *Die Welt in Umrissen.* Eine Sammlung geographischer Skizzen. 55 pp. in 4°. Mit vielen Kt. Gotha 1957. VEB HERMANN HAACK. Preis : DM 3,60. — Diese Faustskizzenvorlagen sind dazu gedacht, jeglichen Geographieunterricht zu erleichtern.

Sofern es sich um grobe Ortsbestimmungen handelt, könnte eine ähnliche Darstellungsmethode auch der Ethnologie dienen. (H. C.)

Brøndsted Johannes. *The Vikings*. Transl. by ESTRID BANNISTER-GOOD. (Pelican Books A 459.) 320 pp. in 8°. With 24 pl. Harmondsworth 1960. Penguin Books.

Oxenstierna Eric. *Die Wikinger*. 270 pp. in 4°. Mit 88 Taf., 8 Farbtaf. und vielen Abb. Stuttgart 1959. W. KOHLHAMMER. Preis: DM 36,—. — Die Wikinger, diese berühmten und berühmten Männer des Nordens, haben drei Jahrhunderte lang in Europa von sich reden gemacht. Als Händler und als Freibeuter drangen sie in Osteuropa bis Stalingrad und zum Schwarzen Meer vor und gaben Rußland den Namen. Die Chroniken der westeuropäischen Staaten jener Zeit sind angefüllt mit Berichten ihrer verheerenden Beutezüge. Im Orient drangen sie bis Bagdad vor, und im hohen Norden entdeckten sie Island, Grönland und Amerika, ein halbes Jahrtausend bereits vor KOLUMBUS. — Über sie haben neuestens zwei Fachleute geschrieben: Der dänische Professor und jetzige Direktor des Nationalmuseums in Kopenhagen, JOH. BRØNSTED, und der bekannte schwedische Prähistoriker ERIC GRAF OXENSTIERNA. — Es ist sehr verdankenswert, das BRØNSTED seine Arbeit in der heute in Mode gekommenen beliebten Taschenausgabe hat erscheinen lassen. Bei dem wohlfeilen Preis ist der Inhalt wahrlich nicht billig und bringt in Wort und Bild wie in den Literaturangaben eine souveräne Übersicht über das Nordeuropa des neunten bis elften Jahrhunderts und speziell über die Geschichte und Kultur der Wikinger. Für jeden Freund der Geschichte recht zu empfehlen wegen der überaus klaren Gliederung und der vorwiegend historischen Darstellung. — Graf OXENSTIERNAS Werk erscheint in einer viel stattlicheren Ausführung, in einer Luxausgabe, könnte man beinahe sagen. Das wirkt sich vor allem vorteilhaft aus in der Wiedergabe der vielen Zeichnungen und der ein- und mehrfarbigen Bilder. So kommt hier neben der Darstellung der geschichtlichen Abläufe besonders jene der Kultur zur Geltung. In unseren Tagen, wo man auf Anschauungsunterricht so viel Wert legt, zweifellos ein großer Vorzug. (H. E.)

Eckersley C. E. and Eckersley J. M. *A Comprehensive English Grammar for Foreign Students*. vii-440 pp. in 8°. London 1960. LONGMANS, GREEN and Co. Price: 10s 6d. — "The grammarian of to-day no longer attempts the impossible task of 'controlling' the language ... Nor does he think that the function of a grammar book is to lay down laws to teach people how they *ought* to speak and write ... The grammar of a language is the scientific record of the actual phenomena of that language ... If at any time a rule does not coincide with the usage, it is the rule that is wrong, and it will be the job of future grammarians to change it" (p. 1 f.). — We strongly recommend this excellent grammar to any student of English; it is a fascinating book, the clearest and most complete grammar the reviewer has come across so far. (E. O.)

Zender Matthias [edit.]. *Atlas der deutschen Volkskunde*. Neue Folge, auf Grund der von 1929 bis 1935 durchgeführten Sammlungen im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben. Erläuterungen zur 1. Lfg.: 232 pp. in 4°. Mit 25 Abb. Karten 1-12 in fol. Marburg 1959. N. G. ELWERT Verlag. Preis: Erläuterungen DM 15,—; Kartenteil DM 24,—. — Die Anfänge des Atlas der Deutschen Volkskunde reichen weiter zurück als die entsprechenden Unternehmen in der Schweiz, in Österreich, Polen, Schweden. Auf Grund der 1930-35 mit Hilfe von ausführlichen Fragebogen (243 Hauptfragen mit bis zu 20 Unterfragen) im deutschsprachigen Raum (ausgenommen die deutschsprachige Schweiz) gesammelten Materialien, sind schon 1937-40 durch H. HARMJANTZ und E. RÖHR die ersten 120 Karten veröffentlicht worden. — Nach vieljähriger Unterbrechung erscheint nun die Fortsetzung in neuer Publikationsfolge und unter neuer Leitung. Geplant sind weitere 120 Blätter mit 250-280 Verbreitungskarten, drei Bänden „Erläuterungen“ und einem Indexband. Die Aufgabe der Herausgeber ist keine leichte, schon deshalb nicht, weil die von 16000-20000 Orten zusammengetragenen Materialien 30 Jahre zurückliegen, ausschließlich auf der Fragebogenmethode gründen und teilweise weder für die kartographische Darstellung geeignet, noch für die angestrebte Kulturräumforschung sich als fruchtbar erweisen. Die vorliegende erste Lieferung besteht

aus der Grundkarte und 11 (bzw. 21) Verbreitungskarten, die gewisse Teilaspekte aus den Themata : Frauenarbeit in der Landwirtschaft, Brauchtum bei der Heirat, Volkstümliche Heiligenverehrung darstellen. Das von M. ZENDER, G. WIEGELMANN und L. MARTIN vorzüglich zusammengestellte Heft „Erläuterungen“ enthält neben einer allgemeinen Einführung in die neue Publikationsfolge und dem Wortlaut der Fragebogen umfassende Erklärungen zu den Karten, erweitert durch einen kurzen Aufriß der gegenwärtigen Problemstellungen ferner durch Gebetstexte, Teilkarten und durch Festhaltung von Spontanangaben und der in den Karten nicht berücksichtigten Besonderheiten im Brauch. Die Vertreter der religiösen Volkskunde werden auch die umfassende Bibliographie zum Thema „Volkstümliche Heiligenverehrung“ begrüßen. Die Karten geben ein wissenschaftlich genaues, wenn auch nicht immer übersichtliches Bild. Im ganzen dürfen wir sicher ein erfreuliches Werk erwarten, das zusammen mit den Atlanten der Nachbarländer wertvolle Vergleichsmaterialien liefern wird zur kulturgeographischen und kulturge-schichtlichen Aufhellung des europäischen Raumes. (H. H.)

Geiger Paul † und Weiss Richard. *Atlas der Schweizerischen Volkskunde.* II/5. Mitarbeit v. W. ESCHER u. E. LIEBL. Basel 1959. Schweiz. Ges. f. Volkskunde. — Diese neue Lieferung des Volkskundeatlas der Schweiz (cf. Anthropos 54. 1959, p. 1015 f.) bezieht sich wiederum auf einige ausgewählte Themata des Lebenslaufes : Namenstags- und Geburtstagsbrauch (E. LIEBL), Tageswahl, Geschenke, Verpflichtungen gegenüber den ledigen Burschen und Wegversperrung bei der Hochzeit (W. ESCHER), Todesvorzeichen, Begräbniszeit, sowie Brauchsonderheiten bei Ledigen-Begräbnissen und bei der Leichenwaschung (E. LIEBL und R. WEISS). Wie in den vorausgehenden Lieferungen geht es auch hier vor allem um das Verbreitungsbild, um die Darstellung der Intensität und der neueren Entwicklung der genannten Bräuche, weniger aber um ihre Herkunft. Über die Motive, wie auch über regionale und sachliche Sonderheiten bringt der Kommentar manche Angaben. Die Verbreitungskarten weisen mehr auf konfessionelle als auf kulturräumliche Unterschiede hin. Die Lieferung reiht sich drucktechnisch wie auch wissenschaftlich würdig an die vorausgehenden an. (H. H.)

Büchner Karl. *Humanitas Romana.* Studien über Werke und Wesen der Römer. (Bücherei WINTER.) 356 pp. in 8°. Heidelberg 1957. CARL WINTER — Universitätsverlag. Preis : DM 16,80. — Das Buch ist in der Hauptsache eine Veröffentlichung von Vorträgen des Verfassers, in denen er an bestimmten Beispielen (Bellum Poenicum des NAEVIUS, TERENCE, CICERO, CATULL, VERGIL, HORAZ u. a.) die Eigenwerte der römischen Literatur und ihre Bedeutung für das abendländische Menschtum herauszuarbeiten sucht. Er geht vom streng philosophischen Beweis der Interpretation aus und erschließt von dorthin die größeren Zusammenhänge für Autor und Idee. Ein längeres Schlußkapitel (Römertum) unternimmt den Versuch einer Wesensbestimmung des Römertums aus der römischen Geschichte und Literatur, sowie durch die Untersuchung von Begriffen wie imperium, res publica, humanitas, pax, iustitia, labor, virtus, fides, auctoritas u. a. Der Verfasser sucht wissenschaftliche Exaktheit mit Allgemeinverständlichkeit zu verbinden und wendet sich an ein Publikum von Gymnasiallehrern und von Studenten und Liebhabern der klassischen Philologie. (L. T.)

Kalb Hannes W. *Zur Kenntnis des „Mongolismus“.* Ein Beitrag zur Anthropologie der Schwachsinnformen. (Acta anthropologica, 1.) 66 pp. in 8°. Mit 1 Taf. u. vielen Tabellen. München 1957. Heilkunst-Verlag. Preis : DM 5,50.

Ziegelmayer Gerfried. *Über die Konstitution der Rothaarigen.* (Acta anthropologica, 2.) 103 pp. in 8°. Mit 17 Taf., 25. Abb. und 48 Tabellen. München 1958. Heilkunst-Verlag. Preis : DM 14,—. — Das vom Direktor Prof. KARL SALLER geleitete Institut ist bemüht, wertvolle Arbeiten, die sonst ungedruckt in den Archiven der Vergessenheit anheimfallen könnten, gemeinsam mit dem Heilkunst-Verlag zu veröffentlichen. In zwangloser Folge sind bereits zwei Hefte erschienen. Weitere Hefte sollen in Kürze veröffentlicht werden, und zwar als Heft 3 Die Mutter-Kind-Vererbung anthropologischer Merkmale von H. BAITSCH und als Heft 4 von M. POPP, Über Zusammenhänge sozialer Schichtung und Volksvermehrung an Münchner Hilfsschulen. — Weitere Hefte, so von G. GERSTBERGER, Über Nebeneinflüsse bei der Geschlechtsbestimmung, F. SCHWARZFISCHER, Die Verteilung

serologischer Merkmale in Oberbayern, W. SCHEER, Asthma bronchiale und Konstitution, H. FRICK, Handform und Handfurchen unter Berücksichtigung der Konstitution bei Lungentuberkulose, Cholecystopathie und Magen-Darm-Ulcus, H. BAITSCH, Untersuchungen zur Objektivierung der Vaterschaftsfeststellung, G. ZIEGELMAYER, Irisbild und Gesamtkonstitution, D. HOHBERG, Psychologische Untersuchungen (projektive Tests) an eineiigen Zwillingen.

Heft 1: HANNES W. KALB, Zur Kenntnis des „Mongolismus“. — Der wahrscheinlich auf einer intrauterinen Schädigung beruhende, also pathologische „Mongolismus“ (Synonym „Mongoloide Idiotie“) d. h. Idiotie in Verbindung mit dem Auftreten mongoloider Merkmalskomplexe soll hier auch auf seine anthropologische Komponente untersucht werden. Es kamen 201 typisch mongoloide Fälle, bei denen die Diagnose gesichert war, zur Untersuchung, wobei auch die Sippenangehörigen durch Befragung einbezogen wurden. Bei jedem Individuum wurden eine Reihe von typischen Merkmalen untersucht, bzw. ermittelt, und die einzelnen Merkmale und Anomalien besprochen. „Mongolismus“ tritt in allen Teilen der Welt und bei allen Rassen auf. Dies weist darauf hin, daß es sich um eine rassennunabhängige Erkrankung und nicht um einen Atavismus handelt. Nach einer Diskussion der Untersuchungsergebnisse, die Auswüchse verschiedener Theorien über die Entstehung des Mongolismus in die Schranken weist, wird die Stellung der Mongoloiden als Typus in der Onto- und Phylogenese dargetan und vom Standpunkt der BOLK-HILZEMERSCHEN „Fetalisationstheorie“ aus betrachtet. Ein interessant und anregend geschriebenes Heft mit umfassendem Literaturverzeichnis.

Heft 2: GERFRIED ZIEGELMAYER, Über die Konstitution der Rothaarigen. — Unter den am Anthropologischen Institut in München aufgenommenen 5099 Kindern und Erwachsenen aus verschiedenen Teilen Bayerns fanden sich 140 sicher mit Rutilismus Behaftete beiderlei Geschlechts. Ihnen gegenübergestellt wurden als Vergleichsgruppen 200 Kinder und 200 Erwachsene, die eine Rotkomponente im Kopfhaar nicht aufweisen konnten. Experimentelle Untersuchungen wurden an 20 rothaarigen und 30 nichtrothaarigen Erwachsenen angestellt. Der Besprechung der biochemischen Grundlagen des Pigmentstoffwechsels und der anatomisch-histologischen Grundlagen der Haarfarbe folgt die Definition des Begriffes Rutilismus. Der Erbgang kann als rezessiv angesehen werden, wobei außerdem Intensitätsfaktoren mit eine Rolle spielen. Genetische Beziehungen von Rothaarigkeit zum Albinismus und seinen Formen bestehen. Gewisse Faktoren, die auf die Gesamtkonstitution Einfluß haben, dürften auch gleichzeitig die Rothaarigkeit bewirken. Die Einzelheiten der Untersuchungen anzuführen, würde über den Rahmen dieser Zeitschrift hinausgehen. — Der Verfasser ist sich der Kleinheit seines Untersuchungsmaterials bewußt und verspricht sich von weiteren Untersuchungen einen tieferen Einblick in die Konstitution der Rothaarigen. Ein alphabetisch geordnetes Autorenregister beschließt die grundsätzlich sehr gut durchgeführte Untersuchung. Im Textteil und im Anhang sind insgesamt 17 Bildtafeln beigegeben, von denen einige in möglichst natürlichen Farben gehalten sind. (J. W.)

Roux Jean-Paul. *L'Islam en Asie*. Préf. de LOUIS MASSIGNON. (Bibliothèque Historique.) 304 pp. in 8°. Avec 9 cartes. Paris 1958. PAYOT. Prix : 1300 fr. — Ayant déjà publié un volume sur la Turquie (voir *Anthropos* 52. 1957, pp. 695-696), M. J.-P. ROUX nous donne maintenant un livre de caractère analogue, mais de contenu plus général sur l'Islam en Asie (à l'exclusion des pays arabes, qui ont été traités à part plus tard). Après une histoire sommaire de l'expansion islamique en Asie (pp. 23-50) et un tableau général des principaux Etats musulmans (pp. 51-85), on rencontre quelques titres de caractère apparamment plus général, où, cependant, c'est toujours un pays déterminé qui est pris comme point de départ : La laïcisation de l'Islam (pp. 86-130 : Turquie) ; L'idéal de la patrie musulmane (pp. 131-184 : Inde, Pakistan) ; L'anticolonialisme (pp. 185-221 : Indonésie) ; La tentation du communisme (pp. 222-263 : l'Islam en URSS et en Chine). — Quelques fautes d'impression ont échappé à la correction ; ainsi, on lit tantôt Dehli, tantôt Delhi (pp. 46, 47, 138, 139) ; à la p. 169, il faudrait lire Soundanais au lieu de Soundanais. Quant à la terminologie, on regrettera l'usage large qui est fait de la désignation

« animistes » (pp. 12, 137, 144, 201, 205, 207, 267, 271). De même, tandis que dans le livre sur la Turquie (p. 64) il était dit clairement que le chamanisme n'est pas une religion, mais un complexe qui se superpose à différentes formes de religion, ici, on a quelquefois l'impression qu'il est considéré comme une religion tout court (voir pp. 43, 44, 245). Le plan de l'ouvrage esquissé comporte quelques redites qui rendent la lecture moins agréable çà et là. En revanche, la plupart des chapitres ont été rédigés de façon très nette. Sur des régions musulmanes moins connues, telles que l'Indochine (pp. 280-287), on trouve des faits intéressants. La différence entre le modernisme de la Turquie et des autres Etats musulmans (pp. 118-128), le caractère particulier de l'Islam en Indonésie (pp. 203-216) ainsi que d'autres détails sont bien mis en relief. Somme toute, le livre est d'une lecture suggestive. (J. H.)

Aquilina Joseph. *The Structure of Maltese. A Study in Mixed Grammar and Vocabulary.* ix-358 pp. in 8°. With 1 chart. Valletta 1959. The Royal Univ. of Malta. Price : 45s. — "Maltese is a separate language resulting from the interaction and fusion of North African Arabic ... and Siculo-Italian, covering two different cultural strata... The primitive linguistic stratum (= the Arabic element) is confined mainly to the description of the obvious facts of nature and man's reaction to them while the abstract and progressive vocabulary of the intelligentsia belongs to later times" (Preface, p. v). We have here a typical sample of a mixed language which may illustrate linguistic developments taking place in unwritten languages. (A. B.)

Rondot Pierre. *Destin du Proche-Orient.* (« Le Poids du Jour ».) 270 pp. in 8°. Avec 13 croquis. Paris 1959. Ed. du Centurion. — Ce petit livre a été écrit entre le 19 juillet et le 11 novembre 1958 (p. 17) ce qui indique quelle a été son occasion : les événements survenus au Proche-Orient (surtout en Iraq et au Liban) durant l'été 1958, événements qui sont passés en revue, avec leur contexte historique immédiat, dans un premier chapitre (pp. 19-56). Ceux-ci, cependant, ne peuvent être compris sans une connaissance, au moins sommaire, du milieu géographique, ethnique, culturel et économique (pp. 57-79) et de l'évolution qui y a eu lieu après la première guerre mondiale et qui est décrite sous trois titres caractéristiques : L'ère de l'affirmation nationale arabe (1919-1936) (pp. 81-119) ; L'ère de l'antagonisme arabo-israélien (1936-1955) (pp. 121-167) ; L'ère de l'immixtion soviétique dans l'Orient arabe (depuis l'automne 1955) (pp. 169-205). Comme on le voit, il s'agit surtout des aspects politiques ; mais étant donné que ceux-ci sont inséparables des données essentielles du Proche-Orient mentionnées ci-dessus, le lecteur trouve une bonne information sur tout l'arrière-plan, aidée par des croquis simples mais instructifs, une table chronologique et un index (pp. 231-270). Sans doute, l'auteur a son point de vue, mais on distingue chez lui partout un grand souci d'objectivité ; ses jugements sont toujours pondérés et nuancés, et il brosse un tableau du Proche-Orient sans illusions et sans simplisme. Le livre contribuera sans doute « à fournir à l'opinion publique... les moyens de porter sur les affaires d'Orient un jugement plus serein et plus sûr » (p. 17). (J. H.)

Apakidze A. M. et al. : *Archaeological Excavations at Armazis-Khevi Near Mzkhetha in 1937-1946.* viii-282 pp. in fol., ill. Tiflis 1958. [In Russian, with an English summary.] — The present work, which is a Russian version of the Georgian edition brought out in 1955, contains an English summary of 8 pages. In it we read the following : "The present work consists of eight chapters : 1) Brief Survey of the Historico-archaeological Monuments of Mzkhetha and its Environs ; 2) Chronicle of Archaeological Research at the Mouth of the River Armazis-khevi ; 3) Tomb Architecture and Burial Rites ; 4) A Necropolis of the 2nd-4th Centuries A. D. ; 5) An Early Mediaeval Necropolis ; 6) Buildings and Remains connected with them ; 7) Miscellaneous Objects from Various Strata ; 8) The Culturo-historical Significance of the Armazis-khevi Finds" (p. 275). — The typographical presentation is worthy of praise. The book is richly illustrated : on 135 plates the sites of excavations and the finds are shown. A bibliographical index containing 465 numbers and other useful indexes are added. (A. B.)

Hinz Walther. *Persisch I. Leitfaden der Umgangssprache.* 3., verbesserte Aufl. ix-279 pp. in 8°. Berlin 1959. WALTER DE GRUYTER & Co. — Das Büchlein will dem praktischen Gebrauch dienen ; so besteht der Übungsstoff hauptsächlich aus Gesprächswendun-

gen des täglichen Lebens. Eine kurze Einführung in die (arabische) Schrift sowie in die Hauptregeln der Grammatik geht dem Sprachstoff voran. — Daß es seinen Zweck gut erfüllt, beweist die neue Auflage. (A. B.)

Bezacier Louis. *Relevés de monuments anciens du Nord Viêt-Nam.* (Textes et Documents, 6.) xvi pp., 85 pl. et 2 cartes in fol. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient. — Die rein sachlichen Grund- und Querschnitte von fünfundvierzig nordvietnamesischen Bauwerken (12 buddhistische Tempel, 16 andere Heiligtümer, 1 Tor) sind für Architekten, Städtebauer, Historiker und Religionswissenschaftler gleichermaßen interessant. Ein kurzes Vorwort (4 Seiten) beschreibt die Entstehung der Pläne mit Hinweis auf Deutung und Literatur. Außer diesem und dem Verzeichnis der Tafeln, das lediglich Auskunft über Namen und geographische Lage der Architekturdenkmalen gibt, ist leider kein Text beigelegt. (H. C.)

Schebesta Paul. *Tanah Malayu.* Wanderungen und Forschungen in den Dschungeln Malayas. (Fahrt-Reihe, 4.) 222 pp. in 8°. Mit 46 Abb. und 4 Kt. Mödling b. Wien (s. a.). St. GABRIEL-Verlag. Preis: Hln. sFr. 8.60., kart. sFr. 6.20. — Mit diesem kleinen Werk über Malaya-Erlebnisse hat der Verfasser seine populären Reisebücher um eines vermehrt. Er schildert darin Dinge, die dem Forscher am Rande begegnen und mehr die ungeschminkte menschliche Seite der Völker beleuchten. (H. C.)

Feddersen Martin. *Japanisches Kunstgewerbe.* Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber. (Bibliothek f. Kunst- u. Antiquitätenfreunde, 2.) xii-320 pp. in 8°. Mit 8 Farbtaf. und 239 Abb. Braunschweig 1960. KLINKHARDT & BIERMANN. Preis: DM 38,—. — Über japanisches und chinesisches Kunstgewerbe sind schon zahlreiche Bücher erschienen (siehe Literaturverzeichnis pp. 288-305). Aber die Fülle der Gegenstände und der Reiz, den sie immer wieder auf den Europäer ausüben, verlocken zu neuen Darstellungen mit neuen Gesichtspunkten. M. FEDDERSEN berücksichtigt vornehmlich jenen des Sammlers, teilt seinen Stoff nach Techniken ein und unterbaut mit ikonographischen Hinweisen. Dankenswert ist es, daß der Verfasser ein reiches und bisher wenig veröffentlichtes Bildmaterial bringt, das im Vergleich mit anderen Büchern das Bestimmen von Stilen und unbenannten Gegenständen erleichtert. Demselben Zweck dient auch die beigegebene Zeittafel mit japanischen Zeichen und Daten. — Das Buch sollte wohl in keinem Museum, das ostasiatische Kunstschatze hat, fehlen. Der Privatsammler wird auch Nutzen daraus ziehen. (H. C.)

Africa: Social Change and Mental Health. Report of a Panel Discussion, March 23, 1959. 39 pp. in 8°. London 1959. World Federation for Mental Health. — Themata wie abrupter Wandel der sozialen Struktur, das Problem der Verstädterung und des Zerfalles der traditionellen Familienordnung, die Frage der Polygamie etc. stehen in diesem kurzen Bericht zur Diskussion, vor allem was ihre ungünstige Auswirkung auf den Geisteszustand des Afrikaners betrifft. Psychiatrie und Forschung stehen noch fast am Anfang, wenn auch in einzelnen Gebieten (z. B. Ruanda-Urundi) Erfreuliches geleistet wird. Eine Konferenz in Bukavu (1949) hat die Spezialisten zum erstenmal zusammengebracht und hat, ähnlich wie diese „Panel Discussion“ in New York, zu vermehrter Koordination und Zusammenarbeit mit den Soziologen, Anthropologen und andern Spezialisten und zu exakter, das soziale Milieu berücksichtigender Forschung aufgerufen. (H. H.)

Trowell Margaret. *African Design.* 78 pp. in 4°. With 76 pl., 1 colour pl., and 1 map. London 1960. FABER and FABER Ltd. Price: 50s. — The author is a teacher at an African school of art and this book, which is meant especially for students of the history of art and for practical designers, is the fruit of her efforts to develop a modern African art style from the traditional one. This survey is of great importance also for the ethnologist interested in Central Africa because art is here understood from its environs (religion, social conditions, relations, etc.). The value of the book is enhanced by the fact that not only one kind of art is described and beautifully illustrated, but all kinds of "applied" art, such as wall decoration, patterns on mats and screens, textile designs, ornamental basketry, beadwork, the decoration of hides, leather, ivory, pottery, etc. (H. C.)

Debrunner H. *Witchcraft in Ghana*. A study on the belief in destructive witches and its effects on the Akan tribes. 209 pp. in 8°. With 62 fig. Kumasi 1959. Presbyterian Book Depot. — Es handelt sich um ein vom christlich-missionarischen Standpunkt aus geschriebenes Buch mit entsprechender Zielsetzung. Es bietet aber auch dem Ethnologen und Religionspsychologen gutes neues Material, besonders was die seit den letzten 30 Jahren üppig sprießenden heidnischen und quasi-christlichen Heilulte bei den Akanvölkern betrifft. Im eigentlichen Thema „witchcraft“ stützt sich der Verfasser teils auf persönliche Erkundigung und Beobachtung in den Kultstätten, teils auf eine Umfrage bei den Studenten des Akropong Training College und auf Aufzeichnungen der Basler Missionare. In der historischen Erklärung des Hexenglaubens weist er mit G. PARRINDER auf die Möglichkeit der reliktmäßigen Fortdauer eines in den alten westafrikanischen Geheimbünden verankerten kannibalistischen Kultes hin. Er sieht aber die Wichtigkeit des pathologischen Momentes, das übrigens M. J. FIELD in ihrem eben erschienenen Buch „Search for Security“ (London 1960) durch genaue „case histories“ für ungefähr dieselben Gebiete Ghanas neu bestätigt und wissenschaftlich belegt hat. Daß die wirtschaftlich sozialen Umwälzungen (Einführung der Geldwirtschaft, Kakao etc.) mit ihren sozial- und individualpsychologischen Folgen (persönliche Unsicherheit, Frustration der alten Frauen, Mißgunst etc.) ein günstiger Boden sind sowohl für Hexerei-Beschuldigung und Selbstanklage wie auch für das mannigfache Aufkommen spezialisierter und therapeutischer Kulte, wird auch von andern bezeugt. Doch zeigt die Tatsache, wonach sehr oft nicht verhaßte Nebenbuhler, sondern die eigenen Kinder als Opfer der Hexen genannt werden, daß pathologisch-irrationale Ursachen eine bedeutende Rolle spielen. Die Frage, inwieweit bei diesen Völkern die Hexenkraft etwas objektiv Reales ist, ist mehr ein Problem der Parapsychologie und Theologie als der Völkerkunde. Letztere sucht die Anschauung als solche und ihre sozialen Auswirkungen zu erfassen. Der Verfasser hat, alles in allem, durch die vorliegende Studie — in der Darlegung wie in der Deutung — gute Anregungen gegeben, wenn auch sein „case“-Material nicht umfangreich ist. (H. H.)

Slade Ruth. *The Belgian Congo*. Some Recent Changes. VIII-55 pp. in 8°. With 3 maps. London 1960. Oxford Univ. Press. Price : 5s. — Es handelt sich um einen Situationsbericht, den die Autorin verfaßte, kurz bevor der Belgische Kongo seine Unabhängigkeit erlangte. Die Leistungen der belgischen Kolonialregierung werden gewürdigt, mehr noch das Streben der eingeborenen Kreise, besonders der „évolués“ (der europäisch erzogenen Eingeborenen) nach Unabhängigkeit. Die Berichte der Tagespresse über die Vorgänge im Kongo wie auch über die Zustände in manch anderem afrikanischen Lande erscheinen in hellerem Licht, wenn man diese Studie über den Belgischen Kongo in seiner letzten Kolonialepoche gelesen hat. (H. E.)

Pienaar S. and Sampson Anthony. *South Africa*. Two Views of Separate Development. Safeguarding the Nations of South Africa (S. PIENAAR). Old Fallacies with a New Look : Ignoring the Africans (A. SAMPSON). (Inst. of Race Relations.) VIII-81 pp. in 8°. With 1 map. London 1960. Oxford Univ. Press. Price : 5s. — S. PIENAAR, der Auslandskorrespondent der Zeitung „Die Burger“, Kapstadt, legt dem Leser in beredten Worten das Programm der südafrikanischen Apartheid-Politik vor als ernsthaften Versuch, den verschiedenrassigen Volksgruppen des Landes eine friedliche und auf Fortschritte bedachte Zukunft zu sichern. A. SAMPSON vom London Observer macht dazu zahlreiche, z. T. mit beißendem Spott gewürzte Vorbehalte. Die Fragwürdigkeit der Apartheid-Politik liegt vor allem darin, daß sie im besten Falle nur für die noch im Stammesverbände lebenden 3 Millionen Schwarzen akzeptabel ist, während sie die Forderungen der weit zahlreicheren urbanisierten Schwarzen völlig übersieht und deshalb von ihnen auch entschieden abgelehnt wird. (H. S.)

Bjerre Jens. *Kalahari*. Steinzeitmenschen im Atomzeitalter. 260 pp. in 8°. Mit 1 Kt. und 37 farbigen und einfarbigen Abb. auf Taf. Wiesbaden 1960. F. A. BROCKHAUS. Preis : DM 19,50. — Ein Bericht über die dänische Kalahari-Expedition. Dem Kenner Südwest-Afrikas und der einschlägigen Buschmann-Literatur bietet das Buch nichts Neues. Trotzdem ist der Bericht lesenswert, denn der Autor versteht es, trockene geographische und ethnographische Daten mit zahlreichen kleinen Alltagserlebnissen bei

einer Kung-Gruppe so quicklebendig zu verbinden, daß ein recht anschauliches und auch sympathisches Bild der Steinzeitmenschen vor unseren Augen ersteht. (H. S.)

Carpenter Edmund et al. *Eskimo*. 66 pp. in fol. With 4 colour pl., 38 half-tones, and 20 line drawings. Toronto 1959. Univ. of Toronto Press. Price : \$ 4.95. — An diesem Bildband sind eine Reihe von Mitarbeitern beteiligt. Die Erläuterungen und ein Teil der Bilder stammen von dem Künstler FREDERICK VARLEY und dem Anthropologen EDMUND CARPENTER, die Sammlung der Steinritzungen von dem Feldforscher ROBERT FLAHERTY (aus den Jahren 1910-1916 und 1920-1922). CARPENTER weist darauf hin, daß der Eskimo seine Bilder ursprünglich nicht von der visuellen Beobachtung her entwirft, sondern vom akustischen Empfinden ausgeht. Das ist der Schlüssel zum Verständnis ihrer Eigenart. Wie dem winterlich monotonen Land, so fehlt auch den Darstellungen die Perspektive und das Kleinliche. Die vermischten Texte und Bilder der drei Autoren sind miteinander zu einem einheitlich wirkenden Band verschmolzen, so daß man nur mit Hilfe der auf der letzten Seite angegebenen Bemerkungen mühsam herausfindet, was von wem stammt. Die gewohnten technischen Hilfsmittel wie Inhaltsverzeichnis, Bibliographie, Bildverzeichnis, Bildbenennungen, sogar die Paginierung fehlen. Ästhetische Gründe mögen zu dieser Art der Veröffentlichung bewogen haben. Die Abbildungen sollen dadurch in den Vordergrund gerückt werden und für sich allein sprechen. Die bescheidenen Texte beziehen sich bald auf das Künstlerische, bald auf das Entstehungsmilieu, das Volk, seine Geschichte usw. In seiner Art vermittelt das Buch nicht Wissenschaft, sondern künstlerischen Genuß, keine exakt definierten Einzelheiten oder Daten, aber einen Gesamteindruck bildnerischer Ausdruckskraft in der Arktis. (H. C.)

Métraux Alfred. *Le vaudou haïtien*. (L'Espèce Humaine, 14.) 357 pp. in 8°. Avec 13 fig., 16 pl. et 1 carte. Paris 1958. GALLIMARD. Prix : 1700 fr. — Le vaudou, un ensemble de croyances et de rites d'origine africaine, étroitement mêlé à des pratiques catholiques, constitue la religion de la paysannerie et du prolétariat urbain d'Haïti. L'auteur parle ici du vaudou en ethnographe. Il se fonde sur des observations personnelles et systématiques et fait usage de témoignages contrôlés. Une telle étude doit être hautement saluée, surtout en pensant à nombre de publications qui traitent d'une façon purement sensationnelle ce phénomène religieux qui, malgré l'intérêt scientifique qu'on peut lui porter, impose cependant de graves réserves. (A. B.)

Rassers W. H. *Pañji, the Culture Hero*. A Structural Study of Religion in Java. (Kon. Inst. v. Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 3.) xi-304 pp. in 8°. With 8 pl. The Hague 1959. MARTINUS NIJHOFF. Price : 20. — fl. — Under the single title of "Pañji, the Culture Hero" four studies by W. H. RASSERS have been published in this book : 1. On the Meaning of Javanese Drama (1925) ; 2. Siva and Buddha in the East Indian Archipelago (1926) ; 3. On the Origin of the Javanese Theatre (1931) ; 4. On the Javanese Kris (1940). — The first three are translations from the Dutch, while the fourth was an English original. The fact that the Dutch are thus making the works of their prominent ethnologists accessible to a wider public is to be highly welcomed. Yet one may ask whether the common title, especially the subtitle ("A Structural Study of Religion in Java") is justified. Although in the Introduction J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG is trying to rank W. H. RASSERS among the great functionalists and structuralists ("For RASSERS was one of the first, if not the first, to demonstrate the unbreakable unity of myth, ritual, and social structure in one particular cultural environment", p. ix), the motive cited does not, eo ipso, assign him to any particular "school". One may well demonstrate the organic unity of a culture complex without believing in structuralism or in functionalism. W. SCHMIDT is a typical example of this. He depicted his cultural circles as living entities in a way no one else has done, without, however, giving up the idea of comparing the individual elements. — It would have to be proved whether W. H. RASSERS followed any particular trend in ethnology. Whoever inquires, as he does, into the origin of any phenomenon is bound to be also a historian. (A. B.)

Uhlenbeck E. M. *Aantekeningen bij Tjan Tjoe Siem's Vertaling van de Lakon Kurupati Rabi*. Medewerking van J. SOEGIARTO. (Verhandlg. van het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 29.) VIII-67 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1960. MARTINUS NIJHOFF. Prijs : 7.— fl. — Die bereits vor achtzig Jahren von TJAN TJOE SIEM angefertigte Übersetzung des *lakon Kurupati Rabi* bedarf der Überprüfung und Korrektur. In diesem schmalen Bändchen ist nicht der ganze Text geboten, sondern finden sich nur jene Stellen, die nicht richtig wiedergegeben waren. Ein eigenes Kapitel bringt eine Übertragung der Erzählung *suluk*, die TJAN TJOE SIEM nicht übersetzt hatte. Jeder an der javanischen Literatur Interessierte wird diesen Beitrag dankbar begrüßen. (A. B.)

Dunselman Donatus. *Uit de literatuur der Mualang-Dajaks*. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) 79 pp. in 4°. Met 1 afb. s'-Gravenhage 1959. MARTINUS NIJHOFF. Prijs : 12.— fl. — Dem verdienten Missionar sei bestens für den vorbildlichen Sammeleifer gedankt, der kostbare Kulturdokumente vor dem Absinken in die Vergessenheit bewahrt. Es handelt sich nicht nur um die Texte selber, die jetzt noch kaum von der jüngeren Generation verstanden werden, sondern auch um die dahinterstehenden Sitten und die Geisteshaltung. Der vorliegende Band enthält Mythengesänge, Waldgesänge, Gesänge bei der Arbeit im „Bienenbaum“, Gesänge bei einem Prozeß, ein Wiegenlied zur Zeit einer Kopffjagd und einen Reimgesang beim Empfang einer Kopftrophäe. (A. B.)

O'Reilly Patrick et Poirier Jean. *Nouvelle-Calédonie*. Documents iconographiques anciens. (Publications du centenaire de la Nouvelle-Calédonie, 3.) 126 pp. in 8°. Avec 96 pl. Paris 1959. Nouvelles Editions Latines. Prix : 25 N. F. — Dieser Bildband bringt in Reproduktionen älterer Abbildungen einen Querschnitt durch Geschichte und Kultur der französischen Besitzung Neu-Kaledonien. Nach einer kurzen, allgemeinen Einleitung folgen die Abbildungen, die nach folgenden Stichworten zusammengestellt worden sind : Entdeckung und Beginn der Kolonisation ; Wohnung ; Typen und Kleidung ; Materielle Kulturausrüstung ; Fischfang und Schifffahrt ; Gartenbau und Feste ; Häuptlingswesen und zeitgenössische Persönlichkeiten ; Geschichte der Mission und Einblick in das Missionsleben ; Nouméa und seine historische Entwicklung. Die Reproduktionen sind von ausgezeichneter Qualität. Die Auswahl der Bilder durch die Herausgeber war sehr geschickt und vermittelt einen klaren Querschnitt. Darüber hinaus wird man dankbar die Publikation einiger unbekannter oder nur schwer zugänglicher Abbildungen begrüßen. (C. A. S.)

Grace George William. *The Position of the Polynesian Languages Within the Austronesian (Malayo-Polynesian) Language Family*. (Indiana Univ. Publ. in Anthropology and Linguistics, Memoir 16.) v-77 pp. in 4°. With 1 map. Baltimore 1959. WAVERLY Press. Price : \$ 2.00. — The thesis presented here is that the extra-Polynesian languages to which Polynesian is most closely related are the languages of Fiji and Rotuna ; i. e., that Fijian, Rotunan, and Polynesian constitute a subgroup within the Austronesian family (p. 1.) and have passed through a period of common history apart from all the remaining languages of the Austronesian family (p. 65). This thesis hardly brings anything new that has not been stated already by H. KERN (De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië. Amsterdam 1886). The author omits to mention the studies by H. KÄHLER who, following A. BURGMANN, tried to establish wider linguistic connexions. (A. B.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Hefes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Allott Antony:** Essays in African Law. With special reference to the law of Ghana. xxviii-323 pp. in 4°. London 1960. Butterworth & Co. Ltd.
- American Studies in Uralic Linguistics.** Ed. by : Indiana Univ. Committee on Uralic Studies. (Indiana Univ. Publ., Uralic and Altaic Series, 1.) vii-356 pp. in 8°, ill. Bloomington 1960.
- Anell Bengt:** Hunting and Trapping Methods in Australia and Oceania. (Studia Ethnogr. Upsaliensia, 18.) xiv-130 pp. in fol. With 8 pl., 17 maps, and 54 fig. Lund 1960.
- Annaheim Hans und Bühler Alfred:** Zum Fünfhundertjahr-Jubiläum der Alma Mater Basiliensis : Die Geographie und die Ethnologie an der Basler Universität. Sep. : Regio Basiliensis (Basel). 1960. 1-2. pp. 61-67.
- Annual Bibliography of Oriental Studies for 1958.** viii + 113 + 26 + 163 + 34 pp. in 8°. Kyoto 1960. The Research Inst. for Humanistic Studies.
- Annual Report of the Bureau of American Ethnology.** 76. 1958-1959. 41 pp. in 8°. With 4 pl. and 2 tables. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Annual Report of the Wenner-Gren Foundation for the Year Ended January 31, 1960.** v-73 pp. in 8°. With 2 pl. New York 1960.
- Anthropologica.** (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde [s-Gravenhage]. 116. 1960. 1.) 203 pp. in 8°, ill.
- Aspects de la Chine.** Langue, histoire, religion, philosophie, littérature, arts. Causeries faites à la Radiodiffusion française par E. Balazs et al. (Publ. du Musée Guimet, Bibl. de Diffusion, 63.) 2 vol. 1 : 208 pp. 2 : vii + 209-448 pp. in 8°. Avec 16 pl. et 4 cartes. Paris 1959. Presses Univ. de France.
- Atlantino Missioni.** 128 pp. in 8°. Con molte carte geografiche. Venezia 1960. Libreria Editrice Missioni.
- Aubin H.:** L'homme et la magie. (Bibl. neuro-psychiatrique de langue française.) 244 pp. in 8°. Paris 1952. Desclée de Brouwer & Cie.
- Barthold V. V.:** Four Studies on the History of Central Asia : 2 vols. Transl. from the Russian by V. and T. Minorsky. 1 : xvi-183 pp. in 8°. With 1 pl. 2 : Ulugh-beg. xii-200 pp. in 8°. With 5 pl. Leiden 1956 and 1958. E. J. Brill.
- Battaglia Raffaello:** Preistoria del Veneto e della Venezia Giulia. A cura di M. Ornella Acanfora. (Bullettino di Paleontologia Italiana, Volume Fuori Serie, 67-68.) 430 pp. in 8°. Con 152 fig. ed una mappa. Roma 1958-59. Museo Preistorico Etnogr. L. Pigorini.
- Bellizzi Ataliba Macieira:** Pesquisas antropológicas nos índios Mawé, Karajá e Kayapó. Tese. 210 pp. in 8°, ill. Rio de Janeiro 1958.

- Belo Jane:** Trance in Bali. Preface by M. Mead. XIII-284 pp. in 8°. With 108 fig. New York 1960. Columbia Univ. Press.
- Bernsdorf W. und Eisermann G.** [edit.]: Die Einheit der Sozialwissenschaften. Franz Eulenburg zum Gedächtnis. 258 pp. in 8°. Stuttgart 1955. Ferdinand Enke Verlag.
- Bibliografía del Folklore Peruano.** Prólogo por J. M. Arguedas. xv-186 pp. in 8°. Mexico, Lima 1960. Inst. Panamericano de Geografía e Historia.
- Bleeker C. J. and Boas Henriette:** International Bibliography of the History of Religions for the Year 1952. xiv-104 pp. in 8°. Leiden 1954. E. J. Brill.
- — — International Bibliography of the History of Religions for the Year 1953. xv-148 pp. in 8°. Leiden 1955. E. J. Brill.
- Boglár L.:** Ein endokannibalischer Ritus in Südamerika. Sep. : Misc. Paul Rivet (México). 1958. pp. 67-85.
- — Some Notes to Burial Forms of the Brazilian Indians. Sep. : Opuscula Ethnologica Memoriae L. Biró Sacra (Budapest). 1959. pp. 159-163.
- — Urn Burial of the Brazilian Indians. Sep. : Acta Ethnogr. (Budapest). 6. 1958. 3-4. pp. 347-355.
- Borst Arno:** Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band 3 : Umbau. Teil 1. vii-955-1354 pp. in 8°. Stuttgart 1960. Anton Hiersemann.
- Brown Paula:** Chimbu Tribes : Political Organization in the Eastern Highlands of New Guinea. Sep. : Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 16. 1960. 1. pp. 22-35. With 1 map and 1 table.
- Bühler Alfred:** Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1959. Sep. : Verh. d. Naturforschenden Ges. (Basel). 71. 1960. 15 pp. Mit 2 Taf.
- van Bulck Gaston:** Autour du problème missionnaire. Etudes de missiologie de 1932 à 1957. (Studia Missionalia, 10.) vi-245 pp. in 8°. Romae 1960. Apud Aedes Pont. Univ. Gregoriana.
- Bullen K. E.:** Earthquakes and Related Sources of Evidence on the Earth's Internal Structure. Sep. : Smithsonian Report for 1958. pp. 319-332. Washington 1959.
- Carrasco Pedro:** Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico. (Anthropol. Records, 20 : 3.) iv + pp. 87-117 pp. in 8°. With 2 fig. and 1 map. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Casagrande Joseph B.** [edit.]: In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists. xvi-540 pp. in 8°, ill. New York 1960. Harper & Brothers.
- Caso Alfonso:** El Dios 1. Muerte. Sep. : Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde (Hamburg). 25. (s. a.). 4 pp. Mit 11 Abb.
- — Glifos teotihuacanos. Sep. : (s. l., s. a.) pp. 51-70. Con 23 fig.
- — La tenencia de la tierra entre los antiguos Mexicanos. Sep. : Memoria del Colegio Nacional (México). 4. 1959. 2. pp. 29-54.
- — Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristiano. Sep. : Estudios de Cultura Nahuatl (México). 1. 1959. pp. 9-25. Con 2 lám. y 3 fig.
- — Valor histórico de los Códices Mixtecos. Sep. : Cuadernos Americanos (s. l.). 1960. 2. pp. 139-147.
- Cazeneuve Jean:** Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques. (Bibl. de Philosophie contemporaine, Psychologie et Sociologie.) 500 pp. in 8°. Paris 1958. Presses Univ. de France.
- Christy Cuthbert:** La grande chasse au pays des Pygmées. (Trad. de R. Thévenin.) (Bibl. Géogr.) 263 pp. in 8°. Paris 1952. Payot.
- Colson Elizabeth and Gluckman Max** [edit.]: Seven Tribes of British Central Africa. xx-409 pp. in 8°. With 28 pl., 6 maps, and with tables and diagrams. Manchester 1959. Manchester Univ. Press.
- Comas Juan:** Datos para la historia de la deformación craneal en México. Sep. : Historia Mexicana (México). 1960. 36. pp. 509-520. Con 3 fig.
- — y **Genovés T. Santiago:** La antropología física en México, 1943-1959. Inventario y Programa de Investigaciones. (Cuadernos del Inst. de Historia, Primera serie, 59; Serie Antropológica, 10.) 66 pp. in 8°. México 1960. Univ. Nacional Autónoma.
- Cook Sherburne F.:** Colonial Expeditions to the Interior of California, Central Valley, 1800-1820. (Anthropol. Records, 16 : 6.) iii + pp. 239-292, in 4°. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- — and **Borah Woodrow:** The Indian Population of Central Mexico 1531-1610. (Ibero-Americana, 44.) 109 pp. in 8°. With 3 fig., 8 tables, and 1 map. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Couturier C.:** Chine, où vas-tu? Bilan de la révolution chinoise, 1900-1957. (Coll. «Omnes gentes ».) 267 pp. in 8°. Avec 1 carte. Paris 1958. Ed. Fleurus.
- Cunnison Ian:** The Luapula Peoples of Northern Rhodesia. Custom and History in Tribal Politics. xiv-258 pp. in 8°. With 8 tables, 6 diagrams, 4 maps, and 13 pl. Manchester 1959. Manchester Univ. Press.

- Dart Raymond A.:** Africa's Place in the Emergence of Civilisation. (An SABC Publication.) 96 pp. in 8°, ill. Johannesburg (s. a.).
- Der Tag des Gerichts.** Die Wahrheit über Palästina. Anlässlich des 15. Mai, Trauertag der Araber. (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, Kairo, 3. 1960. 4.) 28 pp. in 8°. Mit 4 Taf. Bonn 1960. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- Die arabischen Lebensfragen.** (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, Kairo, 3. 1960. 1.) 27 pp. in 8°. Bonn 1960. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- Diégues Júnior Manuel:** Regiões culturais do Brasil. (Sociedade de Educação, VI, 2.) 537 pp. in 8°, ill. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.
- Doblhofer Ernst:** Zeichen und Wunder. Die Entzifferung verschlossener Schriften und Sprachen. 352 pp. in 8°. Mit 30 Taf. und 94 Abb. Stuttgart 1957. Paul Neff Verlag.
- Dole Gertrude E. and Carneiro Robert L.** [edit.]: Essays in the Science of Culture. In Honor of Leslie A. White. In Celebration of his Sixtieth Birthday and his Thirtieth Year of Teaching at the University of Michigan. XLVI-509 pp. in 8°, ill. New York 1960. Thomas Y. Crowell Company.
- Downs Richard Erskine:** The Religion of the Bare'e-Speaking Toradja of Central Celebes. Diss. VIII-110 pp. in 8°. 's-Gravenhage [1956]. Excelsior.
- Drabbe P.:** Kaeti en Wambon. Twee Awju-dialecten. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) 186 pp. in 4°. 's-Gravenhage 1959. Martinus Nijhoff.
- Dunselman Donatus:** Uit de literatuur der Mualang-Dajaks. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) 79 pp. in 4°. Met 1 afb. 's-Gravenhage 1959. Martinus Nijhoff.
- Egger Rudolf:** Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike. 26 pp. in 8°. Mit 4 Abb. Wien 1960. Rudolf M. Rohrer.
- Ehrlich Ernst Ludwig:** Der Traum des Mardochai. Sep. : Zt. f. Religions- u. Geistesgesch. (Köln) 7. 1955. 1. pp. 69-74.
- — Der Traum im Talmud. Sep. : Zt. f. d. neutestamentl. Wiss. (Berlin). 47. 1956. pp. 133-145.
- — Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte. Sep. : Zt. f. d. alttestamentl. Wiss. (Berlin). 68. 1956. pp. 234-243.
- Eliade Mircea:** Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. (RDE, 31.) 154 pp. in 8°. Hamburg 1957. Rowohlt.
- Elias T. Olawale:** The Nature of African Customary Law. XII-318 pp. in 8°. Manchester 1956. Manchester Univ. Press.
- Emerson Rupert:** From Empire to Nation. The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples. x-466 pp. in 8°. Cambridge/Mass. 1960. Harvard Univ. Press.
- Estudos Etnográficos, I,** in fol., ill. Instituto de Investigação Científica de Angola. Divisão de Etnologia e Etnografia. Luanda 1960.
- Field M. J.:** Search for Security. An ethno-psychiatric study of Rural Ghana. 478 pp. in 8°. London 1960. Faber and Faber.
- Fieldiana :** Botany. Vol. 28, Nos 1 and 2, 3 and 4. Zoology. Vol. 39, Nos 31, 33, 34. Vol. 41 No. 2. Chicago 1951-57, 1959-60. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Fröhlich W.** [edit.]: Völkerkundliche Forschungen. Martin Heydrich zum 70. Geburtstag. (Ethnologica, N. F. 2.) XIX-557 pp. in 4°. Mit 46 Taf. und 117 Abb. Köln 1960. Kommissions-Verlag E. J. Brill.
- Fuchs Stephen:** The Gond and Bhumia of Eastern Mandla. XI-584 pp. in 8°. With 21 pl. and 1 map. London 1960. Asia Publishing House.
- — The Origin of Human Culture and Society. (Indian Sociologist [Indore]. 1960.) pp. 6-14.
- Gann L. H.:** The Birth of a Plural Society. The Development of Northern Rhodesia under the British South Africa Company, 1894-1914. XXI-230 pp. in 8°. With 1 map. and 5 pl. Manchester 1958. Manchester Univ. Press.
- Garvan Anthony N. B.:** The New England Porringer : An Index of Custom. Sep. : Smithsonian Report for 1958. pp. 543-552. With 8 pl. Washington 1959.
- Van Geluwe H.:** Les Bali et les peuplades apparentées (Ndaka, Mbo, Beke, Lika, Budu, Nyari). (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sc. de l'Homme, Monogr. Ethnogr., 5.) IX-130 pp. in 8°. Avec 1 carte. Tervuren 1960.
- Genovés T. Santiago:** Diferencias sexuales en el hueso coxal. (Publ. del Inst. de Historia, Primera serie, 49.) 440 pp. in 8°. Con 22 fig. Mexico 1959. Univ. Nacional Autónoma.
- — y Messmacher Miguel: Valor de los patrones tradicionales para la determinación de la edad por medio de las suturas en craneos mexicanos (indígenas y mestizos). (Cuadernos del Inst. de Historia, Primera serie, 46; Serie Antropológica, 7.) 55 pp. in 8°. Mexico 1959. Univ. Nacional Autónoma.
- Gifford E. W. and D. S.:** Archaeological Excavations in Yap. (Anthropol. Records, 18 : 2.) pp. 149-206, in 4°. With 1 map, 18 pl., and 25 tables. Berkeley, Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Gluckman Max:** Rituals of Rebellion in South-East Africa. (The Frazer Lecture, 1952.) 36 pp. in 8°. Manchester 1954. Manchester Univ. Press.

- Guariglia Guglielmo:** Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkergeschichtliches und religionsgeschichtliches Problem. (Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik, 13.) xvi-322 pp. in 8°, ill. Horn-Wien 1959. Verlag Ferdinand Berger.
- Gusinde Martin:** Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht. Sep.: Bericht über d. 6. Tagung d. Dt. Ges. f. Anthropologie (s. l., s. a.). pp. 16-26.
- — Unser heutiges Wissen vom frühgeschichtlichen Menschen. Sep.: Missionarius Japonicus (Nagoya). N. F. 12. 1959. pp. 25-38.
- Hävernick Walter:** Kinderkleidung und Gruppengeistigkeit in volkskundlicher Sicht. I: Der Matrosenanzug der Hamburger Jungen 1900-1920. Sep.: Beitr. z. Dt. Volks- und Altertumskunde (Hamburg). 1959. 4. pp. 37-61. Mit 9 Taf.
- — Ursachen der Akzeleration. Ein Erklärungsversuch aus volkskundlicher Sicht. Sep.: Beitr. z. Dt. Volks- und Altertumskunde (Hamburg). 1959. 4. pp. 63-66.
- Hailey (Lord):** An African Survey. Revised 1956. A study of problems arising in Africa south of the Sahara. xxviii-1676 pp. in 8°. With 11 maps. London 1957. Oxford Univ. Press.
- Hassouna Abdel-Khalek:** Islam im Atomzeitalter und Arabischer Nationalismus. (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, Kairo, 3. 1960. 2.) 16 pp. in 8°. Bonn 1960. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- — L'activité de la Ligue des Etats arabes. Le nationalisme arabe. L'Islam et l'âge atomique. 23 pp. in 8°. Genève 1960. Centre d'information arabe.
- Hilgers-Hesse Irene:** Indonesisch. (Brills Sprachführer.) 101 pp. in 8°. Köln (s. a.). E. J. Brill-Verlag.
- Hutchinson Bertram** [edit.]: Mobilidade e trabalho. Um Estudo na Cidade de São Paulo. (Pesquisas e Monografias, Série VIII, 1.) viii-451 pp. in 8°. Com tabelas. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.
- Huxley Elspeth:** A New Earth. An Experiment in Colonialism. 288 pp. in 8°. With 32 pl. and 3 maps. London 1960. Chatto & Windus.
- James E. O.:** La religion préhistorique. Etude d'archéologie préhistorique. (Trad. de S. M. Guillemin.) Préface de R. Lantier. (Bibl. Hist.) 316 pp. in 8°. Avec 14 fig., 3 cartes et 5 tableaux. Paris 1959. Payot.
- Jensen Hans:** Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart. 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl. 583 pp. in 4°. Mit 587 Abb. Berlin 1958. VEB Deut. Verlag d. Wissenschaften.
- Jones Ruth:** East Africa. General Ethnography/Sociology, Linguistics. (Africa Bibliography Series.) vi-62 pp. in fol. [Mimeographed.] London 1960. International African Inst.
- Jude P.-E.:** La Grotte de Rochereil. Station magdalénienne et azilienne. (Archives de l'Inst. de Paléontologie Humaine, Mémoire 30.) 75 pp. in 4°. Avec 29 fig. Paris 1960. Masson & Cie.
- Ju-K'ang T'ien:** The Chinese of Sarawak. A study of social structure. 2nd impression. (Monogr. on Social Anthropology, 12.) 91 pp. in 8°. With 3 maps and 91 tables and diagrams. London 1956. The London School of Economics and Political Science.
- Junker Hubert:** Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18, 29-38. Sep.: Trierer Theol. Zt. (Trier). 69. 1960. 2. pp. 65-74.
- Kenner Hedwig:** Weinen und Lachen in der griechischen Kunst. 96 pp. in 8°. Mit 6 Taf. Wien 1960. Rudolf M. Rohrer.
- Kirk-Greene A. H. M.:** Adamawa Past and Present. An Historical Approach to the Development of a Northern Cameroons Province. ix-230 pp. in 8°. With 5 maps. London 1958. Oxford Univ. Press.
- Kirkman James:** The Tomb of the Dated Inscriptions at Gedi. A contribution to the dating of late mediaeval, oriental, and African ceramics and beads. (Occasional Paper, 14.) 50 pp. in 4°. With 3 pl. and 10 fig. London 1960. Royal Anthropol. Inst.
- Kraus Walther:** Menanders Dyskolos. Mit einem kritischen Kommentar. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 234, 4.) 126 pp. in 8°. Wien 1960. Hermann Böhlau Nachf.
- Kroeber A. L. and Barrett S. A.:** Fishing among the Indians of Northwestern California. With special data from E. W. Gifford and G. W. Hewes. (Anthropol. Records, 21: 1.) vi-210 pp. in 4°. With 32 pl., 74 maps, and 49 fig. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Kuhn Roland:** Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach. (Bibl. neuropsychiatrique de langue française.) Trad. de l'allemand par Jacqueline Verdeaux. 172 pp. in 8°. Bruges 1957. Desclée de Brouwer.
- Kunststile am Sepik.** Führer durch das Museum f. Völkerkunde u. Schweiz. Mus. f. Völkerkunde Basel. Sonderausstellung vom 11. 6. bis 30. 11. 1960. 14 pp. in 8°. Mit 24 Taf. und 1 Kt. Basel 1960.

- Laade Wolfgang:** Das Ethnographische Museum von Bastia, Korsika. Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). 7. 1959. pp. 209-212. Mit 2 Abb.
- de Laguna Frederica:** The Story of a Tlingit Community: A Problem in the Relationship between Archeological, Ethnological, and Historical Methods. (Bulletin 172.) x-254 pp. in 8°. With 11 pl. and 18 fig. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Lambrecht Stefan:** Die Soziologie. Aufstieg einer Wissenschaft. Ein Leitfaden für Praxis und Bildung. 487 pp. in 8°. Stuttgart-Degerloch 1958. Verlag Dr. Heinrich Seewald.
- Lange Charles H.:** Cochiti. A New Mexico Pueblo, Past and Present. xxiv-618 pp. in 8°. With 35 fig., 2 maps, and 28 pl. Austin 1959. Univ. of Texas Press.
- Laurenty J. S.:** Les cordophones du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. 2 vol. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, 2.) 1: 230 pp. in 4°. Avec 144 croquis. 2: 37 pl. et 5 cartes in 4°. Tervuren 1960.
- Layrisse Miguel y Wilbert Johannes:** El antígeno del sistema sanguíneo Diego. 160 pp. in 8°, ill. Caracas 1960. Fundación Creole y Fundación Eugenio Mendoza.
- Le Congo Belge.** 2 vol. 1: 535 pp. in 8°. Avec 2 cartes. 2: 208 pp. in 8°. Avec 12 cartes hors texte, ill. Bruxelles 1958 et 1959. Office de l'Information et des Relations publiques pour le Congo Belge et le Ruanda-Urundi.
- Leipoldt Johannes und Morenz Siegfried:** Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt. 217 pp. in 8°. Mit 14 Taf. Leipzig 1953. VEB Otto Harrassowitz.
- Lesky Erna:** Carl von Rokitsansky. Selbstbiographie und Antrittsrede. Eingeleitet, hrsg. u. mit Erläuterungen versehen. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 234, 3.) 111 pp. in 8°. Mit 1 Taf. Wien 1960. Hermann Böhlau Nachf.
- Leuzinger Elys:** Afrika. Kunst der Negervölker. (Kunst d. Welt, Die außereuropäischen Kulturen.) 235 pp. in 8°. Mit 64 farbigen Abb. und 144 Zeichnungen. Baden-Baden 1959. Holle Verlag.
- Lewin Bruno:** Abriß der japanischen Grammatik. Auf der Grundlage der klassischen Schriftsprache. xvi-269 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. Otto Harrassowitz.
- Liga der Arabischen Staaten.** Anlässlich d. arabischen Nationalfeiertages der Gründung der Liga am 22. 3. 1960. (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, Sonder-Nummer 3, Jg. 3.) 34 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Bonn 1960. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- Lindig Wolfgang:** Die Seri. Ein Hoka-Wildbeuterstamm in Sonora, Mexiko. Diss. 116 pp. in fol. Mit 11 Abb. Leiden 1959. E. J. Brill.
- Lopatin Ivan A.:** The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin. (Central Asiatic Studies, 6.) 211 pp. in 8°. With 1 map. 's-Gravenhage 1960. Mouton & Co.
- Macbride J. Francis:** Flora of Peru. (Botanical Series, Vol. 13, Part 5, No. 1.) 536-II pp. in 8°. Chicago 1959. Chicago Nat. Hist. Mus.
- MacMillan Mona:** Introducing East Africa. 2nd ed. 314 pp. in 8°. With 1 map. London 1955. Faber and Faber Ltd.
- Maconi Vittorio:** La storia delle religioni in Italia. Sep.: La Scuola Cattolica (Milano) 1958. 6. pp. 401-426.
- Malhomme Jean:** Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas. 1^{re} partie. Préf. de l'Abbé H. Breuil. (Fasc. 13.) xi-156 pp. in 4°. Richement ill. Rabat 1959. Service des Antiquités du Maroc.
- Malleret Louis:** L'archéologie du Mékong. I: L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo. (Publ. de l'EFEO, 43.) Texte: xii-473 pp. in 4°. Planches: 97 pl. in 4°. Paris 1959. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Martin Paul S. and Rinaldo John B.:** Excavations in the Upper Little Colorado Drainage, Eastern Arizona. (Fieldiana, Anthropology, 51, 1.) 127 pp. in 8°. With 1 map, 2 tables, and 61 fig. Chicago 1960. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Mauduit J. A.:** Manuel d'ethnographie. (Bibl. Scientifique.) 317 pp. in 8°. Paris 1960. Payot.
- May Jacques:** Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Préf. de Paul Demiéville. (Coll. Jean Przyluski, 2.) iv-539 pp. in 8°. Paris 1959. Adrien-Maisonneuve.
- Mayani Zacharie:** Les Hyksos et le monde de la Bible. (Bibl. Hist.) 270 pp. in 8°. Avec 29 fig. Paris 1956. Payot.
- Mayrhofer Manfred:** Mongolische Pferdewörter bei einem Sanskrit-Lexikographen? Sep.: Paideuma (Wiesbaden). 7. 1960. 4-6. pp. 96-98.
- Mercier P. und Lombard J.:** Guide du Musée d'Abomey. 40 pp. in 8°. Avec 12 pl. Porto-Novo 1959. IFAN, Etudes Dahoméennes.
- Meyerowitz Eva L. R.:** The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt. 260 pp. in 8°. With 22 pl., 9 fig., and 2 maps. London 1960. Faber and Faber Ltd.
- Mode Heinz:** Das frühe Indien. (Große Kulturen d. Frühzeit, N. F.) 267 pp. in 4°. Mit 96 Taf., 2 Farbtaf., 52 Abb. und 3 Kt. Zürich 1959. Fretz & Wasmuth Verlag.
- Mulders Alph.:** Romeinse documenten en bestuursmaatregelen betreffende de missie uit het jaar 1959. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen). 39. 1960. 2. pp. 65-79.

- Murdock George Peter: Africa. Its Peoples and Their Culture History. XIII-456 pp. in 8°, ill. New York 1959. McGraw-Hill Book Company.
- Nachtigall Horst: Zur Entstehung der amerikanischen Hochkulturen. Sep.: Paideuma (Wiesbaden). 7. 1960. 3. pp. 151-172.
- Nölle Wilfried: Die Indianer Nordamerikas. Mitarbeit v. F. Jäger. (Urban-Bücher, 39.) 176 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 1 Kt. Stuttgart 1959. W. Kohlhammer.
- Nos sens et Dieu. (Etudes Carmélitaines.) 215 pp. in 8°. Bruges 1954. Desclée de Brouwer.
- Numazawa Kiichi: The Fertility Festival at Tagata Shinto Shrine, Aichi Prefecture, Japan. Sep.: Acta Tropica (Basel). 16. 1959. 3. pp. 193-217. With 22 fig.
- Ottenberg Simon and Phoebe [edit.]: Cultures and Societies of Africa. ix-614 pp. in 8°. With 24 pl. New York 1960. Random House.
- Palmatary Helen Constance: The Archaeology of the Lower Tapajós Valley, Brazil. (Transactions of the Am. Phil. Soc., 50, 3.) 243 pp. in 4°. With 121 pl., 6 maps, and 12 fig. Philadelphia 1960.
- Parisis Albert: Les finances communales et urbaines au Congo belge. (Ac. royale des Sciences d'Outre-Mer, Cl. des Sc. mor. et pol., 25, 1.) 113 pp. in 8°. Bruxelles 1960.
- van de Pol W. H.: Het Wereldprotestantisme. (De Godsdiensten der Mensheid, 16.) 356 pp. in 8°. Roermond en Maaseik 1956. J. J. Romen & Zonen.
- Pollak Wolfgang: Studien zum „Verbalaspekt“ im Französischen. 235 pp. in 8°. Wien 1960. Rudolf M. Rohrer.
- Portmann Adolf: Pierre Teilhard de Chardin. (Merkur [Stuttgart]. 13. 1959. 11.) pp. 1020-1033.
- Rassers W. H.: Pañji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java. (Kon. Inst. v. Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 3.) xi-304 pp. in 8°. With 8 pl. The Hague 1959. Martinus Nijhoff.
- Raum Otto Friedrich: Besitzen Eingeborene eine sittliche Lebensordnung? Sep.: (s. l., s. a.) pp. 57-69.
- Reallexikon der Assyriologie. Hrsg. von E. Ebeling und E. Weidner. 3. Bd., 2. Lfg.: *Flächenmaß - Gebet*. pp. 81-160, in 8°. Berlin 1959. Walter de Gruyter & Co.
- Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa for the year 1st April, 1958, to 31st March, 1959. Annual Report No. 24. 8 pp. in 8°. Pretoria 1959.
- RGG. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Band 4, Bogen 30-36: *Meyfarit - Moses*. Sp. 929-1152. Mit 2 Taf. und Abb. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr.
- Riesenberg Saul H. and Kaneshiro Shigeru: A Caroline Islands Script. (Anthropol. Papers, 60.) pp. 269-333 in 8°. With 1 map, 4 fig., 4 tables, and 3 pl. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Ronart Stephan and Nandy: Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization. The Arab East. ix-589 pp. in 8°. With maps. Amsterdam 1959. Djambatan.
- Róna-Tas A.: A Study on the Dariganga Phonology. Sep.: Acta Orient. Hung. (Budapest). 10. 1960. 1. 29 pp.
- Ryckmans G.: Inscriptions sud-arabes (18^e série). Sep.: Le Muséon (Louvain). 73. 1960. pp. 5-25. Avec 3 pl. et 2 fig.
- Saller Karl: Lehrbuch der Anthropologie, I. In systematischer Darstellung, mit bes. Berücksichtigung der anthropologischen Methoden. 3., völlig umgearbeitete u. erweiterte Aufl. viii-661 pp. in 8°. Mit 312 Abb. und 8 Musterformularen. Stuttgart 1957. Gustav Fischer Verlag.
- Sauter Marc-R.: Description d'un crâne néolithique à trépanation de la région orbitaire (Barmaz II, Collombey-Muraz, Valais, Suisse.) Sep.: Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève). 24. 1959. 1-2. 17 pp. Avec 7 fig.
- Schaumburg P. M.: La situation économique et financière du Congo. Avril 1960. 57 pp. in 4°. Bruxelles 1960. [Hectographié.]
- Schellbach Ingrid: Das wogulische Rätsel. (Ural-Altaische Bibl., 8.) 136 pp. in 8°. Wiesbaden 1959. Otto Harrassowitz.
- Schlesier Erhard: Zur Terminologie der postnuptialen Residenz. Sep.: Zt. f. Ethnologie (Braunschweig). 83. 1958. 2. pp. 224-225.
- Schmitt Waldo L.: Narrative of the 1958 Smithsonian-Bredin Caribbean Expedition. Sep.: Smithsonian Report for 1958. pp. 419-430. With 10 pl. Washington 1959.
- Schott Rüdiger: Das Geschichtsbild der sowjetischen Ethnographie. Sep.: Saeculum (Freiburg, München). 11. 1960. 1-2. pp. 27-63.
- Segerstedt Torgny T.: Die Macht des Wortes. Eine Sprachsoziologie. (Intern. Bibl. f. Psychologie u. Soziologie, 3.) Aus d. Schwed. übers.; Orig.: „Ordens makt“. 174 pp. in 8°. Zürich 1947. Pan-Verlag.
- Shinichirō Takakura: The Ainu of Northern Japan. A Study in Conquest and Acculturation. Transl. and annotated by J. A. Harrison. (Transactions of the Am. Phil. Soc., 50, 4.) 88 pp. in 4°. With 4 maps. Philadelphia 1960.
- Sibunruang J. Kasem [trad.]: «Khun chang, khun phèn». La Femme, le Héros et le Vilain. Poème populaire thaï. (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, 65.) 161 pp. in 8°. Paris 1960. Presses Univ. de France.

- Skibbe B.: Agrarwirtschaftsatlas der Erde. xxiii-248 pp. in fol. Mit vielen Kt. und Faltkt. Gotha 1958. VEB Hermann Haack.
- Speiser Werner: China. Geist und Gesellschaft. (Kunst d. Welt, Die außereuropäischen Kulturen.) 272 pp. in 8°. Reich und farbig ill. Baden-Baden 1959. Holle Verlag.
- Stamm J. J.: Der Name des Königs David. Sep.: Suppl. to Vetus Testamentum, 7; Congress Vol., Oxford, 1959 (Leiden). 1960. pp. 165-183.
- Steinmann Alfred: Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich im Jahre 1958/59. Sep.: Geographica Helvetica (Zürich). 1960. 1. pp. 49-51. Mit 3 Abb.
- — Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich im Jahre 1959. Sep.: Geographica Helvetica (Zürich). 1960. 2. pp. 112-114. Mit 4 Abb.
- Steller K. G. F. en Aebersold W. E.: Sangirees-Nederlands Woordenboek met Nederlands-Sangirees Register. (Uitgegeven door het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) xv-622 pp. in 8°. Met 65 afb. en 2 krt. 's-Gravenhage 1959. Martinus Nijhoff.
- Study Group on Asian and African Languages. 25-29 May 1959. Report. 36 pp. in fol. [Mimeographed.] London (s. a.). School of Oriental and African Studies.
- Sutton-Smith Brian: The Games of New Zealand Children. (Folklore Studies, 12.) 193 pp. in 4°. With 1 map. Berkeley, Los Angeles 1959. Univ. of California Press.
- Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. 1. Edit.: Julius Schwabe. 176 pp. in 8°, ill. Basel 1960. Benno Schwabe.
- The Encyclopaedia of Islam. New Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. I, 21: *Bsharrā - bust*. pp. 1281-1344. Leiden, London 1960. E. J. Brill, Luzac & Co.
- Thieme Karl: Biblische Religion heute. Hinweise und Ausblicke auf ihre geschichtliche und endgeschichtliche Entfaltung. 189 pp. in 8°. Heidelberg 1960. Verlag Lambert Schneider.
- Turner V. W.: Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. xxiv-348 pp. in 8°. With 7 pl., 23 tables, 6 maps, and 3 genealogies. Manchester 1957. Manchester Univ. Press.
- Uhlenbeck E. M.: Aantekeningen bij Tjan Tjoe Siem's Vertaling van de Lakon Kurupati Rabi. Medewerking van J. Soegiarto. (Verhandlg. van het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 29.) viii-67 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1960. Martinus Nijhoff.
- Vandermersch Léon: Les miroirs de bronze du Musée de Hanoi. (Publ. de l'EFEO, 46.) viii-73 pp. in 4°. Avec 71 pl. Paris 1960. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Verbrugge A. R.: Le symbole de la main dans la préhistoire. (La continuité des symboles.) xiv-223 pp. in 4°. Avec 7 tableaux et de nombreuses illustrations. Courances 1958. Chez l'Auteur.
- Vilkuna Askö: Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg. (FF Communications, 179.) 148 pp. in 8°. Mit 4 Kt. Helsinki 1959. Academia Scientiarum Fennica.
- Vora Dhairyabala P.: Evolution of Morals in the Epics (Mahābhārata and Rāmāyaṇa) xv-280 pp. in 8°. Bombay 1959. Popular Book Depot.
- Wallace Anthony F. C. [edit.]: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1-9, 1956. xxxi-810 pp. in 8°, ill. Philadelphia 1960. Univ. of Pennsylvania Press.
- Walraet M.: Bibliographie du Katanga, III. 1925-1949. (Ac. royale des Sc. d'O.-M., Cl. des Sc. mor. et pol., 23, 4.) 280 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles 1960.
- Wauters Arthur: Traduction en langues occidentales de la littérature scientifique soviétique. (Ac. royale des Sc. d'O.-M., Cl. des Sc. mor. et pol., 25, 2.) 58 pp. in 8°. Bruxelles 1960.
- Werneck Sodré Nelson: O que se deve ler para conhecer o Brasil. (Livros-Fonte, III, 3.) 388 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.
- West — Zuid — Oost. Kunst buiten Europa. Tentoonstelling. 23.7.-25.9. 1960. 64 pp. in 8°. Met 23 pln. Antwerpen 1960. Etnografisch Museum.
- Wossidlo Richard und Teuchert Hermann: Mecklenburgisches Wörterbuch, III, 6. *herra* bis *Hollesch*. Sp. 641-768. Berlin, Neumünster 1960. Akademie-Verlag, Karl Wachholtz Verlag.
- von Wyss Walter: Charles Darwin. Ein Forscherleben. 357 pp. in 8°. Mit 8 Taf., 2 Abb., 2 Kt. und 2 Tabellen. Zürich 1958. Artemis-Verlag.

Periodica

Acta Ethnographica (Budapest). 9. 1960. 1-2.

Vargyas L., Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter. Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau. — **Boglár L.**, Nambikuara Vocabulary. — **Vincze I.**, Ungarische Weinkeller. — **Wassilewitsch G.**, Ursprung der Gesänge, Tänze, Spiele, Legendenerzählungen und des Schamanierens bei den Ewenki. — **Diószegi V.**, Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkuten (Ostjak-Samojeden). — **Vikár L.**, Neue Volksliedsammlung bei den Tschere-missen. — **Brewster P. G.**, Girl Acrobatic Dancers of the Ivory Coast. — **Belényesy M.**, Über die mittelalterlichen Forschungen in der ungarischen Volkskunde.

Acta Tropica (Basel). 17. 1960. 2.

Eibl-Eibesfeldt I., Naturschutzprobleme auf den Galapagos-Inseln. — **Lambert C.**, Contribution à l'étude des problèmes de la protection maternelle et infantile en milieu rural congolais.

Africa (London). 30. 1960. 2.

Dias J., Obituary: António Augusto Mendes Correia. — **Dorjahn V. R.**, The Changing Political System of the Temne. — **Rita-Ferreira A.**, Labour Emigration among the Moçambique Thonga: Comments on a Study by Marvin Harris. — **Simmons D. C.**, Sexual Life, Marriage, and Childhood among the Efik. — **Bodenstein W.**, Raum O. F., A Present Day Zulu Philosopher.

African Studies (Johannesburg). 19. 1960. 1.

Hammond-Tooke W. D., Some Bhaca Religious Categories. — **Tanner R. E. S.**, Land Rights on the Tanganyika Coast. — **Doke C. M.**, The Earliest Records of Bantu. — **Webster E. J.**, The Particle in Boran.

América Indígena (México). 20. 1960. 2.

Comas J., Modalidades del Abandono en las Colectividades Indígenas. — **Cardoso de Oliveira R.**, The Role of Indian Posts in the Process of Assimilation — two case studies. — **Nash M.**, Witchcraft as Social Process in a Tzeltal Community. — **Flury L.**, Supervivencia de Ritos Indígenas en el Noroeste Argentino. — **Cadogan L.**, En torno a la Aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá.

American Anthropologist (Menasha). 62. 1960.

2. **Keesing F. M.**, The International Organization of Anthropology. — **Lantis M.**, Vernacular Culture. — **Polgar S.**, Biculturation of Mesquakie Teenage Boys. — **Needham R.**, Shawte Social Structure. — **Bennett J. W.**, **Despres L. A.**, Kinship and Instrumental Activities: A Theoretical Inquiry. — **Messenger J. C. jr.**, Reinterpretations of Christian and Indigenous Belief in a Nigerian Nativist Church. — **MacNeish J. H.**, Kin Terms of Arctic Drainage Déné: Hare, Slavey, Chipewyan. — **Suttles W.**, Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish. — **Sofue T.**, Japanese Studies by American Anthropologists: Review and Evaluation. — **McQuown N. A.**, American Indian and General Linguistics. — **Heine-Geldern R.**, The Early Metal Ages of Indonesia. — **Smith A. G.**, Rejoinder to Dr. Robert Heine-Geldern's "The Early Metal Ages of Indonesia". —

3. Coe M. D., Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala. — Siegel B. J., Beals A. R., Pervasive Factionalism. — Layrisse M. et al., Blood Group Antigen Tests of the Yupa Indians of Venezuela. — Faron L. C., The Formation of Two Indigenous Communities in Coastal Peru. — Lystad M. H., Traditional Values of Ghanaian Children. — Mahony F. J., The Innovation of a Savings System in Truk. — Dalton G., A Note of Clarification on Economic Surplus. — Voegelin C. F., Pregnancy Couvade Attested by Term and Text in Hopi. — Chandler T., Duplicate Inventions? — Kroeber A. L., Comment.

Annali dell'Istituto Superiore di Scienze e Lettere «S. Chiara» (Napoli). 9. 1959.

Alfonsi L., Problematica generale sui rapporti tra scrittori cristiani e cultura classica. — Castaldi F., Lineamenti morfologici e distribuzione del fenomeno carsico nel Salernitano. — Lazzari A., Vecchie idee e recenti dati sulla età della terra.

Antaios (Stuttgart). 2. 1960. 1.

Eliade M., Betrachtungen über die religiöse Symbolik. — Benz E., „Neue Religionen“ in Japan. — Corbin H., Über den Zwölften Imâm.

Anthropological Quarterly (Washington). 33. 1960. 2.

Opler M. E., Recent Changes in Family Structure in an Indian Village. — Anderson R. T., and G. Changing Social Stratification in a Danish Village. — Naroll F., Child Training Among Tyrolean Peasants. — Santa Cruz A., Acquiring Status in Guajiro Society.

Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Kl.) (Wien). 96. 1959. 1-25 (1960).

Miltner F., Die österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1958. — Schachermeyr F., Die Entstehung der ältesten Zivilisation in Griechenland. — Koppers W., Grundsätzliches und Geschichtliches zur ethnologischen Kulturkreislehre. — Kühn O., Die ältesten Fußspuren in Europa. — Pittioni R., Ein neues urzeitliches Kupferbergbauggebiet in Nordtirol. — Pittioni R., Das zweite Österreichische Symposium auf Burg Wartenstein, N.-Ö. — Meister R., Ergänzungen zur Klärung des Begriffes Kultur. — Kiss E., Sprachgeographie, Grundsätze. — Koppers W., Bildnerische Darstellung der höchsten Gottheit in den Religionen der Menschheit.

Archaeologia Austriaca (Wien).

26. 1959. Amschler J. W. †, Zur Abstammung und Domestikation der Haustiere. — Klíma B., Zur Problematik des Aurignacien und Gravettien in Mittel-Europa. — Neuninger H., Pittioni R., Woher stammen die blauen Glasperlen der Urnenfelderkultur? — Pittioni R., Zweck und Ziel spektralanalytischer Untersuchungen für die Urgeschichte des Kupferbergwesens. — Hell M., Steinbeile als Bauopfer aus Oberösterreich. — 27. 1960. Berg F., Mittelbronzezeitliche Grabfunde aus Maierisch und Theras, N.Ö. — Felgenhauer F., Bandkeramische Großbauten aus Mannswörth bei Wien. — Gábori M., Der heutige Stand der Paläolithforschung in Ungarn. — Mitscha-Märheim H., Pittioni R., Beginnende Mittelbronzezeit in Hohenau, p. B. Gänserndorf, N.Ö. — Modrijan W., Ein Urnengrab aus Oberzeiring, Steiermark.

Archives de Philosophie (Paris). 23. 1960. 1.

Lamotte M., La théorie actuelle des mécanismes de l'évolution. — Heuts M.-J., Discussion sur les bases du néo-darwinisme. — Emberger L., Regards sur la phylogenèse des végétaux. — Bone E., Polygénisme et polyphylétisme. — Lavocat R., Darwin et sa pensée. — d'Armagnac C., Epistémologie et philosophie de l'évolution.

Archives Suisses d'Anthropologie Générale (Genève). 24. 1959. 1-2.

Sauter M.-R., Description d'un crâne néolithique à trépanation de la région orbitaire (Barmaz II, Collombey-Muraz, Valais, Suisse). — Sauter M.-R., Sur une industrie en cristal de roche dans le Valais néolithique. — Baud Ch.-A., Morgenthaler P. W., L'uranium dans les os fossiles.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia (Firenze).

88. 1958. Nicoletti I., Bigozzi U., Ricerche fattoriali sulle variabili fondamentali dell'abito morfologico. — Chiarelli B., Studio antropologico di un gruppo di scheletri del Mozambico. — Favati-Vanni V., Ossa umane provenienti dalla Grotta dell'Erba presso Avetrana (Lecce). — Messeri P., Note di paleopatologia sui neolitici della Liguria. — Brewster P. G., Firewalking and Firewalkers. — Fumagalli S., Emblemi zoomorfi mitici dei nativi dell'Alasca. — Massari C., Su di un boomerang della Nuova Galles del Sud. — 89. 1959. Messeri P., Crani umani della grotta di Polla (Salerno). — Davide D., Contributo alla tipologia etrusca. — Messeri P., La posizione degli etruschi per fondamentali valori cranio metrici. — Chiarelli B., De Carli R., Evoluzione sulla conoscenza dei cromosomi umani e loro significato in antropologia. — Brewster P. G., Transvestitism and Cross-dressing. — Ballara B., La caccia al Titi nelle isole di Raki Ura.

Archiv Orientální (Praha). 28. 1960. 1.

Klíma J., Untersuchungen zum elamischen Erbrecht. — Zgusta L., Ossetic Words Recorded by Svatopluk Čech. — Machek V., Origin of the God Vishnu.

Archivum Historicum Societatis Iesu (Roma). 28. 1959. 56.

Dehergne J., La Chine centrale vers 1700 (1) : L'évêché de Nankin. Etude de géographie missionnaire.

Asiatische Studien (Bern). 11. 1957-58. 3-4.

Wilhelm H., The Heresies of Ch'en Liang. — Visser H. F. E., Frühe chinesische Kunst in der Sammlung Hasler, Winterthur. — Horsch P., Le principe d'individuation dans la philosophie indienne (3).

Belleten (Ankara). 24. 1960. 93.

Alkim U. B., Les travaux de Yesemek. 1958.

Biblica (Roma). 41. 1960.

1. North R., Ap(h)eq(a) and 'Azeqa. — 2. Leahy T., Studies in the Syntax of 1QS. — Loretz O., Ex 21, 6 ; 22, 8 und angebliche Nuzi-Parallelen.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 116. 1960.

1 (Anthropologica). Locher G. W., Cultuurantropologie en Sociologie. — Maybury-Lewis D., The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique. — Levi-Strauss C., On Manipulated Sociological Models. — Berting J., Philipsen H., Solidarity, Stratification and Sentiments. — Needham R., A Structural Analysis of Aimol Society. — Pouwer J., "Loosely Structured Societies" in Netherlands New Guinea. — van der Leeden A. C., Social Structure in New Guinea. — Fischer H. Th., "Neo-Morganisme" en Incest. — de Josselin de Jong P. E., Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya). — 2. Bosch F. D. K., Een oudheidkundige benadering van het Brahman-probleem. — Needham R., Jātaka, Pañcatantra, and Kodi Fables. — Kunst J., The Origin of the Kemanak. — Galis K. W., Nieuwe brons-vondsten in het Sentani-district.

Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (México). 1960. 7.

Förstemann E., Mercurio entre los Mayas. — Franco C. J. L., Mezcala, Gro. Modelos planos de templos. — Barthel T. S., Resultados preliminares del desciframiento de las kohaurongorongo de la Isla de Pascua. — Sodi M. D., Las investigaciones con plantas alucinantes mexicanas.

Boletín del Instituto Riva-Agüero (Lima). 1956-57. 3.

Gusinde M., Los pueblos de talla pigmea.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma).

Serie 8. 12. 1959. 11-12. Capello C. F., Periglaciale o crionivale? — Serie 9. 1. 1960. 1-3. de Planhol X., Pressione demografica e vita di montagna nella Persia settentrionale.

Bulletin Agricole (Bruxelles). 51. 1960. 3.

Devred R., La cartographie de la végétation au Congo belge. — Allard R., Possibilités d'augmentation des rendements et d'amélioration des conditions de travail par l'usage d'outils adéquats.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 56. 1959. 11-12.

Coutier L., Brisson A., Fouille d'une grotte-sépulture au Mesnil-sur-Oger (Marne). — Soutou A., La ceinture des statues-menhirs du Haut-Languedoc : essai de datation. — Sarazin G., Du port des bracelets à l'âge du fer. — Dreyfus M.-C., Le gisement campignien de Saint-Just-des-Marais. — Verdier de Pennery P., Les gués de la Seine et de l'Yonne de Nogent-sur-Seine et d'Auxerre à Paris.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

27. 1959. 6. Augustin P., La coutume des Wanianga. — 28. 1960. 1. Augustin P., La coutume des Wanianga (suite et fin). — 2. Sheppers H., Eléments de jurisprudence de droit coutumier pratiqué en territoire de Niangara.

Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica (Nankang). 1959. 7.

Hwei-lin W., Patri-Lineage and Bilateral Corporate Group of the Yami. — Kwang-chih Ch., A Working Hypothesis for the Early Cultural History of South China. — de Beauclair I., Three Genealogical Stories from Botel Tobago. — Shun-sheng L., Origin of the Ancestral Temple in China.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 23. 1960. 2.

Thieme P., Remarks on the Avestan Hymn to Mithra. — Yarshater E., The Tāti Dialect of Kajal. — Ch'ên J., The Nature and Characteristics of the Boxer Movement — a Morphological Study. — Wolters O. W., The "Po-ssü Pine Trees". — Jacob J. M., The Structure of the Word in Old Khmer. — Mitchell T. F., Prominence and Syllabication in Arabic.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 5. 1960. 4.

Ivanov V. V., L'Organisation sociale des tribus indo-européennes d'après les données linguistiques. — Eiichi K., The New Confucianism and Taoism in China and Japan from the Fourth to the Thirteenth Centuries A. D. — Hodgson M. G. S., The Unity of Later Islamic History. — Kosaka M., The Aggressive Influence of the Occident on Japanese Culture.

Ciba-Rundschau (Basel). 13. 1960.

148. Peruanische Textiltechnik. — 150. Schramm H., Arbeits- und Festtrachten in vorindustrieller Zeit.

El Palacio (Santa Fe). 67. 1960. 3.

Baker W. E., Campbell T. N., Artifacts from Pre-Ceramic Sites in Northeastern and Southern New Mexico. — De Harport D. L., Origin of the Name, Cañon del Muerto. — A Ceramic Study of Nayarit, Mexico. — Johnson B., Holy Saturday : a Yaqui Ceremony in Pascua Village.

Erdkunde (Bonn). 14. 1960. 2.

Straka H., Über Moore und Torf auf Madagaskar und den Maskarenen. — Tichy F., George Perkins Marsh und seine erste Darstellung der Folgen des menschlichen Wirkens auf der Erdoberfläche.

Ethnographia (Budapest). 70. 1959.

1-3. Csernyecov N. V., Westsibirische Felsenzeichnung. — Domokos P. P., Beautiful Maiden Julia (Monograph of a ballad). — Fettich N., Über die Ballade Julia schöne Maid. — Diószegi V., Zum Schamanenglauben der nordöstlichen Sojoten. — Hoffmann T., Horreum — Tenne — Scheuer? — Szendrey Á., The Problem of the Comparison of Solstice and Magic Protection of Animals. — Dömötör S., Beiträge zur Geschichte der Volks-

bräuche (Der Weihnachtstisch und der Adonisgarten). — **Bodgál F.**, Zur Technik des Kupfergusses (der Haken des Schäferstabes in Edelény). — **Vámszer G.**, Angaben zu den Fastnachtsbräuchen in Csík. — **Solymos E.**, Das Leben der Fischer am ungarischen Abschnitt der Donau. — 4. Die Siebzigjährige Ungarische Ethnographische Gesellschaft. — **Mona I.**, Systematisierung der Volkslied-Texte und Volkslied-Typologie. — **Boross M.**, Angaben über die Gestaltung der Lebensweise und Kultur der Csányer Melonen-Halbpächter.

Ethnohistory (Bloomington). 7. 1960. 2.

Jacobson D., The Origin of the Koasati Community of Louisiana. — **Gibson A. M.**, Sources for Research on the American Indian. — **Tanner C. L.**, The Influence of the White Man on Southwest Indian Art. — **Köngäs E. K.**, The Earth-Diver (Th. A 812).

Ethnomusicology (Middletown, Conn.). 4. 1960. 2.

Meyer L. B., Universalism and Relativism in the Study of Ethnic Music. — **Hood M.**, The Challenge of "Bi-Musicality". — **Kurath G.**, The Sena'som Rattle of the Yaqui Indian Pascolas. — **LaRue J.**, Melville and Musicology. — **Cohen D.**, Torgovnik Katz R., Explorations in the Music of the Samaritans: An Illustration of the Utility of Graphic Notation. — **Malm W. P.**, An Introduction to Taiko Drum Music in the Japanese No Drama. — **Mann J.**, Teaching and Research in Ethnic Dance.

Etnologiska Studier (Göteborg). 1960.

24. **Hansen H. H.**, Some Costumes of Highland Burma at the Ethnographical Museum of Gothenburg. — 25. **Larsson K. E.**, Human Images in Fiji. — **Larsson K. E.**, The Conch Shells of Fiji.

E. S. N. A. (Paris). 1959-1960. 76.

Mainguy M., Le pétrole saharien et les problèmes humains.

Folk (København). 2. 1960.

Birket-Smith K., Jens Kraft. A Pioneer of Ethnology in Denmark. — **Bentzon A. F. W.**, Notes sur la vie musicale d'un village sarde. — **Ferdinand K.**, The Baluchistan Barrel-vaulted Tent. Supplementary Material. — **Fock N.**, South American Birth-customs in Theory and Practice. — **Monberg T.**, Research on Rennell and Bellona. A Preliminary Report. — **Yde J.**, Agriculture and Division of Work among the Waiwái. — **Nellemann G.**, Mitárneq. A West Greenland Winter Ceremony. — **Polykrates G.**, Einige Holzschnitzereien der Kashuena-Indianer. — **Wulff I.**, The So-called Priests of the Ngadju Dyaks (Balian and Basir). — **Nicolaisen J.**, Gudmund Hatt.

Folklore (London).

70. 1959. 4. **Alford V.**, Rough Music or Charivari. — **Armstrong E. A.**, A Technique for Ascertaining the Age of Folklore. — **Briggs K. M.**, The Fairy Economy. — 71. 1960. 1. **Davidson H. R. E.**, The Sword at the Wedding. — **Capell A.**, The Maui Myths in the New Hebrides. — **Maple E.**, Cunning Murrell. — **Aitken B.**, The Couvade. — **Fey G.**, Carnival in the Rhineland. — **Coote Lake E. F.**, Folk Life and Traditions.

Hespéris (Paris). 46. 1959. 1-2.

Jacques-Meunié D., **Meunié J.**, Abbar, Cité royale du Tafilalt.

Homo (Göttingen). 10. 1959. 4.

Nemeskéri J., **Harsányi L.**, Die Bedeutung paläopathologischer Untersuchungen für die historische Anthropologie. — **Baitsch H.**, **Schwarzfischer F.**, Zur Biometrie und geographischen Verteilung der Leistenzahlen in den Interdigitalfeldern der Handfläche. — **Schwidetzky I.**, Faktoren des Schädelbaus bei der vörspanischen Bevölkerung der Kanarischen Inseln. — **Miszekiewicz Br.**, Die anthropologische Struktur der Ostfriesen.

IBLA (Tunis).

22. 1959. 88. **Mouton G.**, Le développement communautaire, espérance des pays insuffisamment développés. — 23. 1960. 89. **Abdesselem M.**, Situation et perspectives de l'arabe moderne. — **Farsi M.**, Le Qarmatisme, révolte des esclaves contre les maîtres.

Journal Asiatique (Paris). 247. 1959. 3.

Cavaignac E., Alashia-Elise. — Bareau A., Constellations et divinités protectrices des marchands. — Bernard-Thierry S., A propos des emprunts sanskrits en malgache. — Wu Chi-yu, Trois poèmes inédits de Kouan-hieou.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). 48. 1959.

Bataillon M., Les premiers Mexicains envoyés en Espagne par Cortés. — Gessain R., L'art squelettique des Éskimo. — Harcourt M. et R., La musique des Aymara sur les hauts plateaux boliviens. — Michéa J., Les Chitra-Gottinéké, groupe Athapascan des Montagnes Rocheuses. — Soustelle G., Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional.

Journal de Psychologie (Paris).

56. 1959. 3. Matoré G., Le mouvement et la communication dans le vocabulaire contemporain. — 4. Mirambel A., Essai sur la création linguistique. — Gougenheim G., Morphologie et fonctions grammaticales. — Wallon H., Lurçat L., L'espace graphique de l'enfant. — 57. 1960. 1. Koehler O., Le dénombrement chez les animaux. — Chauvin R., L'importance du comportement explorateur en psychologie animale. — Guillaume P., Comportement et évolution.

Journal of Near Eastern Studies (Chicago). 19. 1960. 2.

Falkenstein A., Zur Überlieferung des Epos' von Gilgameš und Huwawa. — Gelb I. J., The Name of the Goddess Innin. — Güterbock H. G., An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival. — Hallock R. T., A New Look at the Persepolis Treasury Tablets. — Jacobsen T., ITTALLAK NIÄTI. — Kraus F. R., Altmesopotamisches Lebensgefühl. — Oppenheim A. L., The City of Assur in 714 B. C. — Reiner E., Plague Amulets and House Blessings. — Rowton M. B., The Date of the Sumerian King List. — von Soden W., Status Rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 28. 1959. 2. Arts Number.

Velankar H. D., Hymns to Agni in Maṇḍala X. — Pandit B. C., The Origin and Development of the Doctrine of Transmigration in the Vedic Literature. — Bhat G. K., A Thought on the Samvada Suktas. — Karnik H. R., Morals in the Brāhmaṇas II. — Paradkar M. D., Field of Observation of Śaṅkarācārya — Similes from the Nature-World. — Yogendra J., The Problem of Prakṛti Puruṣa Relationship in Atheistic Sāṅkhya and Theistic Yoga.

Kairos (Salzburg). 1960. 2.

de Vries J., Die Druiden. — Wikander St., Germanische und indo-iranische Eschatologie. — Closs A., Loki und die germanische Frömmigkeit. — Peuckert W. E., Hexen und Weiberbünde.

L'Anthropologie (Paris). 63. 1959. 3-4.

Movius H. L. jr., Vallois H. V., Crâne proto-magdalénien et Vénus du Périgordien final trouvés dans l'abri Pataud, Les Eyzies (Dordogne). — Delporte H., Une nouvelle statuette paléolithique : La Vénus de Tursac. — Anati E., Les travaux et les jours aux âges des Métaux du Val Camonica. — Chamla M.-C. et al., Les variations de la stature en milieux socio-professionnels. — Fusté M. M., Contribution à l'anthropologie de la Grande Canarie.

Les Etudes Classiques (Namur). 28. 1960. 1.

Deroy L., Quelques survivances latines et grecques d'une racine préindo-européenne *lep- « naître ».

Lingua (Amsterdam). 9. 1960. 1.

Contreras H., Saporta S., The Validation of a Phonological Grammar. — Laycock D. C., Language and Society : Twenty Years after. — Gonda J., Reflections on the Indo-European Medium. — Sørensen H. S., The Phoneme and the Phoneme Variant.

Man (London). 60. 1960.

50-69. **Turnbull C. M.**, Field Work among the Bambuti Pygmies, Belgian Congo : A Preliminary Report. — **Arkell A. J.**, Report of the Archaeological Results of the British Ennedi Expedition, 1957. — **Mann S. E.**, The Decipherment of Cypro-Mycenaean. — **Vayda A. P.**, Brother-Sister Respect in Manihiki and Rakahanga. — **Goody J. R.**, Sociology and Ethnology among the Lodagaa. — 70-93. **Sassoon H.**, Cave Paintings Recently Discovered Near Bauchi, Northern Nigeria. — **Gates R. R.**, The Australian Aborigines in a New Setting. — **Simmons D. C.**, Ibibio Topical Ballads. — 94-117. **Fraser D.**, African Masks from an Unrecorded Style Province. — **Rosenfeld H.**, On Determinants of the Status of Arab Village Women. — **Fleure H. J.**, Leslie Armstrong : 1879-1958. — **Vayda A. P.**, Maori Women and Maori Cannibalism.

Musées de Genève (Genève). 1. 1960.

5. **Lobsiger-Dellenbach M.**, Une exposition d'ethnographie au Musée Rath : Australie. — **Bastian M.**, Les premiers Australiens. — 6. **Baer G.**, Le masque, expression du surnaturel.

Néprajzi Értesítő (Budapest). 41. 1959.

Vargyas L., Der Ursprung der Ballade von der eingemauerten Frau. — **Soproni O.**, Byzantinische Einflüsse in der Keramik des Gebietes der oberen Theiss. — **Ávasi B.**, Die Töne der ungarischen Drehleier. — **Gáborján A.**, Die Stiefelsammlung des Ethnographischen Museums zu Budapest. — **Dömötör S.**, Zur Volkskunde der ungarischen Hochzeitskuchen.

Néprajzi Közlemények (Budapest). 4. 1959.

1-2. **Kós K.**, Angaben zur Bereitung der Pogatschen aus Siebenbürgen. — **Rajeczky B.**, Zur Verbreitung des Wortes „regölés“ in Ungarn. — **Diószegi V.**, Die Herstellungsweise der Schamanentrommel bei den Karagassen. — **Sándor I.**, Gregorius am Stein in Ungarn. — **Tárkány-Szücs E.**, Die Eigentumszeichen der sog. „Erbenschaften“ in Körösfő (Kom. Kolozs). — **V. Dégh L.**, Der lebende und der latente Märchenschatz. — **Fél E.**, Zur Frage der Gesellschaftsorganisation von Tiszaigar. — **Kallós Z.**, Elisabeth, die Schönste auf der Welt. Varianten eines Märchens in Gedicht und Prosa. — **Kadolányi J.**, Ein mährischer Geiler in der „Ormányság“ (Kom. Baranya). — **H. Kerecsényi E.**, Der „Geschenkbaum“ (ajándékfa) von Pátró (Kom. Zala). — **Czug D.**, Wandernde, marktfahrende Töpfer in Magyarszombatfa (Kom. Vas) und Umgebung. — **Katona I.**, Volkstümliches Tierheilverfahren in Csongrád (Kom. Csongrád) (3). — **Nyárády M.**, Veränderung der Gattung der Schafe von Kék (Kom. Szabolcs). — **Erdős K.**, Zigeuner-Gericht (Romani Kris). — **Hegy I.**, Wandermüller der Umgebung des Baches Galya (Kom. Veszprém). — **Diószegi V.**, Die Umwandlung des Schamanen bei den Sagajen. — **Vásárhelyi I.**, Die Zubereitung der Binsenfrüchte zum Ersatz des Feuerschwammes in der Umgebung von Cibakháza (Kom. Csanád). — **Vámszer G.**, Benennungen und Eigennamen der Haustierte in Komitat Csik ; Wörter für Lenken, Anlocken, Treiben oder Aufhalten der Tiere. — **Dömötör S.**, Neue Radbrunnen in „Hetés“ (Kom. Vas). — **Csaba J.**, Das menschliche Haar als Bauopfer. — **Gilyén N.**, Ein Speicher mit Holzgerüst in Vámosoroszi (Kom. Szatmár). — 3. **Babus J.**, Zur Volkskunde der Gewässer von Lónya (Kom. Bereg).

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schönebeck-Beckenried). 16. 1960. 1.

Meersman A., Notes on the Study of Indian Languages by the Franciscans.

Nieuw Guinea Studiën (Den Haag). 4. 1960. 2.

Coenen J., Bij het gebed van een Bergpapoea ; monotheïsme in het Centrale Bergland. — **Galis K. W.**, Telsystemen in Nederlands-Nieuw-Guinea.

Notes Africaines (Dakar). 1960.

85. **Dekeyser P. L.**, **Derivot J.**, Serpents et venins ; morsures et traitements. — 86. **Davies O.**, Galets perforés du Ghana et des pays voisins. — **Mauny R.**, Nouvelles haches polies de grande taille de la basse Côte-d'Ivoire. — **Tubiana J.**, Découverte récente d'une pièce archéologique à l'ouest du Tibesti. — **Brasseur G.**, Une maison dogon de la région de Bandiagara. — **Houis M.**, Principes d'orthographe du more. — **Chailley M.**, Quelques noms de véhicules au Dahomey. — **Dekeyser P. L.**, **Derivot J.**, Croisement Homme-Singe et anencéphalie.

Numen (Leiden). 6. 1959. 3.

Pallis S. A., Idées fondamentales de l'étude des religions. — Jaeger H., L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme. — Bleeker C. J., Quelques réflexions sur la signification religieuse de la mer.

Oceania (Sydney). 30. 1960. 3.

Firth R., Succession to Chieftainship in Tikopia. — Fischer J. L., Genealogical Space. — Posposil L., The Kapauku Papuans and Their Kinship Organization. — Capell A., The Wandarang and Other Tribal Myths of the Yabuduruwa Ritual. — Kariks J. et al., A Study of Some Physical Characteristics of the Goroka Natives, New Guinea.

Orbis (Louvain). 9. 1960. 1.

Wood G. R., An Atlas Survey of the Interior South (USA). — Végh J., Der Sprach-atlas der Landschaften Örség und Hetés (Südwestungarn). — Camproux Ch., Ma méthode d'enquête pratiquée pour l'« Etude syntaxique des parlers gévaudanais », — Marchand J. W., Three Basic Problems in the Investigation of Early Yiddish. — Serruys P. L.-M., Note on Archaic Chinese Dialectology. — Kahane H., Pietrangeli A., The System of the Actor-Action Agreement. — Kluge Th. †, Über den Zusammenhang zwischen Sprache und Rasse. — Levin S. R., An Anglo-Frisian Morphological Correspondence. — Ruke-Dravina V., Diminutive in der lettischen Volkssprache. — Worth D. St., Russian Borrowings in Kamchadal. — Tailleur O. G., Remarques sur les termes soi-disant « omoks » de 1927. — Bottke K. G., The -ouse Suffix in Modern French Argot. — Bottke K. G., Rumanian Imperfect, Perfect and Pluperfect Indicative. — Treimer K., L'épigraphie pontique. — Yang Fu-mien P., The Catholic Missionary Contribution to the Study of Chinese Dialects.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). 14. 1960. 2.

Bischoff M., Alte Puppenspiele in und um Innsbruck. — Weber-Kellermann I., Das „Maienköpfen“ in Thüringen. — Dörrer A., Tiroler Volksschauspielforschung im Umbruch. — Rothbauer A., Barocke Fronleichnamsspiele in Langenlois, N.-Ö.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin).

54. 1959. 11-12. Kees H., Neues vom Archaischen Friedhof von Sakkara. — 55. 1960. 1-2. Benveniste E., Sur un dictionnaire étymologique du Sanskrit (2).

Paideuma (Wiesbaden). 7. 1960. 3.

Schott R., Religiöse und soziale Bindungen des Eigentums bei Naturvölkern. — Schuster M., Zur Diskussion des Megalithproblems. — Haberland E., Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien. — Nachtigall H., Zur Entstehung der amerikanischen Hochkulturen. — Kus-Nikolajev M., Zur Symbolik des altkroatischen Bandgeflechts.

Pesquisas (Pôrto Alegre). 1959. 3.

Bruxel A., O Sistema de Propriedade das Reduções Guaraníticas. — Rohr A., Pesquisas Páleo-Etnográficas na Ilha de Santa Catarina. — Schmitz I., A Cerâmica Guarani da Ilha de Santa Catarina e a Cerâmica da Base Aérea.

Philippine Studies (Manila). 8. 1960. 2.

Hontiveros E. P., Miracles and the Scientist. — Healy G. W., Situation Ethics : A Summary. — Llamzon T., Language Teaching.

Prace i Materiały (Łódź). 1960. 3.

Recherches de Klonowa comme contribution aux études sur la région de Łódź.

Practical Anthropology (Valhalla, N. Y.). 7. 1960.

2. Pike E. V., Mazatec Sexual Impurity and Bible Reading. — Beekman J., Cultural Extensions in the Chol Church. — Sharp J. L., Steel Axes for Stone-Age Australians. — Suppl. 1960. Kietzman D. W., Smalley W. A., The Missionary's Role in Culture Change. — Reyburn W. D., The Missionary and the Evaluation of Culture. — Reyburn M. F., Applied Anthropology among the Sierra Quechua of Ecuador. — 3. Nida E. A., Religion : Communication with the Supernatural. — Smalley W. A., Anthropological Study and Missionary Scholarship. — Reyburn W. D., Christian Responsibility toward Social Change.

Problèmes Sociaux Congolais (Elisabethville). 1960. 48.

Bernier G., Lambrechts A., Etude sur les boissons fermentées indigènes du Katanga.
— Parent M., Le nouveau-né au Katanga. — Présent et avenir du Congo.

Przegląd Antropologiczny (Wrocław). 25. 1959. 1.

Necrasov O. C. et al., Contribution à l'étude de la pratique de la trépanation chez les populations préhistoriques du territoire de la R. P. Roumaine. — Welon Z., Sur la réalité des différences dans les composants anthropologiques. — 2. Pekała Z., La morphologie du muscle fessier profond et du muscle quadratus femoris des primates. — Rajchel Z., La voûte du pied dans l'évolution individuelle de l'homme. — Wich J., Les Bulgares de Kroum Dronchilov à la lumière des nouvelles méthodes typologiques. — Drozdowski Z., Les conscrits de la région nord-ouest de France par rapport à la typologie d'A. Wanke. — Pytlik W., La carie des dents chez les Australiens aborigènes.

Revista de Folclor (Bucureşti). 4. 1959. 3-4.

Dragoi S. V., How I Learned the Rumanian Musical Language and What Use I Made of It. — Zamfir C. C., Aspects of Rumanian Vocal and Instrumental Folk Style. — Cernea E., Nicolescu V. D., Note on the First Collection of New Dobrudja Songs.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris). 157. 1960. 1.

Lambert M., Polythéisme et monolatrie des cités sumériennes. — Vernant J.-P., Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale. — Vidal-Naquet P., Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1960. 1.

Byssens E., Vérité et langue. — Chombart de Lauwe F., Le rôle de l'observation en sociologie. — Mair L. P., Mise en valeur de terres pour Africains au Kenya. — Grynpsas B., Les débuts du taoïsme.

Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde (Münster, Bonn). 7. 1960. 1-2.

Christmann E., Die deutschen Familiennamen in Albert Dauzats „Dictionnaire étymologique des noms de famille“. — Schauerte H., Brot und Gebäck im westfälischen Glauben und Brauch. — Kaufmann O., Oberbergische Volkserzählungen. — Jacobeit W., Das bäuerliche Arbeitsgerät — ein wichtiger Forschungsgegenstand der deutschen Volkskunde. — Peltzer L., Alte niederrheinische Kinderreime und Lieder. — Michels P., Ein ausgestorbener „Beruf“. — Schoof W., Noch einmal der Name Hunsrück. — Schauerte H., Zwei Sagen aus Westfalen.

Saeculum (Freiburg, München). 11. 1960. 1-2.

Monter O., Die philosophischen Grundlagen des historischen Materialismus. — Schott R., Das Geschichtsbild der sowjetischen Ethnographie. — Hančar F., Aus dem Arbeitsbereich der sowjetischen Ur- und Frühgeschichtsforschung. — Vittinghoff F., Die Theorie des historischen Materialismus über den antiken „Skavenhalterstaat“. — Neubauer H., Die griechische Schwarzmeerkolonisation in der sowjetischen Geschichtsschreibung. — Stasiewski B., Ursprung und Entfaltung des Christentums in sowjetischer Sicht. — Piroshkow V., Sowjetische Geschichtswissenschaft im inneren Widerstreit (1956-1959).

Studium Generale (Berlin). 13. 1960.

4. Zweigert K., Zur Methode der Rechtsvergleichung. — Schüle A., Zur Methodenfrage in der Völkerrechtswissenschaft. — Henkel H., Der Mensch im Recht. — 5. Lochner R., Über die Erziehung als biontisches Formwandel-Phänomen. — Schmalzriedt E., Material und Methode. Systematisches zum Problem der falschen Münzen antiker Zeit.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 24. 1960. 1-2.

Lewin M. G., Sowjetische ethnographische Forschungen in Nordsibirien und im Fernen Osten. — Okladnikow A. P., Die alten Kulturen der russischen Seeprovinz im Lichte neuer Forschungen. — Hayashi M., On the Horse of the Pre-Ch'in Period in China (2). — Kubo N., On the Kōshin Belief — In Reply to the Criticism of Japanese Folklo-

rists. — Mitarai M., La pensée cosmographique et géographique dans la Chine Ancienne. — Shibata T., Dialect Geography of the Word "KATAGURUMA" in the Itoigawa-Oomi District. — Nagaoka Sh., History of *Kongsi* in West Borneo.

The Journal of Religion (Chicago). 40. 1960. 2.

Saiving Goldstein V., The Human Situation : A Feminine View. — Pruyser P. W., Some Trends in the Psychology of Religion.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 68. 1959. 4.

Koskinnen A. A., Hatfull A. F., Hika. — Maude H. E., Spanish Discoveries in the Central Pacific : A Study in Identification. — Finney B. R., Surfing in Ancient Hawaii. — Staveley J. M., Douglas R., Blood Groups in Tongans (Polynesia). — Sinoto Y. H., Drifting Canoe Prows. — Hollyman K. J., Polynesian Influence in New Caledonia : the Linguistic Aspect.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 90. 1960. 1.

Douglas M., Blood-debts and Clientship among the Lele. — Peters E., The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin in Cyrenaica. — Boston J. S., Some Northern Ibo Masquerades. — Butt A. J., The Birth of a Religion. — Siegel B. J., Beals A. R., Conflict and Factionalist Dispute. — Powell H. A., Competitive Leadership in Trobriand Political Organization. — Dozier E. P., The Pueblos of the South-Western United States. — Sen D. K., Blood Groups and Haemoglobin Variants in some Upper Castes of Bengal.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont). 15. 1960. 57.

Schoonraad M., Preliminary Survey of the Rock-Art of the Limpopo Valley. — Beater B. E., An Engraved Design Found on Cave Sandstone in the Drakensberg, Natal. — Vinnicombe P., A Fishing-Scene from the Tsoelike River, South-Eastern Basutoland. — Robinson K. R., Some Hitherto Enigmatical Pottery Objects from Matabeleland, Southern Rhodesia. — Walton J., The Western Enclosure of Zimbabwe Acropolis. — Willcox A. R., Who were the Artists? Another Opinion.

The Tōhō Gakuhō (Kyoto). 1959. 30.

Yabuuti K., Researches on the Shih-shên's Star Catalogue Related to the Astronomical Instruments of the Han Dynasty. — Oshima R., On the Wall Cities in Ancient China. — Amano M., Development of Agriculture in Ancient China. — Yosida M., Some Aspects of Technology in the "Chou-li-k'ao-kung-chi". — Miyashita S., Medical Treatment and the People's Conception on Diseases in Ancient China. — Sinoda O., Techniques of Cooking in Ancient China. — Hayashi M., Notes on Some Chapters Concerning the Chariots in the "Chou-li-k'ao-kung-chi".

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Amsterdam). 77. 1960.

1. Jongmans D. G., Jager Gerlings J. H., Enkele social-economische aspecten van de landbouw in de oasen van de Fezzan. — 2. Jonker E. P., Wensink J. J., De natuurwetenschappelijke expeditie naar de Emmaketen in Suriname, juli-oktober 1959. — Reynders J. J., Voorlopige mededeling van het agrogeologisch onderzoek in het Sterrengebergte.

Virittäjä (Helsinki). 1960. 2.

Vilkuna A., Le linge blanc, le linge de l'âme. — Ruoppila V., Des diverses dénominations dialectales finnoises de l'instrument servant à mélanger les bouillies, les pâtes, etc. — Seppo S., Des dénominations finnoises des fêtes organisées lors des fiançailles et de la publications des bans.

Wiener völkerkundliche Mitteilungen (Wien). 7. 1959. 1-4.

Dozent Dr. René Nebesky-Wojkowitz †. — Petri H., Geographisches Weltbild und zwischenstammliche Handelsverbindungen nordwestaustralischer Eingeborenen-Gruppen. — Finney B., Surfboarding in Oceania : its Pre-European Distribution. —

Riad M., The Junkun : An Example of African Migrations in the Sixteenth Century. — Fuchs H., Die Völkerverhältnisse am Oberlauf des Rio Ventuari, T. F. A., Venezuela. — Lukesch A., Bebgorórotí, eine mythologische Gestalt der Gorotire-Indianer.

Zaire (Bruxelles). 13. 1959. 8.

Trouwborst A. A., La mobilité de l'individu en fonction de l'organisation politique des Burundi. — Soret M., La chasse en pays ba-kongo. — Bailleul H., Les Bayaka. Aperçu de l'évolution économique et politique de leur pays jusqu'en 1958.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster). 44. 1960.

2. Willeke V., Umbanda und Christentum in Brasilien. — 3. van Straelen H., Religion im heutigen Japan.

Zeitschrift für Phonetik (Berlin). 11. 1958. 2-3.

von Essen O., Die Vokale der niederdeutschen Mundart von Kirchwerder. — Meier G. F., Differenzierungshemmung und phonetisches Sprachgefühl. — Pinnow H.-J., Zwei Probleme der historischen Lautlehre der Na-Dene-Sprachen. — Skaličková A., A Contribution to the Problem of the Syllable. — Vonſicht F., Das Verhältnis der Affrikaten zu den Aspiraten in den indogermanischen Sprachen. — Trost P., Über „palato-velare Färbung der Vokale“ in mitteldeutschen Mundarten. — Pinnow H.-J., Bemerkungen zur Silben- und Wortstruktur des Khmer. — Ganeshsundaram P. C., The Fine-Structure Composition of Speech-Formants. — Tekin S., Palatogramme türkischer Laute. — Chaitanya Deva B., Psycho-Physics of Speech-Melody (2). — Lindner G., Veränderungen der Sprechmelodie bei Verlangsamung des Sprechtempos.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln). 12. 1960. 2.

Lohmann Th., Petrus und der Wettergott. — Wiegand D., Religionsphilosophie bei S. Freud.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart). 62. 1960.

Kroker E. J. M., Sachenrechtliche Gewohnheiten in der Provinz Feng-t'ien (China).

Zinbun (Kyoto). 1960. 4.

Tomioka J., The Birth and Collapse of the Self-governing Village Community in England. — Maki Y., On the Semiotic.



3 8198 304 632 951

UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO

